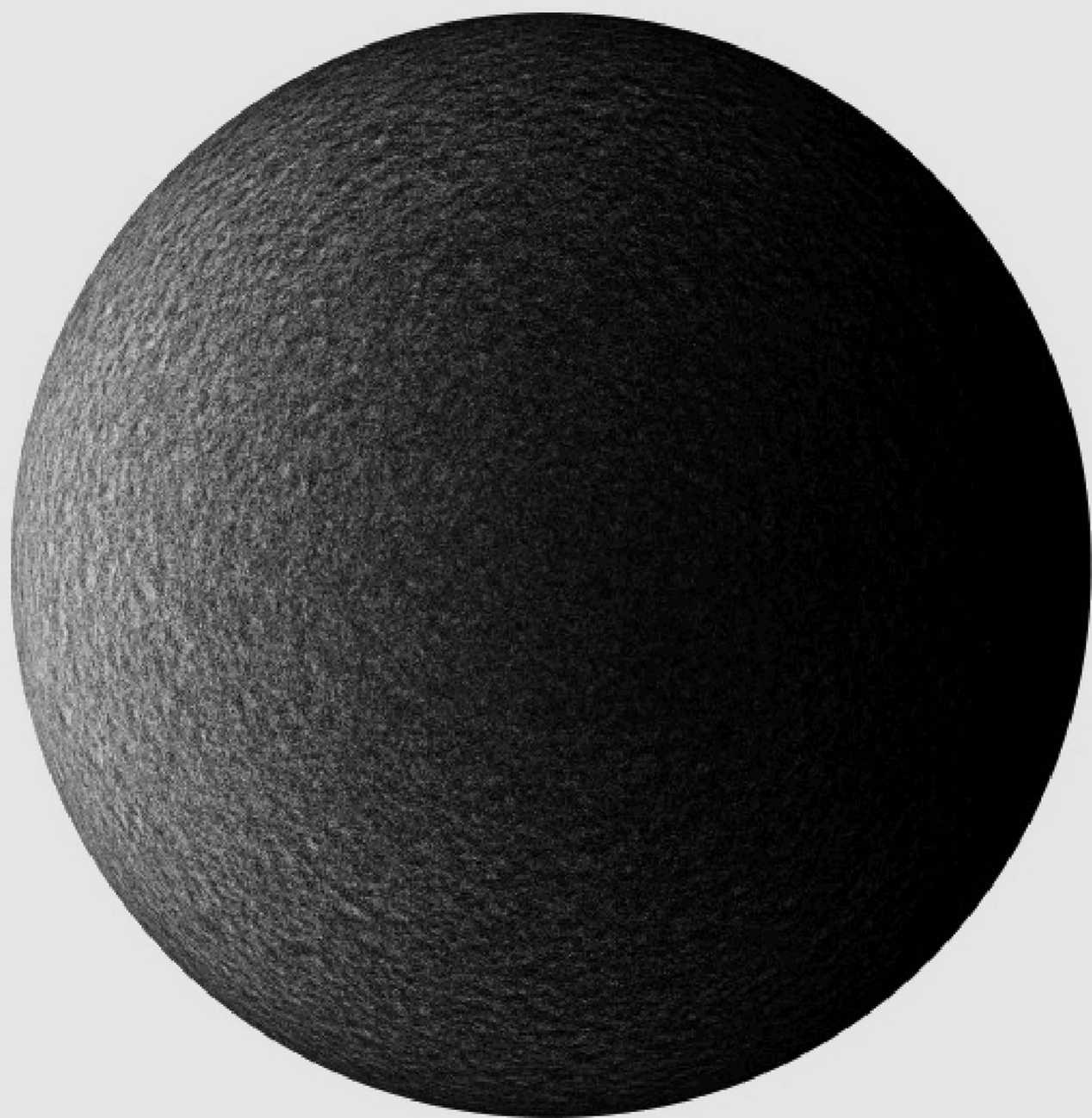


ПЕТЕР СЛОТЕРДАЙК
ГАНС-ЮРГЕН ХАЙНРИХС
Солнце и смерть



Издательство Ивана Лимбаха

ПЕТЕР СЛОТЕРДАЙК

ГАНС-ЮРГЕН ХАЙНРИХС

PETER SLOTERDIJK

HANS-JÜRGEN HEINRICHS

Die Sonne und der Tod

Dialogische Untersuchungen

SUHRKAMP

ПЕТЕР СЛОТЕРДАЙК
ГАНС-ЮРГЕН ХАЙНРИХС

Солнце и смерть

Диалогические исследования

Перевод с немецкого Александра Перцева

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИВАНА ЛИМБАХА
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2015

УДК 1 (430) «19» = 161.1 = 03.112.2

ББК 87.3 (4Гем) 6-021*83.3

С 48



Перевод этой книги осуществлен
при поддержке Гёте-Института, основанного
Министерством иностранных дел Германии

The translation of this work was supported by a grant from
the Goethe-Institut which is funded by
the German Ministry of Foreign Affairs

С 48 **Слотердаик Петер, Хайнрихс Ганс-Юрген. Солнце
и смерть: Диалогические исследования / Пер. с нем.,
примеч. и послесл. А. В. Перцева. — СПб.: Издательство
Ивана Лимбаха, 2015. — 608 с.**

ISBN 978-5-89059-232-3

В книге разворачивается диалог между известным немецким философом П. Слотердайком (род. 1947) и мастером биографического интервью Г.-Ю. Хайнрихсом. Автор бестселлера «Критика цинического разума» рассказывает о своем становлении, о путешествии в Индию в поисках гуру; дает остроумный обзор современного состояния философии и европейской ментальности. Речь также идет об актуальных мировых проблемах: развитии генных технологий, агрессивности массмедиа и их воздействии на сознание, о губительных последствиях глобализации. Отдельная глава посвящена главному философскому труду Слотердайка — «Сферам».

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2001
All rights reserved by and controlled through
Suhrkamp Verlag Berlin

© А. В. Перцев, перевод, послесловие, 2015

© Н. А. Теплов, дизайн обложки, 2015

© Издательство Ивана Лимбаха, 2015

I. За философию, реагирующую чрезмерно

Ужасы современной эпохи,
о которых прожужжали все уши

Ганс-Юрген Хайнрихс: Господин Слотердайк, название Вашей книги «Опыт на себе» («Selbstversuch», 1996) вызывает у меня несколько неприятное чувство: оно заставляет вспомнить о холодной атмосфере лаборатории, в которой можно изувечить и даже убить себя. Возникает впечатление, будто речь идет об опыте такого рода, когда человек оказывается между жизнью и смертью.

В книге «Ecrits» («Сочинения») писательницы Лауры* — спутницы жизни Жоржа Батая, — есть рассказ о том, как она девочкой имела обыкновение сидеть перед зеркалом своей матери. Это было трюмо, состоявшее из трех частей, которые можно было поворачивать относительно друг друга. С помощью этого устройства она расчленяла свое тело на части, а затем снова составляла его из частей. Она истолковала этот экзистенциальный опыт расчленения и последующего воссоединения как условие, предварившее ее мышление и писательское творчество. Если говорить, к примеру, о произведениях

* Настоящее имя Колетт Пеньо (1903–1938). Здесь и далее примечания переводчика.

Уники Цюрн*, Ханса Беллмера** или о работах Лака-на, то в них опять-таки можно обнаружить этот элемент саморасчленения, элемент покалеченного и разделенного на куски тела. Проистекает ли Ваш способ философствования из такого измерения — из личного опыта разорванности и цельности?

Петер Слотердаjk: Наверняка. Ведь без экзистенциального импульса философия была бы пустой и пошлой затеей. В то же время я полагаю, что Вы, развернув столь богатый контекст выражения «опыт на себе», несколько вышли за пределы цели, которую я ставил, формулируя название книги. Я не любитель немецкого импрессионизма, в котором было столь распространено философствование на грани жизни и смерти. Вероятно, эти позы и жесты были связаны с переживаниями человека, вышедшего в 1918 году из окопов <Первой мировой войны. — А. П.>: он смутно чувствовал, что уже никогда не вернется домой по-настоящему, как выразился один из героев «Лунатиков» («Schlafwandler») Германа Броха***. Когда я говорю об опыте на себе, я думаю не о вивисекторских экспериментах над собственным телом, и не о романтизации психоза, свойственной французскому психоанализу. Употребляя это выражение, я не присоединяюсь ни к Камю, который утверждал, что есть только одна действительная проблема в философии — проб-

* Уника Цюрн (1916–1970) — немецкая писательница, художник, скульптор.

** Ханс Беллмер (1902–1975) — немецкий график, скульптор, фотохудожник, книжный иллюстратор, писатель.

*** Герман Брох (1886–1951) — австрийский писатель.

лема самоубийства, ни к Новалису, который глубокомысленно заметил, что самоубийство — единственный «подлинно философский» поступок. Скорее, я устанавливаю связь с одним феноменом в истории медицины Нового времени — с движением гомеопатов, у истоков которого стоял Самуэль Ганеман. Этот удивительный ум в 1796 году — то есть двести лет тому назад — впервые сформулировал принцип эффективного лекарства. К тому же он был одним из первых врачей, ответивших на нетерпеливость пациентов его времени адекватными врачебными предложениями. По его убеждению, для врача существует необходимость отравлять себя всем тем, что он позднее намеревается прописать пациентам. Из этого соображения вытекает концепция опыта на себе: тот, кто намерен стать врачом, должен иметь в виду, что ему придется превратиться в подопытное животное.

Более глубокую причину для этого поворота к экспериментированию на собственном теле следует искать в романтической идее активной связи между образом и бытием. Ганеман держался того мнения, что воздействия дозы <лекарства> на здорового и на больного соотносятся друг с другом, как зеркальные отражения. В основе этого представления лежит претенциозная семиотика лекарства: ведь великая оптимистическая идея романтической медицины, к которой, по сути, принадлежит гомеопатия, заключается в том, что можно установить отношение отображения между тем, что есть болезнь как целостный феномен, и теми эффектами, которые вызывает чистое <лекарственное> средство в здоровом теле. Гомеопатия мыслит в пло-

скости спекулятивной иммунологии. И поскольку проблема иммунитета все более и более будет оказываться в центре будущей терапии и выстраивания системы <медицинских теоретических знаний>, мы имеем дело с традицией, сохраняющей острую актуальность, хотя способ действия гомеопатических доз и остается, в значительной степени, непроясненным.

Если смотреть на дело так, то формулировка названия моей книги, скорее, принадлежит к традиции романтической натурфилософии, точнее — к традиции немецкой метафизики болезни, чем к линии французского дискурса о разделенном на кусочки теле. Но еще в большей степени она, естественно, восходит к Ницше, который порой играл с гомеопатическими и, частенько, с иммунологическими метафорами. Не случайно Ницше вложил в уста Заратустры, обращающегося к толпе, слова: «Я делаю вам прививку от безумия»; а зловеще звучащее: «То, что не убивает меня, делает меня сильнее» по смыслу своему насквозь проникнуто теорией иммунитета. Ницше смотрел на свою жизнь как на результат прививки, сделанной ядами декаданса, и пытался организовать свое существование как интегральную иммунную реакцию. Он не мог спрятаться, словно за непроницаемую броню, за бесхитрость и незатейливость последнего человека*, благодаря которым тот оказывается недостижим для инфекций, исходящих от современников и от истории. Поэтому он выступает в своих произведениях как провоцирующий терапевт, прибегаю-

* Персонаж из «Так говорил Заратустра».

щий к целенаправленным отравлениям. Эти коннотации и находят отзвук в названии моей книги. Но не исключено, однако, что те образы и ассоциации, которые привнесли Вы, относятся к другим сферам, резонируют с иными обертонами и верны для этих слоев значений.

Г.-Ю. Х.: От Ганемана до Ницше — дистанция немалая. Во всяком случае, между гомеопатическими крупинками, которые должны приводить к оздоровлению, и философскими идеями, которые, пожалуй, не столь прямо могут проявить свое целительное воздействие, — огромная пропасть. Все же в том, что Вы сказали, мне кажется особо важным один аспект: бытие-инфицированным, квазипсихосоматическая причастность к надломленности собственного времени. Эта идея всплывает в Вашей книге «Опыт на себе» в ключевом месте — там, где Вы определяете идею авторства, делая примечания к полемике с Бото Штраусом*. В этом пассаже есть черты исповеди, черты личного признания. В своей защитительной речи Вы со всей страстью заявляете, что автор просто обязан мыслить опасно, что в этом состоит его писательский долг. Писатель, говорите Вы, существует не для того, чтобы идти на компромиссы и быть безвредным; авторы, которые чего-нибудь стоят, мыслят по существу опасно. Ваша экспериментальная философия, следовательно, имеет своей предпосылкой нечто большее, чем одно только метафорическое понимание гомеопатии. Ее, вероятно, было бы лучше характеризовать

* Бото Штраус (р. 1944) — немецкий драматург, прозаик, эссеист.

через отношение к художественному и философскому авангарду XX века.

П. С.: Можно посмотреть и так. Но нужно признать, что гомеопатия, по причине ее связи с реформистскими философиями жизни мелкой буржуазии, обладает некоторым имиджем, который плохо совместим с отважным мышлением. Однако, если говорить о личности Ганемана, то можно обнаружить и другие черты. Он был виртуозом самоотравления. Он испытывал свое тело, тестировал его, ставил под нагрузку, рисковал им и ставил его на кон таким образом, что сделал из него нечто вроде музыкального органчика, на котором можно «проиграть» все болезни, какие только есть. Он проводил деконструкцию здоровья как психосоматический эксперимент на себе самом. Это — демония особого рода, и ее даже трудно сравнивать с теми потаенными кошмарами, которыми ограничивали свои эксцессы некоторые авторы эпохи модерна. Я предостерегаю от недооценки потенциальной опасности гомеопатической медицины. Это — очень комплексный и отнюдь не безобидный подход, который скрывается под маской солидности и благопристойности.

С другой стороны, Вы правы. Для меня дело не сводится к гомеопатии как таковой. «Опыт на себе» — метафора, которая происходит из сферы философии медицины, но ею не исчерпывается. Здесь определенную роль сыграл случай. В последнее время гомеопатическая терминология прочно засела у меня в голове, потому что недавно, в сентябре 1996 года, я держал торжественную речь во франкфуртской церкви Святого Павла по поводу двухсотлетнего

юбилея гомеопатического движения и, готовясь, погрузился в историю раннебуржуазных медицинских идей. Благодаря этому я осознал, до какой степени история современного мышления проникнута фантазиями об исцелении и врачебными метафорами. Имевшая мощное влияние в XIX и XX веках концепция отчуждения тоже ориентирована на универсальную терапию — она предполагает, что существует возможность вылечить всё. На протяжении долгих отрезков времени политика и врачевание шли рука об руку, и даже антиподы Маркс и Ницше в этом отношении были едины. Что же касается моей книги, то я посоветовал бы вспомнить, что Ницше понимал жизнь как «эксперимент познающего». Выбирая название, я хотел напомнить об условиях, в которых жили наши современники. Нужно прочувствовать в себе избыток мечтаний собственной эпохи, прочувствовать, как они тебя терроризируют; чтобы обрести способность сказать что-то в качестве интеллектуала этих времен, или, если прибегнуть к более общей формулировке, выразить экстатический потенциал собственного времени. Никакого иного мандата, никакой иной миссии и иного предназначения у нас нет. Как писатели дня сегодняшнего мы введены в нашу профессию не каким-то богом и не каким-то королем. Мы — не носители послания Абсолюта, а индивиды, у которых в ушах детонирует собственная эпоха. С этим мандатом писатель и выступает сегодня перед публикой; достоинством гласности, как правило, делается только «собственный опыт». Но и от него могут исходить мощные импульсы, если он приносит свидетельства о чудовищном и неви-

данном. Он создает возможность существования нашего типа массмедиа. Если я в чем и убежден твердо, так это в том, что после Просвещения — если Вас оно не миновало — уже больше не может существовать никаких откровенно религиозных средств массовой информации, а могут существовать только медиа, настроенные на историю, либо медиа, настроенные на сиюминутность, на данный момент.

Г.-Ю. Х.: Поскольку Вы сами зашли на поле религии, я хотел бы сейчас поговорить о феномене, который на протяжении десятилетия привлекает внимание — это Бхагаван Шри Раджниш, или, как он стал называть себя позднее, Ошо. Вы считаете его одной из величайших духовных фигур столетия и встречались с ним лично во время пребывания в Индии — с тех пор не прошло и двадцати лет. Ему посвящен один из самых интересных для меня пассажей в Вашем «Опыте на себе». Вы называете его «Витгенштейном от религии» и кратко поясняете, что, в соответствии с его учением, исторические религии могут быть заново сформулированы только посредством «активных религиозных игр». Вы показываете, каким образом Ошо провел свои эксперименты, и утверждаете, что действительное исследование религии возникает только в ходе эксперимента, а не в основном благодаря теоретической и дискурсивной критике. У Ошо, этого выдающегося энтертейнера*, который пытается придать живость религиям, можно научиться критическому толкованию религии, чему не научишься на теоло-

* Энтертейнер — популяризатор, мастер живой, увлекательной подачи материала.

гических семинарах. Среди заметных авторов последних десятилетий у нас был только Луман*, который аналогичным образом — но с помощью совершенно иных средств — показал, что религия после всех попыток преодолеть или разрушить ее должна рассматриваться как феномен, который не сводим <ни к чему другому>. Она не только не исчезает в современных условиях, как это часто утверждалось в прошлом, но и обретает в упорстве своем еще более ясную специфику, еще более четкий профиль, чем в эпоху традиционных высоких культур, когда религия смешивалась с другими аспектами жизни, в особенности — с политикой и моралью. Как Вы пишете, это нередуцируемое ядро Ошо выработал, прибегнув к экспериментальным формам. Он «радикализировал» религию — в том смысле, в каком понимает этот термин химия. В известном смысле, он — самый крайний и самый ироничный буддист столетия. У него очевидно есть амбиция — применить на религиозной ниве принципы авангарда.

Это та черта в Вашем мышлении, которая мне очень симпатична: мне импонирует, насколько бескомпромиссно Вы интерпретируете учения ведущих мыслителей XX века и насколько радикально открываетесь концепциям авторов, наиболее склонных к инновациям. В этом контексте Вы упоминаете и другого энтертайнера — Жака Лакана. Вы даже сталкиваете их, заставляя состязаться, причем создается впечатление, что Лакан несколько уступает в этом соревновании.

* Никлас Луман (1927–1998) — немецкий социолог.

Однако мне хотелось бы немного упорядочить свои впечатления от чтения Вашей книги: с одной стороны, Вы с легкостью беретесь за самые тяжелые проблемы, а с другой — придаете серьезное философское значение собственному экзистенциальному эксперименту. В связи с этим Вы сказали, что просто обязаны были написать роман или рассказ о своем паломничестве в Индию. Если уж зашла речь о литературном жанре, я хотел бы задать следующий вопрос — о формах изложения и о взаимосвязи между мышлением и письмом. Как одно связывается с другим?

Поставлю, пожалуй, этот вопрос несколько иначе: является ли мышление, по существу, *письмом*, то есть операцией, которая контролируется автором? Является ли, таким образом, создание текста в первую очередь действием Я и достижением Я? Или Вы чувствуете себя — а ведь Вы тоже мастер языка, как Лакан и Ошо, — скорее медиумом, через посредство которого сказывается себя нечто?

П. С.: Это хорошо, что Вы сразу, с самого начала упомянули имена Лакана и Раджниша. Оба имени — маркеры того пространства, в котором я часто бывал в прежние годы и из которого вынес некоторые решающие познания. Кроме того, называть эти имена полезно, чтобы произвести предварительную прикидку шансов на встречу с теми или иными людьми. Стоит назвать их, как сразу же отпадет и удалится множество людей, с которыми можно было бы только понапрасну потерять время. Это прежде всего относится ко второму из названных имен. Таков уж прискорбный факт, что подавляющее большинство немецких интеллектуалов, а тем

более — профессоров философии, абсолютно не интересуются культурами, существующими вне Европы, и реагируют с раздражением и высокомерием, когда им напоминают о том, что существует столь сложный космос, как космос индийского мышления и медитации, который во многих отношениях не уступал высотой своего происхождения античному европейскому, а в некоторых отношениях, возможно, и превосходил его, и отношение к которому было бы просто необходимо прояснить, если ты всерьез занимаешься своим ремеслом. Они полагают, что их собственные попытки преодолеть западную метафизику автоматически дают им право игнорировать великие системы, созданные в других культурах. Они ничего не хотели бы слышать о существовании оригинальных, самостоятельно проложенных индийских путях, ведущих в современную эпоху; существуют даже индийский тип романтической иронии, индийский сюрреализм, индийский экуменизм, индийский деконструктивизм. Они желали бы только в тишине и покое разгрызывать свои домашние партии дискурса, накрепко запершись от всех. Все, что угодно, только не расширение разума на Восток! До тех пор, пока доминирует такое активное неприятие, не имеет смысла утруждать себя общением с предполагаемыми и действительными противниками. Бывает вполне достаточно назвать какое-нибудь имя, чтобы они отвратились и удалились. Пусть эти люди и дальше пребывают в плену зазнайства и наслаждаются счастьем, испытывая ни на чем не основанное чувство собственного превосходства. Не по-философски было бы мешать им в этом.

Чтобы отреагировать на Ваше замечание о том, что я занимаюсь интерпретацией учений «великих фигур», скажу: если обращаться к автобиографии и говорить о начале своей деятельности, мне следовало бы назвать прежде всего такие имена, как Адорно и Блох*, идеи которых я без остатка впитал во время своей учебы, хотя влияние их в моих работах прослеживается лишь опосредованно. Если подняться на более высокий уровень абстракции и посмотреть более широким взглядом, то я, вопреки всему, сохраняю связь с этими авторами, потому что никогда не прекращал интересоваться примиряющим импульсом в философии, который исходит от мессианского мышления. Кроме того, по-прежнему актуально начатое Блохом толкование политических и технологических грез, «снов наяву»; ведь, будучи диагностом времени, приходится интересоваться присущими массовой культуре ясновидческим менеджментом и политэкономией иллюзий — я все еще вижу в этом часть своей профессии.

Но поскольку философии примирения, в подлинном смысле слова, исходят из теологических предпосылок, которых я не разделяю, я поразмышлял над нетеологическими эквивалентами для этих понятий. В моей книге «Чуждость миру» («Weltfremdheit») можно видеть, как я пытаюсь заменить теологические мотивы Критической Теории** антро-

* Имеется в виду Эрнст Блох (1885–1977) — немецкий философ, социолог и публицист, неомарксист. Создатель «философии надежды» и «онтологии еще-не-бытия».

** Критическая Теория — название учения, развивавшегося Франкфуртской школой; Слотердаjk начинал свою деятельность, будучи ее последователем.

пологией отвращенности от мира. Несколько иным образом я пытался прогрызть себе путь сквозь учения Гуссерля и прочих фигур, принадлежащих к феноменологической традиции, и наконец с головой окунулся в творчество Фуко, о котором всё еще лишь немногие знают, какой прорыв и перелом знаменует собой его учение.

Замечание о романе про индийские приключения, который я, возможно, задолжал своей публике, было верным. Существует большая проблема — как представить и изложить такие вещи. Почти невозможно не исказить собственный опыт, не окарикатурить его, прибегнув к обычным формам, которыми мы располагаем, чтобы сообщать о переживаниях, испытанных в групповой динамике или в процессе медитации. Поэтому я полагаю, что было бы хорошо, переждав некоторое время, вернуться к этому комплексу и раскрыть его, используя средства современного романа, технику потока сознания и множественных перспектив — но, право же, лучше бы это, как было сказано, произошло сразу после 1980 года... Сейчас для этого чересчур поздно, потому что ветра, в каком-то отношении, переменились... Смыслы, которые надо было сформулировать тогда, сегодня развеялись. Дух времени изменился настолько, что можно говорить о начале новой эпохи. Тогда мы жили в плену иллюзии, что можно перестроить общество с помощью этики дружбы. Это было время наступательных мечтаний малых групп.

Что касается философии языка, то Вы, в принципе, правы. Я понимаю себя как человека, который функционирует в технических средствах коммуникации, то есть посредствующей среде второго порядка, если позволительно так выразиться. Стоит пораз-

мыслить над тем, что понятие «медиа» имеет два принципиально различных значения — что, впрочем, легче схватить в обыденном языке, чем теоретически. Есть медиа аппаратные, которые транслируют программы, и есть медиа личностные — читай, межличностные среды общения, то есть люди, способные проникаться, в той или иной степени, задачами эпохи и настроениями времени и транслировать их. Если свести два этих понятия «медиа» воедино* и обратить их к исполнению их подлинной роли, то можно будет заподозрить даже себя самого — а не есть ли ты только аппарат, всего лишь техническое транслирующее средство? Новейшая теория литературы и теория медиа говорят об авторе как о невротизированной пишущей машинке — и порой, в определенных ситуациях, это вполне соответствует моему собственному опыту. Я предпочел бы сравнивать себя с пианино, которое вдруг начинает играть. Этакое механическое пианино духа времени. Я легко могу проникнуться настроением — но довольно строго отбираю, чем именно мне проникаться.

С другой стороны, я также всегда готов — что хотел бы добавить, чтобы сейчас не укреплять привычное представление о себе как о человеке, которому все дается легко, — сполна платить за новый

* В оригинале игра слов, основанная на том, что слово «медиа» происходит от слова «среда», «окружающее, посредствующее пространство». В качестве такого «посредствующего звена» могут выступать и средства массовой коммуникации, и живые люди, формирующие общественное мнение.

обретенный опыт. Это бывало чаще, чем мне хотелось, — и порой доходило до крайних пределов. Сегодня уже невозможно представить, с каким энтузиазмом еще в конце 1970-х годов люди бросались, очертя голову, во всякие практические акции и в неформальные, негласно собирающиеся группы. Тогда было важно, глядя на лидера, постоянно чувствовать веяние мировой революции. Когда я поехал в Индию, я был как раз в таком состоянии. Я был перевозбужден критическим изучением идеологий, экзальтирован психологически и возбужден морально, как того и требовал дух эпохи; я был более или менее типичным адептом первого поколения Франкфуртской школы и альтернативной сцены 1970-х годов, участником того депрессивно-агрессивного комплекса, который тогда выступал под названием «левых». Но я знал, что Раджниш в Мюнхен не собирается, а раз уж я намеревался выяснить, как там с ним обстоят дела, пришлось отправляться в дорогу самому. Вопрос, не слишком ли далеко будет ехать за шесть или семь тысяч километров ради того, чтобы прочесть несколько брошюр и пару раз встретиться глазами, для меня не вставал ни на секунду. Я никогда не сомневался в том, что люди должны отправляться туда, где может быть написана следующая страница их жизни. В этом смысл мобильности. Путешествие решило многое в моей жизни, потому что оно произошло своевременно, именно в то время, когда это было нужно. В Индии была начата новая глава, я пережил радикальную перенастройку, воспринял импульсы, питаюсь которыми живу вплоть до сегодняшнего дня; лучше сказать — живу метаморфозами этих

импульсов, ведь побуждения того времени уже давно сделались анонимными, они осуществили несколько поворотов и развиваются в собственном, самостоятельном направлении.

Ясно одно: в Индии я получил импульс, последствия которого сказывались еще долго. Без алхимии, которая там имела место, невозможно даже помыслить, что мое писательство в начальный свой период смогло бы выбраться из староевропейской меланхолии и вырваться из сообщества немецких теоретиков-мазохистов. В моем писательстве, в особенности в книгах 1980-х годов, есть своего рода фоновое излучение, эхо того витального импульса. С тех пор я вещаю на частоте, которую не принимает немецкая университетская интеллигенция и которую лишь отчасти принимает доминирующая публицистика, зато вполне прилично ловит широкая публика. Когда увидела свет «Критика цинического разума», стало очевидно, что можно — спустя долгое время — привнести в философию другие, более светлые тона, не впадая при этом в простодушие и наивность. Потому-то в свое время многие из старых моих товарищей так и клокотали от гнева — в особенности братья и сестры Поврежденной Жизни*, которые на протяжении многих лет не прощали мне предательства правил ордена, а некоторые негодуют и поныне. Они ни за что на свете не хотят признать, что просвещение каким-то образом связано с прояснением общественного и

* Имеются в виду пессимистические философы, говорящие о ранах, которые наносит жизни современная цивилизация, — прежде всего последователи Франкфуртской школы.

индивидуального настроения*. Как уже было сказано, все это могло стать темой для романа и могло быть преподнесено в такой форме. Вероятно, лет через десять или двадцать снова будет возможно написать об этом. Тогда, благодаря какой-то предсознательной подпольной работе, эти субстанции, возможно, прояснятся настолько, что их снова можно будет выразить в языке. В данный момент, как представляется, такой перспективы нет. Лучшее, что я мог сказать a posteriori, мне, вероятно, удалось выразить в виде намеков в «Опыте на себе», где я, под тем впечатлением, которое произвели на меня вопросы Карлоса Оливейры**, слегка затронул эту тему.

Г.-Ю. Х.: Я хотел бы прояснить два понятия, которые Вы только что использовали, — «излучение» и «эхо». Позвольте мне — с Вашей помощью — еще раз более подробно прокомментировать представление о личностных медиа и об «Оно, которое пишет». Леви-Стросс как-то мимоходом сказал, что воспринимает себя как дверь, через которую входят мифы чужих культур. Таким образом, автор — и это обнаруживается у многих выдающихся писателей и философов — представляет собой канал, через который, когда он открыт, текут мысли. Я напому также об одном высказывании Витгенштейна — он заявил, что следует распрощаться с такой формулировкой, как «я мыслю», и вместо этого говорить

* В оригинале игра слов: «просвещение» (Aufklärung) и «прояснение» (Aufklaren).

** Карлос Оливейра (1921–1981) — португальский поэт и писатель, в диалоге с которым написана книга Слотер-дайка.

«это есть мысль», а мне, дескать, еще надо посмотреть, как к ней отнестись. Если случай тяжелый и опасный, то эта мысль «захватывает без остатка».

В одном романе, автор которого Ёко Тавада*, я нашел примечательную формулировку: «Меня учили в Германии: когда говоришь о себе, надо говорить Я». Это позволяет понять, насколько это са­мое Я есть культурная конвенция. Я читаю Вашу книгу как попытку прокомментировать свое рас­ставание с этим Я — до предела сосредоточенным, локально ограниченным и агрессивным. В беседе с Карлосом Оливейрой есть целый ряд формулировок — как Ваших, так и принадлежащих Вашему собеседнику, — которые подтверждают эти мысли. В Вашем диалоге с молодым испанским философом вырисовывается пространство, в котором могут вдруг всплыть такие формулы, как «кочевой зомби в эго-обществе» — таково было хлесткое выражение Оливейры — или «дизайнерский индивидуализм» — формулы, которыми Вы описываете новейший по­ворот в культуре повседневности.

Мне представляется, что такие формулиров­ки — в каком-то отношении дань деконструкции. Радикально ставится под сомнение субъект, при­вязанный к определенному региону: в этом находит свое выражение Ваш многолетний диалог с восточ­ными традициями. С другой стороны, эта позиция сближается с тенденциями западного теоретиче­ского авангарда — меж Лаканом и Луманом. Веро­ятно, в этом контексте и следует понимать Ваше

* Ёко Тавада (р. 1960) — японская и немецкая писательница, пишет на японском и немецком языках.

поначалу сбившее меня с толку замечание в «Опыте на себе» — Вы сказали, что чары Лакана для Вас померкли. Это высказывание вызывало бы только удивление, если бы Вы хотели выразить так действительное противостояние или даже разрыв с лакановской ревизией психоанализа, — ведь в известном отношении Вы продолжаете развивать основные идеи Лакана на философской почве и на почве теории культуры. Пожалуй, тут выражено только одно: в какой-то момент имена перестают быть важными. В Вашей книге встречаются такие обороты — вроде высказывания о «меблированном Ничто», в котором обитают современные люди, или о «ситуации точки Ноль» после исчезновения иллюзии субъекта — обороты, которые могли возникнуть под влиянием традиции Лакана.

П. С.: На мой взгляд, полемическая интенция при сравнении Лакана и Раджниша имеет иное значение. Я хотел подать своим интеллектуальным друзьям сигнал, что они не правы, всегда цитируя только одного из них и игнорируя другого. Ведь известно, каковы у нас правила игры: цитата из Лакана добавляет интеллектуального престижа, а цитата из Раджниша превращает в несносную нежелательную персону. Я хотел бы признаться, что меня уже давно интересуют скорее возможности сделаться персоной нон грата. В этом плане лучших учителей просто не сыскать. Я убежден, что оба прекрасно дополняют друг друга, потому что оба взялись за сходную работу, вот только Раджниш продвинулся значительно дальше, чем его европейский коллега. Впрочем, чтобы дополнить аналогию — и последователей Лакана тоже называли сатанин-

ской сектой. Короче говоря, я смотрю на обоих как на фигуры, которые взаимно проясняют друг друга. У обоих налицо синтез психоанализа, театральности и духовной провокации: таковы два верных способа стать несносными и нежелательными в будущем — и указать на это будущее. Я полагаю, мы должны мыслить экуменически даже и в том, что скандально. Если я возвышал индийского наставника за счет французского *maître absolu*, то это было признанием того, что моя благодарность ему — несмотря на неизбежные вопросы и расхождения — сильнее, чем благодарность Лакану, по отношению к которому я всегда был только читателем — и, больше того, — таким читателем, который часто расплачивался за чтение смешанными чувствами, поскольку я никогда не мог полностью отстраниться от некоторых отталкивающих компонентов в его стиле и в общем облике. У него есть такая черта — склонность к опошлению бессознательного, которая мне кажется проблематичной также и на теоретическом уровне. Чтобы между нами не возникало недоразумений, скажу: я купил свой экземпляр «*Ecrits*» в августе 1969 года в Париже. Я мог бы говорить о Лакане едва ли не одни только хвалебные слова, но мы живем ныне не в той культуре, которая хвалит. Кроме того, один автор хвалит другого лучше всего тем, что продолжает и развивает его мысли. Я разобрал в своей книге «Сферы I» лакановскую теорию зеркальной стадии и при этом предложил сформулировать эту теорему по-новому — на основе того, что мы ограничим чересчур высокую оценку воображаемого, которая типична для Венского психоанализа и его француз-

ских последователей, а вместо этого более обстоятельно подвергнем рефлексии психоакустические фундаментальные отношения. Я хотел побудить к тому, чтобы ставить на место стадии зеркала стадию сирен. Стадия зеркала — это, действительно, самый известный, но в то же время и самый слабый пункт в учении Лакана — именно потому нужно, если это только возможно, конструктивно переформулировать великий импульс, который содержит этот концепт.

Что касается учителя, который выступает как духовный наставник, то с приверженностью ему дело обстоит, в известном отношении, намного проще. И развитие недоверия к такому учителю следует более открытой логике. С самого начала видно, что ты самостоятельно решаешь, что тебя привлекает больше — разоблачать его и противостоять его чарам либо работать над выполнением того, что он предложит. Ты берешь на себя ответственность за свою интерпретацию — что так трудно дается западному интеллектуалу, принципиально возлагающему все свои подозрения исключительно на объект. Несмотря на свою оригинальность и на свой радикальный нонконформизм Ошо принадлежит к традиции метафизической критики Эго, которая существует на Востоке на протяжении тысячелетий. Достаточно вспомнить только буддистскую доктрину Атмана, Веданту, бесчисленные йогические и тантрические школы древнего времени, исламско-индуистский синкретизм в новейшей северо-индийской мистике, равно как и влиятельные фигуры индийской духовности в этом веке — такие, как Свами Йогананда, Мехер Баба, Махарши

Рамана, Шри Ауробиндо и Джидду Кришнамурти, — если называть только те имена, влияние которых достигло Запада. Вся индийская культура пропитана теориями, отрицающими Эго, — теориями, которые, можно сказать, только и ждали, чтобы появился какой-нибудь гений и скомбинировал их по-новому. Стало быть, глядя на то, что у нас на протяжении нескольких десятилетий относится к так называемому разрушению субъекта, можно сказать: европейцам в первую очередь надо преодолеть отставание.

О необходимости писать альтернативную историю революции

Г.-Ю. Х.: Тут я хотел бы повернуть ход наших размышлений к иному аспекту, а именно — к рассмотрению вопроса о том, возможны ли еще в современном мире социальные и духовные революции. В этом контексте можно было бы перечитать Лакана, например, начиная с его формулировки, что Я — душевная болезнь Запада. Это был совершенно революционный тон — тон культурной революции. Если принимать этот тезис всерьез и понимать, что Лакан хочет найти выход в своего рода буддизм, тогда прежде всего его ранние произведения оказываются значимым шагом за пределы идеалистической и субъективистской традиции. Представляется, прежде следует разрушить повседневное Я в его самовластье — и лишь затем откроется свободный доступ к не связанному с Я способу функ-

ционирования психического. В этом контексте мне кажется интересным Ваше понятие *стадии сирен*, напоминающее о новой интерпретации «Одиссеи», которую дал Мишель Серр*. Я предлагаю Вам уточнить, что именно вызвало Ваше стремление теснее увязывать философию с перипетиями политических, и того более — технических революций. Вы сказали, что Ваша амбиция заключается в том, чтобы разработать нечто вроде постмарксистской теории революции. Вы говорите о крахе формы мира, который происходит в наше время. Вопрос остается прежним: революция, как Вы ее интерпретируете, — то ли это, что подразумевается под данным понятием в политической и эстетической традиции эпохи модерна? Одна из Ваших прежних книг носит название «Мировая революция души» — объемистая двухтомная книга о гносисе — для чтения и для обстоятельной работы над ней, вышедшая в 1991 году, с вводным эссе, авторы которого — Томас Махо** и Вы; в нем Вы — видимо, для того, чтобы удивить своих прежних читателей, — разбираете обстоятельный тезис из области философии религии. В этом тексте, присоединяясь к тезисам раннего Ханса Йонаса***, Вы заявляете, что метафизическая революция гносиса и раннего христианства

* Мишель Серр (р. 1930) — французский философ и писатель.

** Томас Махо (р. 1952) — австрийский культуролог и писатель.

*** Ханс Йонас (1903–1993) — немецкий и американский философ-экзистенциалист.

была своего рода побегом из античной тюрьмы мира, и показываете, какое влияние оказал этот прорыв в истории идей.

Вы прочерчиваете сквозные линии — и доводите их до современных мессианских леваков и до сегодняшних альтернативных культур. Как, после такого расширительного толкования понятий, можно связывать между собой политические, культурные, эстетические, экологические революции? Должны ли мы видеть в этих феноменах лишь частные аспекты всеохватного революционного процесса?

П. С.: Во-первых, надо начать с выяснения того, как дело дошло до появления столь узкого понятия революции в его современном политическом и социально-экономическом смысле. Здесь мы вправе оставить в стороне предысторию понятия *revolutio*, которое пришло из астрономии, где оно описывало перемещения небесных тел. Со времен Французской революции мы понимаем под революцией переворот в сфере властных отношений в обществе, производимый в интересах среднего слоя, который чувствует себя достаточно сильным для того, чтобы после насильственного удаления прежних властителей самостоятельно контролировать власть. Этот относительно небольшой численно средний слой работает поначалу с характерной риторической стратегией: он выступает, непосредственно и без обиняков, в роли человечества и презентует себя как часть, представляющую целое. Таким образом, он воплощает реально существующий парадокс «универсальной партии» — «универсальной части». Здесь уже должна была бы приняться за

дело классическая критика идеологии, используя аргументы, которые легко можно представить себе в такой ситуации. Она могла бы оттолкнуться от псевдоуниверсальности буржуазии, равно как и от псевдоинклюзивности буржуазного общества. Пока продолжает существовать противоречие между инклюзивной риторикой и эксклюзивной политикой, революционный часовой механизм заводится сам собой. С тех пор изначальный политический сценарий — занятие властных позиций и центральных положений <в обществе> теми, кто до сих пор был бессилен и отвержен, — воспроизводится снова и снова, причем разыгрывают эту пьесу всевозможные актеры — все без исключения. Это означает, что все группы и классы общества стремятся стать средним слоем. Следовательно, насквозь революционизированное общество теперь состоит из одной только середины. Верно и обратное: там, где есть одна только середина, время революций миновало — и в этом смысле, возможно, даже осталась в прошлом и политическая история вообще. Середина — это место, по отношению к которому нет ничего крайнего и запредельного. Все стремятся к тому месту, откуда ничего не исходит и не движется дальше.

Высокодуховнейший и умнейший христианский исследователь, занимавшийся теорией революций, Ойген Розеншток-Хюсси уже около 1930 года интерпретировал серию европейских революций — под предельно идеалистическим, точнее, теологическим знаком — как движение, устремленное к середине. В освобождающемся обществе, говорит он, все группы, или «сословия» — от высшего дворянства до пролетариата — имели свой «звездный час», в ко-

торый они обладали политической силой и продолжали писать историю свободы. Следовательно, лишь после того, как все «сословия» и коллективы сыграют свою роль на исторической арене, лишь после того, как все они поратуют за свои ценности и утверждают их, лишь после того, как все они сами конституируют себя в ходе успешного восстания и испытают гордость, сделавшись компетентным деятелем истории и политическим субъектом; лишь после того, как все классы и группы познают страсть выступления на политической сцене и торжество становления самими собой — лишь тогда, и ни на миг раньше, цикл революций мог бы завершиться. Ну, Розеншток и в самом деле полагал, что с русской революцией — якобы пролетарской и, тем самым, последней — подлинная духовная всемирная история дошла до самой основы и что Царство Божье среди людей близко к осуществлению — правда, в атеистическом инкогнито, без упоминания имени Бога, но — все же.

Можно спокойно считать эту конструкцию тем, что она собой представляет, — сказкой высшего порядка, вроде той, которые раньше так любили рассказывать теологи. Но даже если бы это была правда, именно теологи могли бы почувствовать, хотя и смутно, что революции, совершаемые людьми, — дело особенное. Ведь в самом понятии звучит некоторый ряд обертонов, который указывает на религиозную традицию и отсылает к ней. Если мы приглядимся, то обнаружим, что грамматика понятия революции указывает на его семейное сходство с понятием конверсии, то есть обращения, — в особенности в том значении, которое придал этому

выражению Августина. Обращение в веру — если понимать его радикально — есть нечто такое, чего человек не может осуществить сам по себе, по своей воле, — к нему может побудить его только милость Божья. По крайней мере, так это понимают ортодоксы.

Соответственно, обращение в веру — это термин, который не входит в грамматику, описывающую <активные, самопроизвольные> действия. Скорее, его следовало бы мыслить как «событие», <которое происходит, но не делается>. Если теперь провести аналогию с феноменом революции, то и она не есть что-то такое, что люди могли бы делать по собственному произволу, — но она должна быть чем-то таким, что происходит с людьми, случается с ними. Онтологический революционер Хайдеггер указал на это, предложив понятие *Kein*, означающее и «обращение», и «жизненный поворот», — и все более и более отдалялся, отмежевываясь, от концепции революции, которая делается или которую следует сделать, — в особенности после его скверного опыта с «национальной революцией» 1933 года, которой он — по его уверениям — был захвачен без остатка. Если речь идет о том, чтобы толковать великие повороты, после которых открывается по-новому смысл бытия в целом, требуется концепция движения, которая будет более мощной, чем современное понятие революции, основывающееся на конвенциях. Я вижу в выражении «жизненный поворот-обращение» модернизацию августиновской идеи обращения — в ее связи с актуализацией платоновского мотива обращения, которое мы знаем из аналогии с пещерой.

Благодаря расширенному понятию революции как обращения, как поворота в жизни, как поворота в развитии мира, как конвертации всех текстов мы *volens nolens* заходим на территорию Августина и *eo ipso* в горячую зону христианской теологии истории. Она все еще небесполезна для исправления наивности бесхитростно-современных концепций революционного действия — пусть даже в остальном и неприемлема для людей, которые хотят быть людьми от мира сего. Согласно концепции Августина, процесс революционного переворота был запущен благодаря тому, что Бог вочеловечился. Если так, то революция Бога, пожалуй, произошла для нас две тысячи лет тому назад — она состояла в том, что радикально трансцендентный, радикально потусторонний Бог решил больше, чем доньше, вмешиваться в дела мира и присутствовать в нем.

На этом фоне всемирная история предстает как история контрреволюций человека, направленных против революции Бога. Аналогичное положение дел можно констатировать и при взгляде на Восток: там история могла бы интерпретироваться как контрреволюция человека, плененного бытием, направленная против революции Ничто, которую осуществил буддизм. Если я сегодня склонен столь широко толковать понятие революции, то это, пожалуй, потому, что проводившиеся мною на протяжении последнего десятилетия штудии в области истории религий побудили меня весьма широко толковать понятие «современность». Авторов, которым всего-навсего две тысячи лет, я еще воспринимаю как своих современников, а современник — это человек, у которого не было достаточного времени,

чтобы обрести незыблемый авторитет. Если смотреть таким образом, надо воспринимать величайших мыслителей в истории как коллег, а не как авторитетные фигуры. Это — наверняка профессиональная деформация исторического сознания, но я уже не могу иначе. Если, благодаря занятиям историей религий, этнологией и другими дисциплинами, относящимися к области истории культуры, привыкнешь мыслить в больших временных пространствах, то понятие революции кажется чересчур узким — у него слишком малый размах, чтобы охватить такие переломы в экологии духа, какими было возникновение великих религий.

Поэтому в «Опыте на себе» я предлагаю изменить подход к историографии революций и начинать с метакосмической революции в образе мысли, произошедшей в «осевое время». Суть дела — в том, чтобы показать, как люди утратили почтение к бытию и как они научились тем желаниям, которые уводят в сферу техники. Впрочем, можно пойти еще дальше и прямо определить технику как восстание против природы — причем техника обозначала бы такое происходящее, истоки которого уходят в прошлое вплоть до очень древних ступеней эволюции. Но на данный момент будет достаточно остановиться на метакосмическом переломе, отрезке, то есть на возникновении идеалистического дуализма и на протесте против апокалиптики существующего мира. Ступени гносиса, о которых Томас Махо и я опубликовали исследования в начале 1990-х годов, вписываются в этот контекст. Поэтому мы выпустили нашу книгу под двусмысленным и ироничным названием «Мировая революция души». В ней

содержались нечто вроде метафизической дедукции «принципа левизны», а также иронично описанная далекая предыстория Франкфуртской школы — в виде тонкой и причудливо-замысловатой линии, идущей от Александрии к Институту социальных исследований и вплоть до аудитории VI университета Иоганна Вольфганга Гете. Мне нет нужды объяснять, почему выявление таких связей вызвало весьма сдержанное ликование у тех, кого это касалось непосредственно, равно как и у склонных к конвенциям левых вообще.

Похвала преувеличению

Г.-Ю. Х.: Вы говорите в книге «Опыт на себе» о том, что революция может происходить и как повторение собственного рождения — на какой-то другой сцене. Вдобавок Вы напоминаете об описанном у Платона перевороте в душе, благодаря которому она «освобождается от заблуждений». Все это, как представляется, тяжеловесные и несподручные понятия, глубоко укорененные в терапии и в истории идей. А между тем у меня, как и у многих читателей Ваших произведений, возникло впечатление, что в Вашем образе письма преобладают ироническая надломленность и сатирические колкости, местами даже известный цинизм. Нет ли в этом какого-то пафоса или завуалированного идеализма? Другими словами, не было ли у Вас какого-то тайного прозрения, которое Вы — неважно, по каким причинам, — не хотели выставлять напоказ в неприкрытом и незащищенном виде?

П. С.: По этому поводу я хочу сказать две вещи. Первое: пафос у меня есть, я умею петь и лирические песни — бывает, даже и прямо посреди логического аргумента, который привожу. В большинстве моих книг можно найти места, где есть бельканто; то там, то здесь встречаются островки лиризма и изящные пассажи, если можно так выразиться. Второе: я использую пафосные средства экономно. Даже те немногие лиризмы, которые я себе позволил, привели к нехорошим результатам, кое-чему меня научившим. В нашей стране есть фундаментальная склонность — нападать на те места, которые автор не защитил надлежащим образом, и считать допустившего такое автора скомпрометированным. Часто полагают, что автор опровергнут, если его застали врасплох на чересчур прекраснодушных формулировках. Сам я определяю, допустимы пафосные обороты или нет, глядя на контекст. Если он соответствует, я такие обороты допускаю — правда, лишь в тех условиях, которые хорошо просматриваются и которые поддаются контролю в литературном плане. Я никогда не зайду так далеко, как Эрнст Блох, который в немецкой литературе XX века стоит особняком — как мастер пафоса. Возвышенный тон в философской прозе — это искусственный прием, используемый, чтобы пометить средствами языка подлинное человеческое существование на фоне великих обстоятельств — это не имеет ничего общего с мессианскими порывами и универсалистскими самонадеянными дерзостями. В остальном ирония делает свое дело — позволяет управляться с тяжеловесными, неудобными понятиями. Что же касается так называемой провидческой составляю-

щей философской работы, то это — совсем другое. Я отнюдь не идеалист, но еще меньше — циник, во всяком случае, *ad hoc*. Я избегаю этих двух вариантов благодаря простому соображению. Я определяю философа следующим образом: это — тот, кто не может сопротивляться умственным прозрениям, проникающим в суть больших взаимосвязей. Этого вполне достаточно, чтобы найти замену идеализму. Мне кажется, что все записные идеалисты, неоплатоники или мыслители отчетливо холистического типа скопом впали в иллюзию, что к проблемам, которые даны им для осмысления, непременно следует присовокуплять собственную взволнованность и персональную добрую волю. Мне кажется странной такая иллюзия — или, лучше сказать, такое набивание себе цены; мне чего-то недостает, чтобы действительно понять подобное. Я, скорее, склоняюсь к концепции, что люди — это существа, которые, едва они начинают думать, тут же становятся своего рода заложниками великих тем. Стоит нам привести в действие свой ум, как мы тут же чувствуем, что оказываемся в плену проблем, которые куда-то нас влекут. Ницше в одном из писем к Овербеку* написал по этому поводу, что его судьба — быть распятым на колесе проблем**. Я думаю, это четкая и ясная формулировка.

* Франц Овербек (1837–1905) — немецкий протестантский теолог.

** Непереводаемая игра слов, намекающая на распространенную в прошлые века в Европе казнь колесованием, когда казнимому ломали позвоночник и привязывали к ободу колеса так, что ноги смыкались с головой; своего рода распятие на колесе.

Возникает вопрос, как нам следует вести себя с проблемами, в плену которых мы оказываемся. Полагаю, это уже слишком — еще и любить того, кто захватил тебя в плен. Вовлекаясь в дискуссию о том, какой должна быть политическая философия для мира, в котором наступил постимперский период, или занявшись разработкой новой версии исторической антропологии, я и без того чувствую, что уже сам не свой и себе не принадлежу. Было бы чересчур требовать от меня, чтобы я прикидывался, будто радуюсь появлению у меня подобных проблем. Философия сегодня — это искусство иметь дело со сверхкомплексами <проблем>. Это — задача атлетическая, что в некотором смысле предполагает наличие выносливого характера. Так что нет необходимости еще и выступать в роли провидца и заказывать себе добавочную порцию идеализма. Вполне достаточно способности решать большие вопросы. На мой взгляд, будет довольно, если человек, оказавшийся всецело во власти больших тем, не умея сопротивляться им, станет вести себя более или менее достойно, внося тем самым собственный вклад в дело борьбы против идиотизации своего Я.

Проблемы, которые соблазняют нас сегодня и увлекают за собой, превращая в заложников, являются, как уже было сказано, очень масштабными, неотложными, пугающими и комплексными. При этом речь идет о том, чтобы выколупать людей из их малогабаритной структуры желаний и фантазий, из региональной и национальной определенности их идентичности — извлечь их из скорлупы независимо от того, желают они этого или нет. Фор-

мы души буржуазии и мелкой буржуазии в Первом мире* сегодня переформатированы в соответствии с современными требованиями. Мы подверглись перечеканке — ранее мы были ориентированы на гуманистическо-националистический горизонт мира, теперь — на экологическо-глобальный. Мы вовлеклись в образовательные процессы, которые впутывают нас в синхронный мир капитала, глобального оборота товаров и информации, то есть в то, что называют мировой экономикой. Вовсе не потому, что мы стремимся быть идеалистами, а потому, что мы желаем стать реалистами, мы ищем такие формы мышления и поведения, которые помогут нам обрести способность к обращению в сегодняшнем глобальном мире — способность к движению и общению.

Для понимания этого уместна аналогия с античностью: подобным же образом Платон, основывая Академию, своевременно уловил зарождающийся спрос на новый тип человека, который должен быть востребован в большом мире эллинистической культуры, только-только начинающей заявлять о себе. Его идеализм был педагогическим реализмом. Благоприятная конъюнктура — <то есть спрос на новый тип человека> — сложилась полностью благодаря возникновению македонской империи поколение спустя после основания Академии. Пробыл час, в который потребовалась мегалопсихическая** структура личности. Разумеется, на рынке воспитания тут же появились и предложения

* То есть в развитых странах.

** То есть тяготеющая к мании величия.

конкурентов — перипатетиков, скептиков, стоиков, эпикурейцев. Мы знаем, что на античном рынке образования утвердились и возобладали не платоники, а стоики. В античном соревновании идей были запущены в ход тренинговые программы, способные формировать такие души, которые могли оказаться востребованными в новом горизонте — в горизонте ойкумены и империи — и которые могли им соответствовать. Нельзя забывать, что античная философия была ментальным *work-out** — Пьер Адо** это убедительно продемонстрировал. Логические формы выполняли в ней функции спортивных тренажеров. Сегодня мы переживаем такой момент, когда социальная эволюция снова требует от нас реформатирования, — она требует предпринять новое усилие, чтобы обеспечить способность к общению со всеми возможными силами, какие только существуют в огромном глобализированном пространстве. Философия сегодня — это *super-work-out* для коммуникативных энергий, которые подключаются по всему миру. В этом уже заложена столь напряженная прагматическая программа, что я не вижу никакого применения для идеализма.

Г.-Ю. Х.: Я хотел бы еще поразмышлять над тремя выражениями — озарение-откровение, пафос, познание. Начнем с озарения. Вероятно, нам придется мыслить, используя озарения, если мы во-

* Силовая тренировка (англ.).

** Пьер Адо (1922–2010) — французский филолог и философ, историк, переводчик и комментатор античной литературы.

обще хотим мыслить. Я имею в виду, например, буддистскую этику с ее требованием всегда ориентироваться на лучший мир, даже если живешь в испорченном окружении. Подобное же замечание я хотел бы сделать по поводу Вашей установки относительно пафоса. Разве мышление, которое пытается быть аутентичным, не является всегда с необходимостью пафосным? Разве пафос — не свойство познания? Быть может, это только в нашем университетском производстве, в нашей индустрии культуры он выродился, превратившись в симптом иррациональности или наивности? Возьмите такого писателя, как Ханс Хенни Янн*, литературное творчество которого было бы немыслимо без пафоса. Или вспомните, что Ролан Барт сказал о Жюле Мишле**: введенный им способ историографии является собой «словесный эксцесс». Вспомните о том, что Рансьер*** в недавно вышедшей работе называет «поэтикой знания»: разве не надо, в таком случае, исходить из того, что мышление, если оно еще хочет быть состоятельным в мире, должно *per se* впадать в преувеличение? Впадать в преувеличение в том, что открывается благодаря созерцанию, или патетическому, или поэтическому? Не оказывается ли, следовательно, мышление как таковое всегда

* Ханс Хенни Янн (1894–1959) — немецкий прозаик и драматург, эссеист, теоретик искусства, литературный критик, специалист в области музыки.

** Жюль Мишле (1798–1874) — французский историк и публицист, представитель романтической историографии, автор термина «Ренессанс».

*** Жак Рансьер (р. 1940) — французский философ.

уже транс-мышлением, <то есть мышлением, выходящим за устоявшиеся границы> — транс-рациональным, транс-субъективным, транс-рутинным, и в иных направлениях тоже?

П. С.: Ну, в этом-то смысле я тоже буду изобличен как сторонник патетики. Вся моя работа движется именно в таких транс-измерениях: я постоянно странствую между предметными областями, языками, аспектами. Можно было понимать это как литературную материализацию расширительного толкования просвещения. Кроме того, во многих моих текстах, пожалуй, наличествует упомянутый экзистенциалистский фактор — я чуть было не использовал сейчас старую формулу 68-го года* — «наука от первого лица». Но <удержался, поскольку> это неверно — требовать выдвигения Я-формы на первый план. Я впечатлен той критикой, которой Ойген Розеншток-Хюсси подверг александринскую школьную грамматику, отводившую Я-форме глагола место «первого лица» в ряду спряжений, — манера, которая утвердилась и принята вплоть до сегодняшнего дня. Розеншток-Хюсси счел это прямотаки грехопадением лингвистики, а также грехопадением философии, потому что истинное и действительное «первое лицо» глагола — это, естественно, апеллятив, форма обращения <к Другому>**. Все

* То есть времен интеллектуального бунтарства в Европе.

** Имеется в виду, что спряжение глаголов — я иду, ты идешь и так далее — на первое место ставит Я; исторически же такого быть не могло, поскольку изначально, посредством первых глаголов, человек обращался к Ты <то есть к Другому>, а не сообщал о Я. Первоначально глаголы и речь

прочее может быть только производным, вторичным, может только следовать за этим. Несумасшедшее Я возникает только тогда, когда к нему предварительно является некто, надлежащим образом говорящий ему Ты. В силу этого каждая форма мышления, которая признает, что это бытие-в-ответ-на взывание-кем-то-внешним было изначально, первичным, представляет собой патетическую форму мышления*. Если смотреть под этим углом, я полностью соглашусь с апологией пафоса.

Однако то, на что Вы намекаете, употребляя понятие «преувеличение», представляется мне еще более важным. Это выражение мне нравится, потому что оно сводит трансценденцию к преувели-

вообще указывали не на что-то внутреннее, присущее Я, а на что-то во внешнем мире, привлекая к этому внимание Ты. Человек при помощи речи что-то сообщал Другому и указывал на что-то Другому, поэтому первым в ряду спряжения должно стоять не Я, а Ты (вначале ты идешь, и лишь затем я иду).

* Эта сложная мысль, выраженная с помощью труднопереводимой на русский язык игры слов, заключается в следующем: пафос предполагает, что к нам что-то взывает, что мы должны отвечать на какие-то призывы и вызовы, забывая при этом о себе. В силу этого теория языка, которая говорит, что вначале люди говорили «ты», а затем уже стали говорить «я», вполне соответствует представлениям о пафосе. Иными словами, общество, в котором все употребляют выражения, начинающиеся со слова Я, эгоистично. Общество с высокими ценностями и идеалами начинает свои предложения со слова Ты (как Кант свой патетический категорический императив).

чению. Оно сигнализирует, что риторика восстанавливает свои права по отношению к философии. Прежде всего оно противоречит биологическому позитивизму, который описывает все феномены культуры и жизни всегда только с точки зрения приспособления. Обезьяна приспособляется к саванне, художник приспособляется ко вкусу публики, орфография приспособляется к употреблению языка. А что, если все эти дискурсы приспособления — только продукты оптического обмана, проекции чувства жизни чиновника, отвечающего за эволюцию? Ведь истина, скорее, заключается в том, что жизнь в основе своей есть избыточная реакция, экспедиция в нечто, не соразмерное обстоятельствам, оргия своеволия. Человек — это *rag excellence* существо, склонное к избыточной реакции, к сверхреакции. Создавать искусство — значит сверхреагировать, мыслить — значит сверхреагировать, жениться — значит сверхреагировать. Все определяющие человеческие деятельности — это преувеличения. Уже прямохождение было гиперболой, которую никогда не объяснить биологическими преимуществами. Это с самого начала — переход в безумное, запредельно высокая ставка в игре. Каждое слово человека — это выстрел в Бескрайнее. Прежние антропологии видели это много яснее и проповедовали меру и сдержанность именно потому, что сознавали — в человеческом поведении сплошь и рядом имеют место преувеличение и чрезмерность. Нужно заменить заскорузлые концепты типа теории «коммуникативных компетенций» на теорию взаимосовместимых чрезмерностей.

В остальном ирония — это избыточная реакция на длительное обременение фактофиксирующими* утверждениями.

Только на этом уровне разговор о коммуникации, вероятно, сможет обрести остроту и вызвать живой интерес. В своих Франкфуртских лекциях о поэтике «Родиться на свет — прийти к языку» («Zur Welt kommen — Zur Sprache kommen») — это было в 1988 году — я использовал образ «автора-татуировки». Я сказал, что автор — это безумный слог, часть слова, которая ищет других слогов, чтобы вместе с ними составить целое слово и найти место в смысловой цепочке. Из этого — словно само собой — получается, что следует отказаться от стратегий, центрированных на субъекте, если не хочешь остаться односложным и страдающим аутизмом.

Европа и ее монополия на печаль

Г.-Ю. Х.: Позвольте мне распространить наши размышления на сферу политики. Главная тема, о которой я хочу поговорить, — это Европа. Вы цитируете Альбера Камю, который после окончания Второй мировой войны заметил: «Тайна Европы в том, что она больше не любит жизнь». Вероятно, как это сказано у Вас, некоторые сегодняшние европей-

* Термин, введенный в оборот Венским кружком неопозитивистов. Они полагали, что все предложения, описывающие научный опыт, должны быть сведены к фактофиксирующим по форме: «Субъект А в момент времени Т в месте Р наблюдал событие В».

цы находят в комментариях индийского мистика Ошо к книге Ницше «Так говорил Заратустра» побуждение к созданию новой «религии любви к жизни». Я спрашиваю: как ее можно было бы представить себе — новую религию любви к жизни?

П. С.: Я действительно сказал такое? Тогда, будем надеяться, это имеет какой-то более глубокий смысл. Ведь если принимать формулировку по номинальной ее стоимости, то это — тавтология. В любом случае, «любви к жизни» будет достаточно, добавление «религия» излишне. Сама эта формулировка — скрытая цитата, как Вы знаете, я имею в виду подзаголовок книги Ханса Петера Дюрра* «Седна» — книги, которая сочетает критическое исследование в области философии культуры с метафизическим пессимизмом; это значительная работа. Говоря откровенно, «религия любви к жизни» может быть только рекламным слоганом. Почему я повел об этом речь? Такой оборот обретает какой-то смысл, вероятно, только с учетом того, что религии как теории и произведения искусства в течение XX века превратились в предметы торговли и в служебные, карьерные достижения, в нечто вспомогательное — и, как таковым, им пришлось включиться в общие рыночные отношения. Теологии нужно сравнивать с проспектами издательств. Прозрения Адорно относительно влияния товарной формы на производство искусства верны, если присмотреться, и применительно к религии, и применительно к морализму. Все эти возвышенно-духовные феномены сегодня — как и всегда, начиная с незапамятных

* Ханс Петер Дюрр (р. 1943) — немецкий антрополог.

времен — выступают в первую очередь как предприятия; вопрос лишь в том, это предприятия-монополисты или предприятия-конкуренты; монополюсно господствуют на рынке их продукты или ведут между собой конкурентную борьбу. Обнаружение того, что в таких вещах существует конкуренция, все еще шокирует. Мы употребили весь XX век на то, чтобы привыкнуть к мысли, что эти сферы, до сих пор считавшиеся трансцендентными и автономными, проникнуты тем, что Карл Маннгейм в свое время подрывным образом назвал «влиянием конкуренции в области духовного». Современный анализ средств массовой информации ясно показывает: рынок моралей и рынок картин мира следует исследовать так же хладнокровно, как уже давно исследуют рынок произведений искусства. И религии эпохи модерна надлежит рассматривать как продукты, призванные удовлетворять какие-то потребности клиентов. Теперь скажем еще одно: религии, пока они доминируют монополюсно, не имеют привычки преподносить себя как сферы услуг. Поэтому им трудно дается умение предлагать себя на рынке, они не умеют сравнивать себя с другими. Они обосновывают свою необходимость, указывая на нечто высшее, а не ссылаясь на удовлетворяемые потребности: в этом заключается их сходство с книгами издательства «Зуркамп» (Suhrkamp). Однако там, где кто-то резко и недвусмысленно отвергает саму возможность проверки пригодности его учения рынком, возникает обоснованное подозрение в том, что перед нами инертный, ленивый монополист, который хотел бы таким образом хитро уклониться от оценки эффективности и привле-

кательности его учения теми инстанциями, которые ему неподвластны.

Тезис Камю указывает на взаимосвязи такого рода. Что же это значит: «Тайна Европы в том, что она больше не любит жизнь»? Начнем с того, что это высказывание есть не что иное, как парафраз гневных слов Жоржа Клемансо о немецком характере, который якобы не любит жизнь. Воинственный француз резюмировал в этом высказывании все свое удивление немецкой культурой и немецким бескультурьем и тем самым морально сослал своих неприятных беспокойных соседей на периферию семьи человечества. Он как бы обвинил немцев в том, что касается психологии народов, врагами рода человеческого. Отнеся слова Клемансо ко всем европейцам вообще, Камю дал понять, что противоположность между Францией и Германией в этом плане уже стала незаметной. Поэтому тезис Камю, на мой взгляд, представляет собой ключевую формулу послевоенного времени: она призвана примирить немцев и французов в общей для них мрачной атмосфере. Она подводит итог эпохи, в которую европейцы во имя напыщенных абстракций рвали друг друга на куски. Но Камю говорит не только об этой «эпохе крайностей», как называли XX век. Он имеет в виду европейский континуум, который уходит в прошлое значительно дальше. Он констатирует, что европейцы изгоняли радость из мира и откладывали ее на какое-то туманное Потом, на Потустороннее, или Конечное Время. Эта цитата — которую я частенько привожу, потому что она представляет собой достаточно сильное преувеличение, чтобы быть истинной, — выража-

ет открытие, суть которого сформулировал Ницше. Согласно его диагнозу, европейские христиане благодаря тысячелетней практике откладывания жизни утратили способность всеобъемлюще принимать и одобрять мир и существование в нем. В силу этого они — по-прежнему будем использовать терминологию Ницше — являются *декадентами* или, выражаясь на языке политэкономии, монополистами. *Декаданс* — не следует забывать об этом — всего лишь иное название жизненных условий под защитой монополии. Типичный *декадент* получает финансовую поддержку — льготы, дотации и пособия — и живет в нише, где нет конкуренции. Ведь для добра нет альтернативы, не правда ли? Это значит, что его невозможно сравнивать ни с чем. Оно избавлено от сравнений.

Без сомнения, решающее интуитивное прозрение Ницше состояло в том, что он увидел — вначале у Платона, затем у Павла, у Католической церкви и, далее, у просветителей — осознанный путь удобного отступления к добру, поставленному вне конкуренции. Он проследил до конца все безумие морализаторства, которое ведет к одержимости добром в чистом виде и мечтает о том, что можно будет установить на него монополию и, таким образом, предписать однозначный выбор, преодолев непреодолимую в реальности и в логике биполярность добра и зла. В основе вся европейская метафизика была горячечной фантазией (*delirium*) монополистов. В глазах Ницше морализирующие метафизики подобны терпящим кораблекрушение, которые полагают, что имеют право ставить морю условия.

Больше того: они решают осушить море, пока гибнут. Классическое выражение этот мотив находит в Апокалипсисе Иоанна, где в одном из ключевых мест говорится, что после возвращения Мессии и моря тоже больше не будет. Морально-демоническая, одержимая добром позиция возникает вместе с античным идеализмом и с пророками, она продолжает жить в христианских мутациях, она продолжает существовать у современных филантропов, у социал-демократов XIX века, у немецкой Имперской почты, у Красного Креста, у советской психиатрии, у ранней Критической Теории — одним словом, у всех тех, кто полагал, что их собственное бытие-добрым-и-разумным служит оправданием для их положения монополистов.

Итак, можно было бы сказать: достижение Ницше состоит в возвращении в культуру идеи соревнования и *eo ipso* в восстановлении понимания того, что добро и зло — это полюса; можно также сказать — в восстановлении понимания многовалентности моральных ситуаций (*Sachverhalte*). Этот импульс можно выразить в вопросе: «Как европейцы придут к какому-то пятому Евангелию?» В одном из писем к издателю Ницше описал свое произведение «Так говорил Заратустра» именно таким — необычным — выражением. По моему мнению, эта формулировка справедлива, если прочесть ее как сигнал к началу эпохи соревнования Евангелий: то, что ранее могло считаться Благой Вестью, теперь может сообщаться только в борьбе, в соревновании и споре между Благими Вестями. Не будем забывать, что все общества сами устанавливают

себе климат, коммуницируя относительно своих надежд и обетов, — но лишь современный мир ясно увидел и признал, что неприемлема никакая монокультура Доброй Вести, <одного-единственного Священного Писания> — ни христианская, ни народолюбивая (völkisch), ни социалистическая, ни либерально-капиталистическая.

Если «четыре» было числом монополиста, то «пять» — это число свободного ума, точнее: предпринимателя, продвигающего свое собственное убеждение, — то есть художника. Определено и то, ради чего написан «Заратустра»: Ницше ратует за тип человека, который и в делах смысла тоже связывает себя с древнегреческим ключевым настроением — с состязательностью, с настроенностью на борьбу-агон, с радостью померяться силами. Он восхваляет различие, которое открыто демонстрирует себя, он практикует щедрость, которая заключается в том, чтобы свободно и мужественно заявлять о себе. Не следует заблуждаться из-за того, что у Ницше реклама еще выдается за пророческое возвещение истины. Скорее, у него можно научиться, оглядываясь в прошлое, видеть, что так называемое возвещение истины всегда было не чем иным, как рекламой монополиста.

Г.-Ю. Х.: Это звучит так, будто Вы хотите сказать: только состязание форм жизни есть то, что могло бы омолодить нас, европейцев.

П. С.: Во всяком случае, оно разрушит корпорацию депрессивных. Бесчисленное множество европейцев в 1914 году затянуло и накрыло с головой основное течение, из которого, если вдуматься, они

начинают выныривать только сейчас, в конце века. Последовательности событий, произошедших в 1914–1918 и в 1939–1945 годах, обозначают как Первую и Вторую мировые войны — так, будто эти числа есть номера двух сейфовых ячеек, в которых хранятся категориально различающиеся множества событий. На самом деле оба ряда чисел образуют одну и ту же последовательность — тридцатиоднолетнюю войну, густая тень которой отбрасывается вплоть до 1990 года. Эти сообщающиеся сосуды насилия, безумия, жажды мести и травм пронизывают все столетие до самого его конца. Они проходят через несколько поколений и вызывают сложные процессы, определяемые психической наследственностью. Следует принять во внимание, что в социально-психологическом плане послевоенные времена длятся дольше, чем сами войны. XX век надо называть укороченным веком, который, если определять «содержательно», длился с 1917 по 1991 годы — столько, сколько длился советский эксперимент. Это неплохо было бы не упускать из вида. Но в укороченном веке люди и стареют быстрее, чем обычно, если они — как то было с европейцами, и в частности с немцами, а того более — с жителями Восточной Европы, но всего сильнее — с русскими, — пережили последовательность четырех потерянных поколений.

Г.-Ю. Х.: А сами Вы нашли альтернативу? Есть средства от впадения в старчество?

П. С.: Возможно, я нашел индивидуальный рецепт. Я родился в 1947 году — типичная послевоенная поросль. Я дышал послевоенным воздухом в

нашей стране — до того момента, пока благодаря первым путешествиям не обрел счастье открыть для себя другую атмосферу. Это не другие страны, с которыми можно познакомиться, путешествуя, — это другие состояния свободы. В 1960-е годы это началось с итальянской свободы, затем к ней добавилась провансальская свобода, наконец, североамериканская. Благодаря тому, что я дышал нужным воздухом, я постиг, что такое освобождение от яда, обеззараживание, детоксикация. После этого я систематически разгерманизировал себя. Я повернулся спиной к отечественному мазо-патриотизму. Психически я уже давно не проживаю по своему немецкому адресу.

Г.-Ю. Х.: Значит, рецепт в том, чтобы путешествовать, создать и поддерживать дистанцию?

П. С.: Не только. Наилучшим средством против тех, кто установил монополию на депрессию и управляет своей злобой, остаются классики. Они — заграница, другая страна по отношению к современности, ко времени, в котором ты живешь. Никогда не нужно упускать из вида и существенных авторов XX века. Не то чтобы мы могли прямо подражать им. Это невозможно, потому что наше положение очень сильно, если не кардинально отличается от того, в каком были они. Но в одном мы остаемся родственными с ними. Они тоже создали свои художественные произведения в такое время, когда было принято полагать, что никакие художественные произведения уже невозможны.

Обмен взглядами между Наполеоном и Гегелем

Г.-Ю. Х.: Я задаюсь вопросом: не подтверждает ли только что сказанное нами тот социально-психологический тезис, что мы только сейчас, в конце 1990-х годов, дожили до конца послевоенного времени? Или это подтверждает скорее концепцию «конца истории», которая снова начала циркулировать после коллапса Советского Союза?

П. С.: По моему мнению, первое — безусловно верно. Нужно было привыкнуть к очень суровой мысли, что послевоенное время — время после мировой войны — длится на протяжении жизни двух поколений, а в некоторых странах и дольше. После столь масштабных драм, которые пережили жители Средней Европы в этом веке, надо было, чтобы прошло по меньшей мере пятьдесят лет, прежде чем смогло начаться после-послевоенное время. Все выглядит так, будто сейчас немецкое общество впервые начало подумывать о том, как ему определить себя, не исходя только из послевоенной ситуации.

Что же касается «конца истории», то я лишь ограниченно годен на роль свидетеля вдохновений подобного рода, потому что у меня нет на уме ничего общего с гегельянизмами доньше существовавшего толка. Следует не упускать из вида тот факт, что эта теорема восходит к Александру Кожеву, эмигранту из Советской России, который до своей натурализации во Франции, случившейся около 1930 года, носил фамилию Кожевников, учился в университете у Ясперса и защитил диссертацию по русской

теософии, а также состоял в непроясненных отношениях с КГБ. Кожев полагал, что в «Феноменологии духа» Гегеля, равно как и в более поздней «Энциклопедии философских наук», было достигнуто нечто вроде принципиального конца истории — что бы ни означало здесь слово «принципиальный». Когда после битвы под Йеной дело дошло до виртуального «зрительного контакта» между Гегелем и Наполеоном, история, согласно Кожеву, была в ее «субстанции» завершена. Французская современность одержала победу над прусским прошлым, — и в мышлении философов тоже. Последние всемирно-исторические индивиды, Наполеон и Гегель, действовали, следовательно, на одном и том же уровне. Их отражение было бы взаимным, если бы Наполеону пришла идея заказать Гегелю свой портрет. После этих двух законченных образов истории, протекавшей в русле необходимости, существуют лишь какие-то случайные субъективности — какие угодно, не имеющие никакого исторического веса, но за одним-единственным исключением, — и Кожев полагал, что он это исключение открыл. Им был, конечно, не кто иной, как Сталин. Сопоставляя Наполеона и Гегеля, Кожев определяет тот масштаб, который должен характеризовать его собственное соотношение с вождем Советского Союза. Подлинное место теоремы о конце истории, стало быть — в софистическом сталинизме, где она чувствует себя как дома и лишь позднее мутирует, превратившись в восхваление победоносного либерализма. Сталин, в глазах Кожева, был последним индивидом, который действовал в соответствии с предначертаниями всемирной истории, а потому

нуждался в интерпретаторе, равном ему по уровню. После смерти Сталина Кожев перенес свою теорему о конце универсально-гомогенного общественного строя с Советского Союза на США и отчасти на Европейский союз с доминирующим там латинством. Фукуяме не пришлось выдумывать никаких новых идей.

Можно полагать, что эта баснословная конструкция была выражением колоссального самомнения, типичного для профессиональной мании величия. Тем не менее я полагаю, что у теоремы о конце истории есть аспекты, которые обладают немалой внушающей силой, — или, если выразиться более осторожно, стоит принимать их всерьез вплоть до того момента, когда будет совершенно точно доказано, что есть кое-что получше.

Идею, которая нашла свое выражение в толковании Гегеля Кожевным, можно в весьма вольной передаче изложить так: современные общества достигли той стадии, на которой уже не может быть никаких основополагающих инноваций, а могут быть только количественные увеличения или вариации в пределах четко очерченных и ограниченных параметров. Сегодняшнее мировое сообщество похоже на множество бегунов-марафонцев, которые могут, в большинстве своем, пробежать дистанцию, уложившись в два часа тридцать минут, и способны улучшить этот результат не более чем на несколько минут. Но все они знают, что в ближайшие годы и столетия никто не пробежит марафонскую дистанцию быстрее, чем за два часа, — разве что на старт выйдут бегуны, выведенные путем манипуляций с генами, но даже если такое и произойдет, то в

рамочных отношениях ничего принципиально не изменится. И поскольку все знают, что все остальные тоже это знают, они бегут, держась в общей группе, более или менее прилично, с бóльшим или меньшим честолюбием. Вероятность уйти в отрыв не очень велика — это стоило бы чересчур больших усилий. Наперед известно, что пришлось бы сильно перенапрягаться. Эта подчиненность общему мерному ритму движения, характеризующая пост-исторические общества, которыми всецело владеют мысли о гарантиях безопасности в стабильных, не выходящих за очерченные рамки основных ситуациях, компенсируется ненормально большими затратами на инновационную риторику и на рассуждения о различиях. В будущем всё получит право быть революционным, потому что революции в старом стиле невозможны в чересчур тесном мире. Всё получит право и даже должно будет стать разным, потому что различия станут безразличными. Отличающиеся от нормы крайности — другое и совершенно другое — с нынешних пор стали всего лишь эстетическими категориями. Луман описал такое впадение в стандартные основные ситуации выражением «утрата дифференциации подсистемами». Вместо разговора о стандартных основных ситуациях и подсистемах здесь можно было бы завести разговор о порядке, основанном на различии компетенций. У кого болит зуб, тот идет к дантисту, у кого болит нога, тот отправляется к ортопеду, у кого началась мировая скорбь, тот идет к гуру. Кто хочет учиться, идет в школу. Тот, кому нужны деньги, идет в банк или устраивается на работу. Тот, кого не устраивает направление движения в целом, голо-

сует за оппозицию или едет на Ибицу. Нет такой потребности, для удовлетворения которой развившее в себе различия общество не нашло бы надлежащего адреса. Нельзя заказать разве что великую любовь. Благодаря дифференциации возникает положение, при котором все большее число людей понимает, что нельзя иметь какое-то отношение к Целому. Всё-в-целом — адрес, который невозможен.

Это погружение в мировую ситуацию, в которой происходит бесконечно многое, но уже ничто больше не способно творить историю, вовсе не так плохо схвачено концепцией *fin de l'histoire*. Сегодняшние люди чувствуют, что живут в мертвый сезон, последовавший за сезоном экстремизма, который предоставлял возможность творить историю какой угодно ценой. Мы оглядываемся назад, на эту агонию субъективизма, который желал подчинить все плановому управлению: здесь — в виде расовой политики, там — в виде политики классовой. Вопрос только в том, что должно получиться из мыслящего человека, который понял эту свою ситуацию. Что может сегодня значить максима: «Познай свое положение!» Возможна ли в сегодняшней мировой ситуации фигура мудреца? Иными словами: продолжают ли иметь какой-то возможный экзистенциальный смысл понятия «мудрость», «озарение», «просветление», «абсолютное знание»? Могут ли еще существовать индивиды, достойные титула мудреца? Можно ли представить людей, которые живут, зная, что наступит конец, или живут, когда конец уже наступил?

Гегелевская философия была привлекательна в той мере, в какой она казалась полной решимости

дать на эти вопросы утвердительные ответы. Не напрасно она была последней метафизикой утверждения, позитивной метафизикой, то есть теорией, исходящей из реального существования абсолютного разума. Конечно, остается неясным, что это могло бы значить для нас сегодня и каким образом такой разум мог бы что-нибудь поделаться с нами. Ясно одно: человеческая причастность к какому-то абсолютному разуму могла бы стать возможной единственно в теории готового мира. Такой мир был миром классической метафизики; в нем неограниченно преобладало прошлое, жестко определявшее происхождение того поля, в котором разыгрывалась бы свобода будущего. Между тем, однако, пути футуристов и пути пассеистов* разошлись.

В каком смысле можно было бы называть готовым современный мир, который, как ни один мир ранее, характеризуется пониманием своей неготовности, незавершенности и полностью полагается на будущее? Во всяком случае, гегелевский мудрец — как логическая совесть учрежденного окончательно правового государства и поздней культуры — есть западное соответствие тому, кто известен Востоку как Просветленный — будь то, в индуистской версии, *jīvanmurti* — спасенный при жизни, или *bhagawan*, божественный господин, либо, в

* От фр. *passé* — пассеисты — сторонники приспособления к ходу истории, не склонные активно вмешиваться в ее ход (сравни «пас» в карточной игре, означающее отказ от дальнейшего состязания, предоставление права играть другим).

буддистской версии, Полностью Пробудившийся, arhat или bodhisattva. Как индийский Пробудившийся, согласно первоначальному учению, помнит серию своих прежних существований, так и гегелевский дух сохраняет воспоминание о своем собственном процессе, который называется мировой историей. В обоих случаях человек, стоящий в конце, становился бы учителем — но учителем уникальным. А именно: он больше ничего не мог бы делать, кроме как поджидать других. Постистория представляла бы собой ожидание просветленных — ожидание, когда их догонят отстающие в истории. Положение этих учителей уникально потому, что они вынуждены ждать своих учеников, не будучи в состоянии что-то сделать для них, — так, как мертвые ждут живых или уже расслабленные ждут все еще сведенных судорогой.

Кожев, впрочем, дал понять, что мудрец после конца истории может прекратить носиться со своей мудростью. Как только угаснет, разрешившись, всемирно-историческая антитеза власти и духа, для мыслителя отпадет необходимость делать серьезную мину. Мудрец может стать политиком, или художником, или предпринимателем. Он может и отбросить свою мудрость — и сказать *let it be*. Вместе с исторической антитезой власти и духа разрешатся и исчезнут также другие исторические противоречия — например, противоположность трагедии и комедии, противоположность мужского и женского. Мужчина может разоружиться и развивать в себе андрогина, он может стать счастливым животным. Он может носить серьги в ушах и принимать теплые ванны. Женщина начинает играть атрибу-

тами мужественности, известными из истории, и изобретает для себя новые тексты, новые позиции, новые образы. Поэтому пост-история тысячелетнего рейха — это путаница полов и эротическая комедия со странными героями. Все это — описания, которые наполняются смыслом с учетом того, что произошло с женщинами и мужчинами последнего века.

Таким образом, в том, что внушали Гегель и Кожев, есть множество истинных содержаний, от которых так скоро не отделаться. Но разумеется, мне, как и большинству современников, ясно, что история закончилась не в том смысле, в каком это мог бы внушать законченный идеалист или, что то же самое, гегелевский чиновник. Я, скорее, соглашусь с возражениями Хайдеггера против гегелевской концепции достижения завершенности — и так же, как и он, полагаю, что историческое безумие не только не закончилось, но и перешло в эпоху еще более высоких напряжений и более серьезных угроз. Нужно, следовательно, различать понятия «завершение» и «конец». Даже если оставшаяся позади мировая эпоха — метафизическая эпоха — исчерпала свои последние возможности и потому достигла стадии завершения, процесс мышления, действия, волевых усилий никоим образом не закончен. И на вопрос о том, продолжается ли революционный процесс, нельзя дать однозначный ответ — ни утвердительный, ни отрицательный. О пост-истории можно было бы вести речь только в том случае, если бы со всей определенностью стало ясно, что ужас, бывший ее неотъемлемой принадлежностью, остался позади. Но ни малейших гарантий этого

нет. Неправда, что мы живем, оставив позади страх, а большинство человечества еще не оставило в прошлом даже и нужду. О готовом мире или о завершенном самопознании человека в нем, глядя на отношения, в которые мы включены, при всем желании говорить нельзя. Напротив, драма антропологии только началась. То, что сейчас перед нами, — это эпоха машиностроения и углубленного самопознания человека, вызванного его возросшей способностью отображаться в высших машинах и размышлять о различии между собой и этими своими творениями.

Хайдеггер учредил второй сократизм, суть которого — в том, чтобы яснее, чем когда бы то ни было, сознавать, что ничего не знаешь, и сознавать, в какой мере приходится во всем исходить из незнания. Второе дистанцирование от зазнайства знания отличается от первого тем, что теперь уже налицо весь комплекс современных наук и техники. Это придает делу мышления такую серьезность, которой не ведали древние.

«Вдумчивое» мышление, спокойное и созерцательное, выступает сейчас как сократизм власти и техники, а также как сократизм ума в мире и мира в уме. Это выходит за рамки той ситуации, которая была в античности. Нужно просто констатировать: знание о незнании стало обязательным.

II. Солнце и смерть

Речь о человекопарке* и ее последствия

Гуманизм и следы травмы: Подтексты одних дебатов

Г.-Ю. Х.: Позвольте мне, чтобы войти в наш новый разговор, привести воспоминания Алена Роб-

* Выражение, придуманное Слотердайком — «Menschenpark», — переводится по-разному. «Человеческий парк» или «парк человека» не передают смысла, который вкладывается в это понятие Слотердайк. Перевод «человеческий зоопарк» вызывает возмущение — автор, дескать, уравнивает человека с животными. Мы изберем здесь вариант перевода «человекопарк», намекающий на «зоопарк», но не уравнивающий человека с животным (чего не делает и в своей речи Слотердайк). Напротив, он очень много уделяет внимания тезису Хайдеггера «человек есть пастырь бытия» и считает себя продолжателем этого мыслителя, который никогда не приравнивал бы человека к животному. Основной пафос речи таков: если человек есть только пастырь, пастух бытия, то он — отнюдь не центр Вселенной и не пуп земли. Абсолютный смысловой центр — это бытие, а человек — только лишь при нем, как охранник и служитель. Современная западная идеология, напротив, возвела человека на пьедестал, объявила гуманизм абсолютной ценностью, а в результате впала в «гуманистический фундаментализм», перестала относиться к человеку критически — и в результате это привело к вседозволенности.

Грийе* о вступительной лекции Ролана Барта в Коллеж де Франс в январе 1977 года, во время которой Барт сделал рискованное замечание, что любое говорение является «фашистским», — и тут же свел на нет это высказывание, (ведь если бы оно было верным, то относилось бы и к нему самому), произнес блестящую речь. Он, как написал Роб-Грийе в «Возвращающемся зеркале», дал «сбивающий с толку пример дискурса, который отнюдь не был дискурсом; пример дискурса, который шаг за шагом разрушал в себе любой соблазн впасть в догматизм». Далее он продолжил: его поразило в выступлении Барта то, что «он оставлял мне свободу или, лучше сказать, придавал ей новые силы каждым придаточным предложением».

Я подхватываю эту мысль и хотел бы задать вопрос: готовы ли и способны ли вообще люди откликнуться на предложение свободы, сделанное на языке поэзии или в информативном философском дискурсе? Следует ли им «реагировать» так, как мы могли это наблюдать во время нашумевшего дела, связанного с Вашим именем?*** Преувеличе-

Это — бич XX в., породивший войны и революции, а в последнее время — диктатуру безбрежного либерализма. Смысл названия — в том, что мы должны понаблюдать за человеком со стороны, не включаясь в человеческие занятия, — так, как мы наблюдаем в зоопарке за животными. Это и будет выражать название «человекопарк».

* Ален Роб Грийе (1922–2008) — французский прозаик, сценарист и кинорежиссер, основной идеолог «нового романа».

** Речь идет о скандале в прессе, возникшем вокруг речи Слотердайка о «человекопарке»; его перипетии подробно разбираются на с. 67–71 и далее наст. изд.

ние ли говорить, что многочисленные индивиды явно не желают свободы и вынуждены связывать свой персональный отказ пользоваться ею с придуманными противниками — с противниками, которым они приписывают дурное, потому что те практикуют свободно парящее, отважное, открытое для будущего мышление? Не определяет ли недавние дебаты в Германии эта основная черта: неспособность отрешиться от прошлого как мыслительного горизонта и горизонта опыта, мучительная неспособность формировать будущее? И не служит ли вся эта машинерия тому, что люди сами виноваты в своем несчастье?

П. С.: Выражение «сами виноваты», должно, вероятно, подразумевать, что даже и для несчастья уже нет солидных объективных оснований. Годами немецкое общество тестирует в форме скандалов социально-психологические кондиции, снова и снова убеждаясь в существовании собственных стандартов внутренней неуверенности и не-свободы. Через какие-то интервалы времени оно проводит ритуалы, в ходе которых производится проверка прочности и устойчивости, и в итоге достигается сильнейшее чувство сплоченности, Чувство-МЫ. Есть у Дорис Лессинг* слова, которые точно обрисовывают нашу проблему: «Тюрьмы, которые мы сами выбрали» (Prisons we choose to live inside).

* Дорис Лессинг (1919–2013) — английская писательница-фантаст, лауреат Нобелевской премии по литературе за 2007 г. с формулировкой: «Повествующей об опыте женщин, со скептицизмом, страстью и провидческой силой подвергшей рассмотрению разделенную цивилизацию».

Формулировка очень хорошо схватывает суть некоторых аспектов великого медиа-бешенства, имевшего место осенью 1999 года*. Скандал по поводу речи о человекопарке протекал — прежде всего в начальной его фазе — как состязание: кто быстрее предложит самые несвободные из всех возможных толкований. И чем ближе подбирались к самому ядру немецкой несвободы, тем больше становилось вынужденных ассоциаций, пока в итоге не осталась только одна — ассоциация с полным единством, за которое ратовали нацисты. У нас явно есть потребность снова и снова устанавливать, выверять и проверять ментальные тюремные решетки, за которыми решило жить великое множество людей. В этом надо видеть феномен самозаключения, стремление по собственной воле посадить себя под арест — я называю это мазо-патриотическим синдромом. Если «наказание — это честь, оказываемая преступнику», то многие немцы уже не хотят отказываться от таких почестей, по крайней мере, в том, что касается их фельетонов на темы морали. Сделать их нормальными настолько трудно, что можно заподозрить их в своего рода гордыне. Кажется, они никогда не желали правильно понимать различие между виной и ответственностью — и всё ещё искренне убеждены, что вызовут больше доверия к себе и наберут больше очков, если будут вести себя скорее как виноватые, чем как ответственные люди. Так, иной не замечает, какое производит впечатление, когда везде появляется в эффектном рубище для покаяния от-кутюр. Во фрейдизме было

* То есть после произнесения Слотердайком его речи.

принято говорить об обретении вторичного, производного чувства вины. К сожалению, этот феномен еще не был описан в достаточной мере, потому что психоаналитики обращали внимание скорее на те принуждения к повторению, которые исходили из бессознательного, чем на те принуждения к повторению, причиной которых был хитроумный трезвый расчет или неуверенность. В связи с этой темой я вспоминаю сообщение из США — где аресты превратились по несколько иной причине в настоящую эпидемию, — сообщение о том, что в настоящее время произошла техническая революция в сфере исполнения наказаний, которая отчасти делает излишним строительство тюрем. Закрепив на ноге у человека электронный браслет, можно устроить ему домашний арест с дистанционным контролем. Электронный браслет — источник сигнала, начинающий работать, стоит только осужденному сделать хотя бы шаг за границу территории, в пределах которой ему определен домашний арест. Я полагаю, что эта виртуальная тюремная система представляет собой технический аналог тому, что у нас уже давно существует на ментальном уровне. С конца войны в Германии были установлены такие электронные ножные браслеты, и это, возможно, имело смысл, пока приходилось учиться основам демократии. Фридрих Зибург* в 1954 году меланхолично написал в одной из статей, что немцы после освобождения от диктатуры не вышли на волю, а предпочли застенки на дому, тюрьму на вынос, с достав-

* Фридрих Зибург (1893–1964) — немецкий журналист.

кой на дом (Kerker zum Mitnehmen). Примечательно, что сказанное все еще попадает в точку даже два поколения спустя, уже после смены декораций и при другом актерском составе — и с полностью изменившейся социальной функцией, *хотя мы* — или, лучше сказать, *потому что мы* после 1968 года отваживаемся на ощутимо бóльшую демократию. На плоскости дискурса мы живем более чем когда бы то ни было под наблюдением систем, подающих сигнал тревоги в случае опасности, — систем тревоги, которыми маркированы границы мыслительных ареалов распространения, причем решающее значение имеет то, что сигнал тревоги срабатывает в ответ на всего лишь лексические, словесные сигналы, то есть происходит реакция на отдельные слова — вне их связи с грамматической или синтаксической плоскостью.

Г.-Ю. Х.: Итак, мы имеем дело с регрессией в сферу, так сказать, досинтаксических отношений понимания.

П. С.: Вы можете, не стесняясь, сказать — в сферу коммуникации приматов. Исследователи еще спорят о том, дошли ли наши ближайшие родственники из животного мира до стадии образования предложений, или же им приходится довольствоваться отдельными словами. Высшие обезьяны могут вырабатывать до сотни отчетливо различимых знаков и использовать их для коммуникации — это считается точно установленным. Но поднялись ли они до сферы синтаксиса, могут ли комбинировать знаки и образовывать примитивное предложение, пока неясно. В том, что касается моей речи — пре-

жде всего в самом начале дебатов о ней, — немецкая журналистика по большей части ответила прямо-таки по схеме «слово-раздражитель-реакция», совершенно на том уровне, который был описан Павловым, и, найдя в тексте определенные слова, которые неизбежно допускали различное толкование, были спорными, только на этом основании сделала свои выводы, совершенно пустив побоку синтаксис, пустив побоку аргументацию, пустив побоку архитектуру текста, пустив побоку интенции автора, пустив побоку наличие элитарно-евгенических интенций — или, точнее, не сделала выводы, а впала в галлюцинации, как раз по закону искомым несвободных ассоциаций, в силу чего действительно напрашивается диагноз — заключение самих себя в тюрьму строгого режима. В этом проявляется запоздалое влияние нацистских времен в нервных системах тех, кто эти времена пережил, — влияние, которое невозможно в достаточной степени разоблачить и выставить на всеобщее обозрение по причине его совершеннейшего неприличия.

Чтобы не осталось никаких неясностей, скажу: я вовсе не хочу только лишь давать отпор той критике, которую встретил; я готов поразмыслить над собственными ошибками, если мне будет убедительно на них указано. Я принадлежу к поколению интеллектуалов, которые более всего привыкли считаться с тем, как они выглядят в глазах других, — с тем, как другие отражают их позиции. Это — наследие 1968 года. В психологизированной и политизированной среде, в которой я живу, это — первичный рефлекс: если кому-то ветер дует навстречу, винить в этом он должен себя самого — и искать

причину в себе. Но то, что произошло тогда в средствах массовой информации, далеко превосходит масштабы тех вещей, в которых мог бы чувствовать себя повинным впавший в заблуждения автор. Ведь все это, скорее, происходило так, будто прорвался старый нарыв и на это откликнулся весь организм в целом. Все происходило так, будто Гитлер все еще держит в оккупации важные зоны немецких мозгов — настолько, что основные мыслительные операции в наших головах проводить уже невозможно. Целые лексические поля невозможно использовать осмысленно — или, по меньшей мере, оказывается, что доступ к ним затруднен. Я понимаю, что некоторые испытывают отвращение к понятию сурового воспитания, сопровождающегося строгим отбором, когда это понятие применяется к людям, <а не к животным>, и что им неприятно все понятийное поле, описывающее педагогическое формирование человека. Но факт остается фактом: концепты такого рода — в первую очередь триада «воспитание, дисциплинирование, отбор», — принадлежат к философской и дидактической традиции, которая простирается от Платона до Ницше, — и я взял на себя смелость напомнить в свете развившейся в последнее время биотехники об этом подводном течении, об этом подтексте, который оставался до сих пор скрытым под литературно ориентированным гуманизмом. Что могло быть неправильным в таком связывании классического с актуальным сегодня? За мной очень захотели закрепить роль провокатора — а я понимаю в этом толк, потому что философ сегодня оказывает влияние только тогда, когда он предоставляет себя в распоряжение в качестве

плоскости, куда можно проецировать заблуждения, заряженные страстями. Это — публичный вариант психоанализа, при котором клиенты вправе предаваться «свободным» ассоциациям, выражая их в форме рецензий. Но не будем строить иллюзий. Если такое понятие, как «селекция», «отбор», сегодня должно быть признано неподобающим и находится под запретом у всех, кто говорит на немецком языке, как того практически потребовали в ходе дебатов, то интеллектуальный рай уже наперед запрограммирован, — ведь речь идет о фундаментальном понятии современных наук. Если бы мы установили такой запрет, то не смогли бы больше заниматься основными разделами математики; были бы парализованы теория игр и теория принятия решений, стала бы совершенно невозможной формальная лингвистика; биология и метабиология — главные науки грядущего века — были бы блокированы в своем логическом ядре. Это означало бы просто-напросто атаку на основной словарный запас наук о жизни, равно как и на словарный запас наук о структуре. И теория систем, и кибернетика должны были бы закрыть свои лавочки — ведь для них «селекция» выполняет функцию фундаментального понятия. Не придется ли нам признать в конце концов, что немцы по причинам исторического порядка стали чересчур чувствительными — до того, что не могут заниматься современными науками? Курьеза ради замечу, что на французском языке тренер национальной сборной называется *селекционером*.

Г.-Ю. Х.: Позвольте мне попытаться упорядочить свои собственные впечатления о том, как шла дис-

куссия. Первый результат дебатов, чреватый многими последствиями, как представляется, заключался в том, что широкая общественность окончательно смогла принять к сведению, что на сцену вышла новая научная парадигма — биология в союзе с информатикой. Ведь в последние десятилетия то и дело провозглашалось, что новую парадигму определяют дисциплины *гуманитарные*. Вначале это была лингвистика, у которой заимствовались формальные мыслительные модели; позднее ведущую роль должна была перенять структурная антропология. Необыкновенно важно, что недавно антропология уступила свой имидж ведущей науки, передав его биологии и родственным с ней наукам, потому что тем самым науки о культуре нашли новый контакт с естественными и техническими науками.

Второй пункт, на который я хотел бы опереться при постановке своего диагноза, — это наблюдение, что дебаты о речи про человекопарк, как уже было сказано, сошли на досинтаксический уровень и превратились в битву исключительно из-за отдельных используемых слов. Как раз самое время подчеркнуть нечто важное: как с начала этого века выяснила этнология, то, что считалось хаотичным, лишенным всяких правил, диким, на самом деле никоим образом не является неструктурированным — и досинтаксическое тоже имеет свои структуры, свои закономерности. В этих дебатах на первый план вышло нечто такое, что, казалось, никем не регулировалось, было чисто спонтанным, возникшим само собой, — однако это лишенное правил происходившее, в свою очередь, подчинялось определенным правилам и закономерностям, которые мы должны

раскрыть, чтобы дойти до сути вещей, а именно — найти их причины на плоскости медийных инсценировок, равно как и на плоскости дискурса, несущего на себе отпечаток культуры.

Третьим весьма существенным аспектом мне представляется следующее: понятие «неподобающее», которое Вы только что употребили, может, собственно, пониматься значительно более широко. Его нужно распространить и на экономическое положение дел, которое до сих пор слишком мало принималось во внимание. Недавно я следил за теледебатами, в которых участвовали, в числе других, Билл Гейтс и Эдмунд Штойбер*, и в ходе этих дебатов премьер-министр Баварии высказался буквально так: «В область геномной технологии нам придется хорошенько вложиться».

В высказываниях подобного рода только и можно уловить подлинную непристойность, которая постоянно присутствует в публичной дискуссии, — присутствует как неявный политический подтекст. Общество ФРГ, правда, по своему обыкновению, притязает на благосостояние, рост, перераспределение и тому подобное. Из каких именно источников должны взяться подлежащие перераспределению богатства, прекраснодушные господа и дамы знать не желают, хотя именно тут красно-зеленые и притворяются всезнающими, как никогда раньше. Пока мы не разоблачим подобного рода неподобающие вещи морально, ментально, дискурсивно,

* Эдмунд Штойбер (р. 1941) — немецкий политик, бывший председатель партии Христианско-социального союза и премьер-министр Баварии.

в обществе неизбежно будут существовать подобные проекции и неустранимые противоречия. Поэтому всегда будут в цене такие публичные фигуры, которые в политике и экономике не имеют ни власти, ни влияния, то есть интеллектуалы, — они займутся рефлексией и вынесут эти неясные проблемы на обсуждение, выразив их в языке. Их стараниями и будет бушевать опубликованное общественное мнение*.

П. С.: При чем снова может расцвести фантазия, будто историю в конечном счете делают все же герменевтики, а не инженеры.

Г.-Ю. Х.: Наконец, четвертый мой пункт мог бы заключаться в том, что в основе сегодняшних острых дебатов о генной инженерии, о «новом человеке», об artificial life и тому подобном всегда лежит воображаемый подтекст, который составляют нереализованные фантазии и утопии счастливой жизни. Утопический потенциал общества не может просто умереть даже в такое не верящее в волшебство время, как наше, — он всего лишь немного уходит с поверхности на глубину и связываются там с другими концептами, с другими полями реальности — например, с культом тела, с массовой эстетикой, с сексуальными фантазмами и с медицинскими ясновидческими прозрениями. Было бы важно выяснить, в каких местах этот подтекст обретает значимость, где именно он проявляется в язы-

* В оригинале игра слов: противопоставляется öffentliche Meinung (общественное мнение, публичное мнение) и veröffentlichte Meinung (опубликованное мнение журналистов).

ке, в образах, в культуре, утверждается с помощью языка, образов, культуры, а где происходит его вытеснение, и он уходит, чтобы позднее — такие отсрочки нам известны! — снова обрести значимость и влияние в других формах.

П. С.: У меня тоже с самого начала возникло впечатление, что скандал был супердетерминирован — у произошедшего было сразу несколько переплетавшихся друг с другом причин. Мы имели дело по меньшей мере с тремя вклинившимися друг в друга скандальными феноменами и, соответственно, со множеством разрядов накапливавшейся энергии, а потому и с тремя подтекстами — пусть даже мы и допускали, что каждый компонент имел только одну «редакцию», — что не совсем реалистично, потому что, наряду с общими, существовали еще и частные скандалы и они имели свою внутреннюю сложность и были неоднозначными. Потому уже краткое время спустя возникло впечатление, будто все в целом было лишь хаотической истерией и пора возвращаться к обычному распорядку дня. Я полагаю, что нужно прежде всего всякий раз по отдельности исследовать слои или субскандалы, из которых сложился большой «скандал», — так, чтобы мы поняли, о чем, собственно, говорим и чем во время бури была так разгорячена общественность. Впрочем, не я один предлагаю такой анализ трех факторов. Норберт Больц* уже в октябре 1999 года во время теледебатов в Баден-Бадене предлагал подход, похожий на этот.

* Норберт Больц (р. 1953) — немецкий философ и теоретик медиа.

Первый фактор, по моему убеждению, кроется в том обстоятельстве, что внутренний климат немецкого общества на протяжении нескольких лет определяется сменой поколений, что затрагивает те его самоописания, которые были приняты до сих пор. Можно было бы сказать, что нервический общественный договор послевоенного поколения должен быть переработан — по той причине, что минуло немало времени. Те нервные системы, которые еще напрямую соприкасались с национал-социализмом, сменились на другие, сохраняющие память о господстве нацистов только на символическом уровне, получив впечатление о нем только через знаки, которые сформированы уже не политической педагогикой, как это было прежде, а все больше и больше формируются индустрией развлечений, к которой в самое недавнее время присоединилась весьма примечательная сообщница — своего рода индустрия морали, понятие о способе функционирования которой лишь начинает складываться — очень неуверенно, с большими колебаниями. На протяжении некоторого времени мы наблюдаем, как на первый план выдвигаются не основные, а производные истории, имеющие ужасное содержание, — феномен, потенциальную опасность которого еще нельзя оценить в полной мере. Я считаю, что опасность эта велика. Рассчитанные на скандал спекуляции на самом ужасном и мерзком и были тем, на что указал в своей речи в церкви Святого Павла в 1998 году Мартин Вальзер*, при-

* Мартин Вальзер (р. 1927) — современный немецкий писатель и драматург.

водя тот аргумент, что холокост — дело слишком серьезное, чтобы было позволительно превращать его в инструмент для достижения своих целей посредством раздувания шумихи в средствах массовой информации, — ведь память о жертвах, по мнению Вальзера, больше принадлежит к *forum internum* отдельных индивидов, чем относится к сфере общественного пользования. Это — тезис, который будет верным до тех пор, пока воспоминания мыслятся как потрясение. Потрясенная совесть не может и не должна доверять публичным представлениям. Только в таком контексте и можно понимать призыв Вальзера «отвернуться и не смотреть это», который вызвал споры*. Эту формулировку вырвали из контекста, как это бывает обычно, и злоупотребили ею, придав ей неверное толкование для достижения собственных стратегических целей. Я, если

* Речь идет о том, что некоторые журналисты делают себе имя, устраивая передачи с участием людей, лично переживших различные ужасы. Они прикрываются тем, что хотят знать все «из первых уст», «непосредственно от свидетеля», освободившись от «идеологических клише». В результате не формируется общего представления о преступлениях (например, о холокосте — об уничтожении евреев национал-социалистами) и не даются их оценки; вместо этого смакуются жестокие подробности как «случаи», а в результате тема становится «затертой», вызывает пресыщение, переводится в плоскость привычной повседневности, что снижает ее остроту и важность. Автор призывает не выносить на телешоу личные трагедии вместо принципиального обсуждения социальных феноменов — к примеру, не сводить войну к судьбам отдельных людей, оставляя в стороне ее социальный смысл. Такая «деидеологизация» ведет к возвращению человеконенавистнических идеологий.

мне будет позволено заметить, никогда не смог бы проследить, как в конфессии Вальзера можно усмотреть что-то иное, кроме применения протестантской идеи совести к черным пятнам немецкой истории, так что примечательно уже само происходящее здесь перетолковывание — превращение персонального фона, который повлиял на все, в очень мрачную, угнетенную форму католицизма; он сам уже в 1980-е годы дал на этот счет впечатляющие разъяснения. В этом контексте становится понятным то раздражение, которое вызывает у него власть священника во всех ее проявлениях и различные попытки подзаработать на морали. Тезис Вальзера утрачивает очевидность, как только память начинает пониматься как политическая институция — ведь на политической арене память всегда используется либо как медикамент, либо как оружие. На этом поле властвует тот, кто определяет, какой должна быть доза. Насколько точно Вальзер попал в нервный центр той партии, которая прописывает большие дозы, показывают великая шумиха и беспокойство, вызванные его словами. Скандал есть признак того, что борьба за право поставить знак — плюс или минус — и за право определять дозу в будущем будет вестись более жестко. При этом весьма примечателен момент времени — и тем самым я снова возвращаюсь к своему аргументу. Последние живущие нервные системы, которые знают, что было тогда, а отчасти знают еще и то, кто был тогда, достигнут в этом десятилетии границы биологически возможного. Следовательно, возникает — и вполне оправданно — озабоченность тем, как это знание должно вновь воплотить-

ся в следующих поколениях — причем так, чтобы передалась и исцеляющая сила непосредственно пережитого ужаса, вызванного самым мерзким из происходившего. В вопросе о смене поколений, следовательно, заложена и озабоченность тем, как может неврологически и экзистенциально воспроизвестись достаточно глубоко укорененное табу — воспроизвестись в культуре, которая по основному своему дизайну представляет собой форму жизни, лишенную всяческих табу и враждебно относящуюся к табу как таковому.

Чтобы оценить эту озабоченность, нужно учесть, что Запад — самое позднее, в XIX веке — стал цивилизаторской лабораторией, в которой на все лады экспериментируют со снятием и преодолением функций табу и с расширением того, что допустимо морально. Ведь просвещенное и продолжающее просвещать общество понимает себя в принципе как общество, в котором не существует табу. Оно должно иметь право говорить обо всем и считает, что все можно сделать предметом переговоров; оно полагает, что должно заменить и архаические защитные страхи привычными запретами, «подкрепляемыми наказаниями». Таким образом и дошло до того, что европейцы только с помощью импортированного из Полинезии слова, пришедшего к нам через английских этнологов, смогли выразить в своем повседневном языке эту функцию.

Г.-Ю. Х.: В свете сравнительной этнологии, *tabu* полинезийцев приблизительно соответствует *sacer* римлян, *äaos* греков или *kodausch* евреев. Фрейд попытался соединить два противоречащих друг другу значения; с одной стороны — *священный, посвящен-*

ный, богоданный, неприкосновенный; с другой — неприятный, опасный, запрещенный, нечистый. В Полинезии *поа* — «привычный, обыкновенный, заурядный» считается противоположностью *табу*. Вундт* называет табу старейшим неписанным кодексом законов человечества.

В «Тотеме и табу» Фрейд исходит из того, что табу по своей «психологической природе» — эквивалент кантовского категорического императива, который действует как своего рода бессознательное принуждение. Тотемизм, напротив, есть, по его мнению, ставшая чуждой сегодняшнему нашему <миро>ощущению религиозно-социальная инсти-туция, от которой давно отказались *de facto*. Прогресс истории человечества меньше смог повредить табу, чем тотему. Фрейд хотел «угадать по его инфантильным следам» первоначальный смысл тотемизма. Однако в этнологии понятие тотемизма все более и более демонтировалось: полагали, что это по большей части сотворенный представителями социальных наук фантом, который мало пригоден к использованию в качестве понятия, описывающего историю культуры. Книга Фрейда уже не имеет хождения у этнологов и считается у многих специалистов доказательством того, что в эмпирическом плане с психоанализом далеко не уедешь. Что же касается фрейдовского понятия «табу», то у него кривая успешности выглядит лучше. Оно дало возможность перенести результаты клинических

* Вильгельм Вундт (1832–1920) — немецкий врач, физиолог и психолог, известен как основатель экспериментальной психологии.

исследований, выявившие вынужденный характер определенных действий, в сферу культуры. С тех пор мы знаем: принуждающие запреты встречаются как раз там, где члены общества испытывают сильную потребность эти запреты нарушить.

П. С.: Я полагаю, что мы, европейцы, не имеем никакого собственного названия этого феномена еще и потому, что до самого недавнего времени не могли уяснить себе, что культурам вообще для их саморегулирования нужна известная функция табу. Концепция табу сделала нас квазиантропологами в понимании своих собственных дел, и она снова и снова учит нас, что и в собственной культуре действуют покрытые мраком регулятивные механизмы. За то, чтобы усвоить это, пришлось дорого заплатить. Разумеется, нам была известна заповедь «не убий», но только международная практика нарушений этой заповеди в нынешнем веке научила нас, что это — не просто одно из предписаний в ряду других, а нечто большее; именно ему в первую очередь соответствует функция табу — это текст, с которым в человеческое сознание входит нечто квазиабсолютное и устанавливает там безусловный предел, за который нельзя перешагивать. Просвещенным обществам пришлось уяснить себе, что и во внецерковном пространстве существует нечто вроде чистого, абсолютного зла и что они *volens nolens* должны заставить демократию принимать во внимание необходимость функции табу. Какая-то часть этого множества проблем была попутно затронута уже тогда, когда некоторые комментаторы сочли нужным выставить как «нарушение табу» мои — как я все еще считаю — достаточно мягко

сформулированные указания на рискованность замаячившего на горизонте биотехнического формирования человека и на необходимость активной полемики с новыми данностями. При этом не столь интересно просто поразительное искажение смысла прочитанного — что в какой-то степени проясняет представление моих критиков о тех аргументах, которые они полагали необходимым выставить против меня, — интересна та безудержность, с которой некоторые журналисты и другие участники дискуссии впали во мнение, что здесь нарушена некоторая граница. Это показывает, по крайней мере, в моих глазах, как жадно ждут такого нарушения границ.

Одних только аспектов, связанных с табу и его динамикой, однако, никогда не оказалось бы достаточно, чтобы вызвать такую бурю, которую нам довелось пережить осенью 1999 года. Общий скандал дополнился двумя подскандалами и поднялся на новый уровень: одно направление скандала вылилось в дебаты о генной технологии как таковой, которые в Германии были несколько запоздалыми, по крайней мере — в том, что касалось политики, ведь в кулуарах уже было кое-что сказано на эту тему; другое направление закончилось постижением упадка Критической Теории, а началось оно с публикации в средствах массовой информации известных писем Хабермаса к своим помощникам. Нужно было в одночасье уразуметь, что в Германии дебаты о генных технологиях велись явно не на том уровне, которого требовало дело, — а именно, не в последнюю очередь, из-за известного исторически сложившегося блокирования. Мы лишь тогда

заметили, как с шумом вылетают пробки из бутылок, давление в которых стало избыточным, когда запертый в бутылках дух биотехнологии уже вырвался на волю. Впрочем, благодаря тому, что дебаты о человекопарке почти совпали по времени с ускорением работ над проектом *Human Genom*, проблемы предстали предельно объективными и реальными. Лишь поначалу тон дискуссии определялся немецкой чувствительностью — со временем возобладал предметный спор. Выяснилось, что беглые, не развернутые мною подробно указания на действительное положение дел имеют под собой реальное содержание, от которого уже не удастся отделаться, вытеснив куда-нибудь в подсознание. В ходе скандала такое вытеснение было преодолено. Для нас это означало, что произошло присоединение к международному положению дел в искусстве. Из локального недоразумения в конце концов возникло нечто такое, что во Франции называли бы *débat national*. Для наших условий это был просто квантовый скачок в культуре дискуссии.

Я, вероятно, должен был еще раз подчеркнуть, что моя речь не имела ничего общего с фантазией о так называемом выведении-отборе людей, — в этом отношении она содержала только лишь конвенциональный тезис, что эволюция *homo sapiens* представляет собой биологически особый путь, который заканчивается возникновением культурного живого существа, у которого — и это менее конвенциональная часть моего тезиса — и в его культурном состоянии тоже продолжают происходить биологические процессы, разумеется, скорее, естественным, проистекающим из природных

факторов образом и преимущественно неосознанно, однако в будущем придется считаться с тем, что в эти процессы осуществляются сознательные вмешательства. Речь о человекопарке в принципе, представляла собой инсценированный диалог с Хайдеггером о смысле «просвета» (*Lichtung*) — с участием Ницше и Платона как приглашенных в студию гостей. Я как-то назвал эту речь «ноктюрном», чтобы указать на тихий и тревожный характер моих размышлений. В ходе этой ночной беседы мною было предложено — в качестве возражения Хайдеггеру, со ссылкой на наблюдения, сделанные Платоном и Ницше, — поразмыслить над тем, что во время просвета, вероятно, происходит все же что-то большее, чем только лишь тихое обеспечение надежного, подлинного существования (*Gewahrgewerdung*) мира как мира. По моему убеждению, становление человека вообще — и открытие просвета в особенности — имеет дело с domestикацией, то есть с одомашниванием *homo sapiens*. Становление человека как таковое было спонтанным самодисциплинированием. Этим тезисом взгляд направляется на биологическую конституцию рода, но еще больше, как было сказано, на ее культурно-историческую обусловленность. Что для меня тут важно, так это тезис, что люди — это продукты истории изнеженности, избалованности и единственно в этом смысле могут называться «домашними животными». Нужно хорошенько поразмыслить о том роде «домашности», который присущ *homo sapiens*. Жизнь под домашним кровом всегда ведет к изнеженности: восходящая к Гердеру и Гелену теорема о человеке как «существе, определяемом недостат-

ками» только вуалирует эту истину. Наличие колоссального количества жизненных форм *sapiens* — с незапамятных времен, но особенно — на ступени высокой культуры, должно поневоле уравниваться собственными усилиями, направленными на формирование человека. Отсюда понятно, почему в высоких культурах не прекращаются споры о воспитании и дрессуре человека. Мое язвительное напоминание о посещении Заратустрой города маленьких домов было призвано указать на это — оно отсылает нас к тезису Ницше о том, что человек — «лучшее домашнее животное для человека». Аналогичную отсылку представляет цитирование мной платоновской пасторали из «Политики», где сущность политики передается метафорой свободного и добровольного (*freiwillig*) надзора над свободно и добровольно собравшимися «стадами», «паствами», которые способны быть разумными. В платоновском парке, как известно, должны комбинироваться люди храброго характера и люди рассудительно-осмотрительного характера. Следовательно, метафора «человекопарк» — это перефразированный Платон, причем у меня лично выражение «парк» ассоциируется скорее с американскими, чем с европейскими значениями этого слова. Собственно, ближайшая ассоциация должна возникать с такими понятиями, как технопарк или тематический парк, ну, не знаю, может быть парк Евро-Дисней или остров Утопия Томаса Мора — почему бы и нет, ведь там было принято устраивать смотрины невест, не особенно прикрытых цветочными гирляндами. Я, честно говоря, даже и представить себе не мог, как несколько цитат из работ мыслителей

прошлого, признанных классиками в истории идей, смогут возбудить и раззадорить человека, не получившего философской подготовки. Но, вероятно, следует мыслить позитивно и уверить себя, что скандал — это хороший признак. Разве он не свидетельствует, что общественный интеллект всегда готов откликнуться на тему, которая вызывает обеспокоенность, и поднять тревогу?

Во всяком случае, одним из первых результатов скандала можно считать пришедшее понимание того, что так называемые «антропотехники» должны сопровождаться осмыслением антропополитики*. К этим выражениям мы еще вернемся. Постановка вопроса о человеке как биологическом виде, следовательно, становится определенной политикой: это — факт, на который Мишель Фуко указал двадцать пять лет тому назад в своих размышлениях о биополитике (название принадлежит ему). Впрочем, у меня есть все основания, чтобы констатировать: те эксперты, которым досконально известно положение дел в Германии с исследованиями такого рода, во время скандала высказались, в подавляющем большинстве, предметно и конкретно, переводя разговор в реальную, практическую плоскость. Эрнст Людвиг Виннакер, председатель Немецкого исследовательского общества, Ханс Лерах, координатор немецкого проекта исследования генома,

* То есть определенные медицинские и биологические манипуляции с человеком — к примеру, применение к нему достижений генной инженерии — должны осмысляться в свете перспектив, способных повлиять на судьбу человечества в целом.

Вольф Зингер, руководитель Института Макса Планка по исследованию мозга во Франкфурте, другие ученые в самый разгар бури определили свою позицию в практических, предметных вопросах — и высказали ее тоном, который, как мне представляется, вполне подходил к данному случаю. Само собой разумеется, они не признали мою правоту по всем пунктам, но в большинстве своем сочли возникшее возбуждение чрезмерным, для чего имели все основания. Они не нашли в моем тексте ничего такого, что могло бы их беспокоить. Это определенным «ангажированным» фельетонистам и некоторым записным гуманистам удалось отыскать в моей речи нечто возмутительное.

Третий скандал внутри большого скандала пролил свет на гегемонию дискурса в немецком общественном мнении. В написанном мною некрологе новейшей Критической Теории — «Критическая Теория умерла» («Цайт» от 9 сентября 1999 года) — я раскрыл технические обстоятельства, которые привели к скандалу. Я хотел напомнить Юргену Хабермасу, который выступил как оккультный *spiritus rector* скандала, что не гоже в делах, которые столь важны для разрешения спора, прятаться за спины журналистов и предоставлять им выражать свое мнение. К сожалению, он не откликнулся на мое предложение обменяться аргументами. Повторные приглашения со стороны третьих лиц, предлагавших нам высказаться о наших разногласиях на подиуме, он тоже отклонил. Что касается сторонников Хабермаса, то они поначалу отнюдь не пытались меня опровергнуть. Я понимаю, что факты были постыдными для партии нападавших,

так что они отнюдь не были заинтересованы в привлечении внимания к приведенным свидетельствам. Хабермас запретил перепечатывать в голландском сборнике материалов, документирующих дебаты (*Regels voor het Mensenpark. Kroniek van een Debat*, Voom, Amsterdam, 2000), свое письмо, которое он, как читатель, прислал в «Цайт», и уверял в нем, что непричастен к инспирированию скандала. В этом томе собраны доклады Ричарда Дворкина, Рюдигера Сафранского*, Антье Фольмера**, Славоя Жижека, Роберта Шпаймана***, Бруно Латура****, Лоренца Йегера*****, Вима Боефинка, Анри Атлана***** и других — это, надо полагать, такое общество, присоединиться к которому не должно быть стыдно никому. Но Хабермас предпочел отрицать свою причастность и свою ответственность. Я сделал из этого единственно возможный вывод, касающийся его личности и всего этого дела в целом: от достославной Франкфуртской школы, которая во времена Адорно и вплоть до выхода в свет «Критики цини-

* Рюдигер Сафранский (р. 1945) — немецкий философ, историк философии.

** Антье Фольмер (р. 1943) — немецкий политик, член фракции «зеленых» в Бундестаге, в 1994–2005 гг. — вице-президент.

*** Роберт Шпайман (р. 1927) — немецкий католический философ.

**** Бруно Латур (р. 1947) — французский философ и социолог.

***** Лоренц Йегер (1892–1975) — немецкий кардинал, архиепископ Падерборна с 1941 по 1973 гг.

***** Анри Атлан (р. 1931) — французский биофизик и философ.

ческого разума» была школой, к которой принадлежал и я и которая выступала важнейшей для меня системой, с которой я себя связывал, осталось всего ничего — лишь клика, использующая в своих интересах силу менталитета, да несколько парных — наподобие альпинистских — «связок» в университетах, которые страхуют друг друга и помогают карабкаться на вершины. Данный конкретный случай продемонстрировал, что это объединение не располагает достаточными силами, чтобы выступить в роли достойного оппонента в конфликте. Я сформулировал бы так: теория мертва тогда, когда она способна вести беседы только сама с собой.

Но в этих констатациях выражена еще не вся истина. Ведь даже если и верно, что у Критической Теории из-за ее принципиально ошибочной основы уже ничего не выходит и ей не удастся произвести на свет сколь-нибудь убедительного третьего поколения своих приверженцев — что типично для любого движения, которое ориентируется только на конъюнктуру, — даже если все это и верно, то все же остается фактом, что широкий успех Франкфуртской школы на плоскости диффузного формирования менталитетов по-прежнему заметен сегодня — так же, как и в былые времена. Можно даже утверждать, что весь леволиберальный блок, представляющий собой ментальный центр поля немецкого медиаландшафта, состоит из ее неуверенных приверженцев, то есть из людей, притязающих на преимущество быть более критичными, чем все прочие, склонные к соглашательству. Для этого подавляющего большинства характерно то, что оно выдает себя за меньшинство, которое находится

под угрозой, — в результате чего его гегемония подается как сопротивление превосходящей силе.

Х.-Ю. Х.: Я хотел бы выделить из ответа Хабермаса на Ваш сатирически-полемический манифест «Критическая теория мертва» два пассажа. Хабермас в своем письме, присланном в «Цайт» и опубликованном под заголовком «Почта от злого духа», называет Ваше мышление «неоязыческим». К этому он добавляет, что Вы принадлежите к «здоровому авангарду следовавшего за ним поколения», от которого он определенно не ожидает ничего хорошего. Между предикатом «неоязыческий» и словами «здоровый авангард» есть скрытая связь, которую надо прояснить, чтобы оценить намерения автора. Когда читаешь письмо Хабермаса в «Цайт», первым делом замечаешь, насколько он выходит из себя и теряет самообладание, если кто-то отваживается поставить под сомнение систему консенсуса в его школе.

П. С.: Ответ, который дал Хабермас, — это, в чисто техническом плане, ответ священника, если исходить из того определения священника, которое дает Ницше.

Х.-Ю. Х.: Философ как глашатай консенсуса и всего лишь додумыватель того, что было надумано ранее, — и, сверх того, ни слова о тех освобождающих возможностях мышления, которые открыли существенные авторы этого века — Батай, Валери, Канетти*, Адорно, Беньямин, Фуко и Делёз. Мне

* Элиас Канетти (1905–1994) — писатель, драматург, культуролог, социальный мыслитель, лауреат Нобелевской премии по литературе.

остается только поставить вопрос: может ли вообще исчезнуть это принуждение к ограничению, пропадет ли когда-нибудь эта внутренняя закоснелость академической философии; можно ли будет навести мосты через пропасти?

П. С.: Если позволить себе немного злое суждение, то можно было бы — в полном соответствии с истиной — констатировать: историческое достижение современной школьной философии заключается в том, что она наладила образцовое самоуправление своей избыточностью, — а постоянство ресурсов этой избыточности обеспечивается благодаря статьям, которые публикуются по поводу юбилеев и праздников, составляющих обиходные культы. Официальная философия как предприятие — я подразумеваю сейчас не Критическую Теорию, в частности — это прежде всего система, в которой становится рентабельным приспособление к вынужденному самовоспроизводящемуся существованию. Излишне говорить, что существует и пара серьезных исключений: несколько действительных талантов и отдельные продуктивные отрасли исследования. Но если окинуть взглядом все в целом, то возникает впечатление стагнации. Тому, кто хочет, чтобы ему указали аналогию, можно заметить, что нечто подобное было с лишенными духовности духовными лицами XIX века, которые пошли стезей Протестантской церкви — хотя, видит бог, с их духовностью далеко уйти этой стезей они не могли. Тем усерднее подобного рода люди изыскивали возможности размножиться и угнездиться в экосистемах богатых церковных приходов. Для подобных людей университет — всего

лишь экологическая ниша. Профессор философии приспособлен к университету, как пингвин — к жизни в Антарктиде. С точки зрения эволюции академизм в философии есть побочный эффект хронического перепроизводства лиц, защитивших диссертации, что ведет к состязанию в борьбе за ложные преимущества, — и в результате на протяжении жизни нескольких поколений оплачиваются негодные люди и поддерживаются ложные точки зрения. Наблюдения Макса Вебера, связанные с этой темой, сегодня так же актуальны, как и в начале века. Можно ли устранить эти структурные предпосылки для исчезновения духовности, как Вы о том говорите, не знаю; я сомневаюсь в этом, ведь университеты — после всего, что мы узнали о них, — это всецело сконцентрированные на самих себе, полностью невосприимчивые к критике и вряд ли поддающиеся реформированию институции.

Но позвольте мне сказать еще кое-что по поводу этого одиозного термина «неоязыческий», который выделяется, словно огромный валун, среди ровной пустыни мелких клишированных выражений, употреблявшихся в ходе дебатов о моей речи.

Х.-Ю. Х.: То, что это выражение бросается в глаза, наводит на предположение, что его можно рассматривать как симптом. Не стоит ли покружить вокруг этого валуна и рассмотреть его получше?

П. С.: Именно это мы и должны здесь проделать. Мне кажется, если удастся выяснить, что означает «неоязыческий» и когда это выражение было введено в оборот, будет понятно, что, собственно, представляет собой Критическая Теория в стиле

Хабермаса и чем она была с давних пор — проектом гражданской религии для немецкого послевоенного общества, созданным на основе интерсубъективного идеализма. Гражданские религии — это проекты желательных иллюзий. В самое начальное время своего существования Критическая Теория описывалась как ключевой феномен в «интеллектуальном основании ФРГ», и при этом делали упор на парафилозофский, ментально-политический фактор феномена. То, что в 1960-е годы говорило в пользу Хабермаса, — это его способность тонко чувствовать историческое положение: тогда, учитывая положение дел у немцев, требовалось нечто вроде межконфессионального мира в области социальных наук и в области дискурсов, направленных на критику идеологий. Хабермас попытался прервать традицию «оверкиля», полного переворота вверх дном, осуществлявшегося в сфере той критики общества, которой занималась прежняя Критическая Теория, и в неомарксизме; он сделал ставку на западную интеграцию разума. Это — достижение, которое стоит отметить. Александр Клуге* как-то весьма умно назвал своего друга Юргена Хабермаса Меланхтоном** XX века: это он хорошо подметил и изысканно сформулировал. Ведь точно так же как Меланхтон, в известной мере, выступал юрисконсультантом Реформации, хотя сам и не был реформатором, Хабермас в своей самой продуктивной фазе

* Александр Клуге (р. 1932) — немецкий режиссер, писатель, продюсер, один из идеологов «нового немецкого кино».

** Филипп Меланхтон (1497–1560) — немецкий гуманист, теолог и педагог, евангелический реформатор, систематизатор лютеранской теологии, сподвижник Лютера.

был своего рода дипломатом Критической Теории и менеджером дискурса, обладающим способностью к историческому компромиссу. Я, правда, назвал бы его не столько Меланхтоном, сколько Давидом Фридрихом Штраусом* XX века — тем типом ученого, о котором Ницше сказал то, что следовало сказать, в первом из «Несвоевременных размышлений». Но времена изменились, и даже непосвященные стали замечать, что формулы Хабермаса стали негодными. Они не схватывают реальные отношения между коммуникаторами — и так и не ясно, был в них этот недостаток с самого начала или возник впоследствии, в результате изменения исторических обстоятельств. Если внимательно присмотреться, то даже в исходном пункте непринужденного, дружеского разговора, создающего консенсус, можно обнаружить скрытые монологические предпосылки: диалог на поверку окажется скрытым монологом. Диагноз Лумана был сух: здесь приходится иметь дело с проявлением староевропейской концепции истины, причем слово «староевропейский» надлежит толковать как синоним слова «монологический». Хотя модель Хабермаса закладывалась как теория диалога, ей присуща монологическая черта, которую уже невозможно утаивать; ей присуще даже якобинское ядро — если понимать под якобинством постоянное требование достижения консенсуса любой ценой. Понимание à la Хабермас основано на том, что участники диалога подвергаются предпониманию — такой подготовке к пониманию, в ходе которой, как он надеется,

* Давид Фридрих Штраус (1808–1874) — немецкий философ, историк, теолог и публицист.

они позволят контролировать себя методически. Но стоит взглянуть на это несколько отстраненным взглядом, как можно будет заметить: обязательный, «вмененный» консенсус и его формирование с использованием контролируемых коммуникативных процедур являет собой нечто вроде основанной на вере религиозной фантазии, которая возникла по образу и подобию Тайной вечери*. Однако вся эта аналогия обходится без упоминания о хлебе и вине на столе конференции, организованной Господом**. К этому столу не был приглашен ни один из тех, кто не был бы уже предварительно подчинен. Я подчеркиваю: эти замечания навеяны не какими-то отвлеченными размышлениями, а самими текстами. Хабермас в своих публикациях, увидевших свет позднее, открыто рекламирует свою близость к теологическим мотивам, по крайней мере — к мотивам из иудейско-христианской традиции. Применительно к своим делам он говорит о «дискурсивном сжижении духовных религиозных содержаний»***. Тем самым обозначена задача, которую можно было бы

* То есть обстановка полного консенсуса представляется по аналогии с атмосферой, которая царила во время последней беседы Христа с его учениками за ужином; они были согласны с Ним во всем, потому что Он заранее подготовил их к пониманию и консенсусу.

** То есть за столом на Тайной вечере собрались уже причащенные, признавшие еще до беседы с Христом Его божественность и власть над собой.

*** В оригинале игра слов: «Verflüssigung» означает «сжижение»; дискурс точно так же «сгущает» ту религиозную духовность, которая существует разреженно в мыслях и чувствах.

принять всерьез, если бы она была решена хорошо. Проблема с Хабермасом заключается в том, что он верит в свою собственную теорию <консенсуса> только при хорошей погоде, — полагает, что она действует только при благоприятных внешних условиях. А вот в том, что касается стратегии, он — последовательнее, чем кто бы то ни было, мыслит в категориях «друг — враг». Карл Шмитт* гораздо ближе к нему, чем Карл Барт**.

Но вернемся теперь к тому критическому возражению, которое было высказано, — к выражению «неоязыческий»; это выражение было порождено борьбой против модернизма, которую в XIX веке повели Церкви, ни за что на свете не желавшие примириться с возникновением секуляризованного, существующего независимо от Церкви общества. В речах служителей Церкви, выдержанных в духе «культуркампа»***, например, регулярно и привыч-

* Карл Шмитт (1888–1985) — немецкий юрист, философ и политический теоретик, является одной из самых ярких и спорных фигур в теории права и политической теории XX века, благодаря работам о политической власти и политическом насилии.

** Карл Барт (1886–1968) — швейцарский кальвинистский теолог, один из основателей так называемой диалектической теологии.

*** «Культуркампа» — название борьбы прусского государства против стремления Католической церкви усилить свои позиции в Пруссии. Название было дано в 1873 г. Р. Вирховом, через 41 год после смерти Гете. П. Слотердаjk имеет в виду общий обличительный тон полемики «культуркампа» — как со стороны государства, так и со стороны Церкви.

но подвергался нападкам Гете — как успешнейший и опаснейший из всех неоязычников. Он был воплощенным злом, потому что ставил искусство выше морали и был склонен находить Бесконечное скорее в природе, чем в церквях. Хабермас — будучи внуком пастора — конечно, еще слышал подобные рассуждения в юные годы и запомнил их. Вот только он хотел внушить, что язычником был и Гитлер. А что, разве в труде Фридриха Хеера* «Первая любовь Бога», посвященном истории еврейства, не говорится со всей ясностью и, по существу, со всем на то основанием о впавшем в заблуждение «австрийском католике Адольфе Гитлере»? Далее Хабермас приписывает язычникам склонность отклоняться от западной традиции ради того, чтобы снова ввести человеческие жертвоприношения и поклоняться деревьям.

Там, где заходит речь о язычниках, где-то неподалеку непременно должен быть и миссионер, <который обратит их в истинную веру>. В принципе, Хабермас остался теоретиком реэдукации, переучивания заново — это, как принято выражаться, достойная уважения, но утратившая продуктивность позиция. Когда Хабермас язвит по поводу «неоязыческого» элемента в современном мышлении, его устами говорит немецкая цивилизная теология в философском обличье. Он хочет ввести предписание: из античного наследия Европы раз-

* Фридрих Хеер (1916–1983) — австрийский историк, известный своим неприятием пронемецких позиций и идеологии национал-социалистов.

решается заимствовать лишь то, что будет совместимо с регулярным посещением семинаров по философии дискурса. Светский гуманизм должен быть легитимным лишь тогда, когда он находится под христианско-монотеистическим контролем.

Как уже было указано, эта схема «культуркампа» распространялась с XIX века в Германии и Средней Европе, словно эпидемия. Если вставал выбор: «Афины или Иерусалим?», добрый европеец выбирал либо Иерусалим, поскольку он принимал для своего этоса исключительно еврейско-христианские источники, либо Афины с Иерусалимом, как это было обычно для представителя «золотой середины». Но он никогда не мог — если знал, что его контролируют, — поставить на первое место Афины. Достаточной редкостью были прогрессивные европейцы, которые, начиная с XVIII века, почти без исключения были грекофилами и выбирали Афины, а потому сплошь заслуживали предиката «неоязыческий». Но и в этом отношении слово «неоязыческий» давно стало нонсенсом. Наука, техника, парламентаризм, денежное хозяйство, искусство, массовые развлечения и общение, медицина, телесная культура — практически все, что составляет современный мир, — отнюдь не христианские проекты, они не имеют специфически монотеистических предпосылок. При всем уважении к усилиям, направленным на доказательство существования религиозных истоков региональных высокоразвитых культур, будет вполне правомерно поставить вопрос: годится ли монотеизм на роль матрицы для современных этик или, скорее, в нем следует

видеть прародителя всех фантазмов? Исследователь проблем мира и миротворчества Йохан Галтунг* подсчитал баланс провоцирующих конфликты энергии монотеистических религий, выяснив, сколько конфликтов и войн они вызвали, — и даже если положить на другую чашу весов позитивные моменты, связанные с ними, первая будет все же куда тяжелее, что наводит на размышления. Религиозное культивирование чувства вины, которое составляет ядро монотеистических конструкций Сверх-Я, — это не та основа, которая годится для современного общественного проекта. Разумеется, просвещение, из которого все мы вышли, сплошь и рядом на совести христианства, но way of life просвещения в культурном отношении запроектован более широким, чем *vita christiana*, и выводит поэтому с необходимостью в постхристианскую и пострелигиозную ситуацию. Ойген Розеншток-Хюсси, о котором мы уже говорили в первом интервью, сформулировал это открытие еще в 1920-е годы и развил из него наступательное понятие практикуемого постхристианского образа жизни (*Nachchristlichkeit*). Я полагаю, что это вполне отвечает современному состоянию искусства — как оно, впрочем, было и прежде. Хабермас, по обыкновению, знает толк в формировании стратегических понятий. Если в этом случае он допустил такой промах, то лишь по причине идиосинкразии. Он заигрывает с теологическим антимодернизмом, потому что ему приходится прикупать к своей теории коммуникации, в которой

* Йохан Галтунг (р. 1930) — норвежский социолог, математик, основатель международного Института исследований проблем мира.

никак не предусмотрены радикальные общественные движения, немножко защитного радикализма — примечательно, что прикупать их ему приходится у теологии, а не у социальной психологии. Неудача его объясняется тем, что движение нацистов по существу своему вовсе не было «неоязычеством», хотя некоторые люди Церкви и идеологи по сей день предпочитали бы видеть его именно в таком ракурсе. Национал-социализм — как и все идеологии XX века, рассчитанные на массовое применение, — при поверхностном взгляде выглядел как культ, что ввело в заблуждение некоторых интерпретаторов — в первую очередь Эрика Фёгелина* — на то, чтобы толковать его как «политическую религию». Такие толкования доказывают только, что часто именно умные интерпретаторы оказываются не в состоянии оставить пустые предметы такими пустыми, каковы они были на самом деле. Они вкладывают в них нечто духовное, нечто принципиальное — что не соответствует их тривиальному, пошлому и примитивному характеру. Эти интерпретации отражают тщеславие интерпретаторов, которые желают говорить о религии — и никак не меньше. Если суммировать расистскую глупость, бюрократическую глупость и солдатскую глупость, то всего этого будет еще слишком мало, чтобы возник религиозный феномен. И тот факт, что некоторым нацистам приходилось трудиться над различением немецкого блага и ненемецкого зла, вовсе не есть признак того, что здесь имел место гностический дуализм, как то предполагал зло-

* Эрик Фёгелин (1901–1985) — немецкий и американский политический философ.

счастный доносчик на все современное Фёгелин, — нет, речь идет о простом бинарном мышлении на грани с дебильностью. Импульсивная псевдо-метафизическая интерпретация фашизма, переоценивающая его, есть симптом того, как трудно многим комментаторам дается прослеживание констатированной Ханной Арендт банальности зла во всей его беспочвенности и безосновности. То, что за преступлениями большого масштаба не стоит ни малейшего высокого смысла, — это герменевтический вывод, до которого не доросли многие современники фашизма и люди, жившие после него. Во всяком случае, преступления позволяют обнаружить — на примерах преступников — те зоны, которые, оставшись без внимания, запустели. Допустим, фашизм — как и реальный социализм — с самого начала эксплуатировали в качестве политического символа молодость. Ритуалы в палаточных городках или праздники солнцестояния добавляли торжественности, которая могла ошибочно приниматься участниками за богослужение. Но такие ритуалы имели не больше духовного содержания, чем торжества в честь открытия спортивного праздника или заседание какого-нибудь общественного совета. Кстати, Джордж Мосс* в своей книге «Национализация масс» очень хорошо показал, что политические литургии на собраниях национал-социалистов имели образцом для подражания отнюдь не богослужения, а формы светского культа классиков, публичное почитание которых было распространено

* Джордж Мосс (1918–1999) — американский историк, специалист по социальной, политической и культурной истории Европы и Германии периода нацизма.

но в XIX веке. Чтобы нам лучше понимать друг друга, скажем следующее. В Германии и где-нибудь еще существовало небольшое религиозно мотивированное сопротивление национал-социализму и другим проявлениям фашизма, очень точечное, не имевшее массового базиса и достаточного влияния, — но все же оно существовало. В этом узком контексте сопротивления — несмотря на то, что церкви в Третьем рейхе катастрофически не справились со своей миссией, — еще сохранилась в относительно заметном виде антитеза «христианское–языческое». За пределами этой связи поправки, предлагающие изменить смысл слова, неуместны, если не сказать — смехотворны. Нацистская идеология было микстурой из милитаристского физкультурного движения и условно-народной культуры, основанной на очень плоском и очень грубонатуралистическом учении о власти. Это не имеет абсолютно ничего общего с религией. Фашизм — политика интегральной мести; он обращается к коллективам проигравших и соблазняет их на компенсации, приводящие к самоуничтожению. Формула Гитлера — только в этом, и больше ни в чем. Фашизм предлагает проигравшим носителям амбиций альтернативные возможности возвыситься — вот и вся его тайна. Он приводит упорствующих проигравших на окольные пути к наслаждению. В этом состоит его привлекательность. Вильгельм Райх* определил фашизм как

* Вильгельм Райх (1897–1957) — австрийский, а впоследствии американский психолог, один из основоположников европейской школы психоанализа, единственный из учеников Фрейда, развивавший возможности радикальной социальной критики.

форму эмоциональной заразы, распространяющейся наподобие чумы, — и все тем самым снова сводится на почву политико-социальной психологии. Еще и сегодня можно видеть локальное действие этих механизмов — словно бы в виде лабораторных опытов — например, в восточногерманских националистических хулиганских выходках или у зациклившись на своей обиде сербов под предводительством левофашиста Милошевича*, который все время преподносил себя как нестигаемого национального социалиста. Вотан и другие вечно возвращающиеся боги при таких инсценировках великого ressentимента** совершенно ни при чем; мифологическое вранье тут никогда не имело отношения к делу.

Выражение «неоязыческий» совершенно неподобает Хабермасу — ведь оно есть признак неизбежного культурного провинциализма. Тот, кто использует это выражение, никогда и в мыслях не держал того, что известно о плюрализме высоких культур

* Слободан Милошевич (1941–2006) — государственный деятель Союзной Республики Югославия и Республики Сербия (1941–2006). С 1990 по 1997 гг. — президент Сербии. С 1997 по 2000 гг. — президент СРЮ. Подвергся суду Международного трибунала по военным преступлениям в бывшей Югославии, судебное разбирательство было прервано его смертью.

** Ресентимент — важное понятие в философии Ф. Ницше, которое впервые было употреблено им в «Генеалогии морали»: сопротивление инертных слоев общества всему творческому, обывательская злоба и зависть к незаурядному; безграничный эгоизм, несправедливость, клевета, ненависть в адрес великих со стороны заурядных людей.

читателю Тойнби, читателю Макса Вебера и читателю Альфреда Вебера*, читателю Марселя Гране**, читателю Генриха Циммера*** и, не в последнюю очередь, читателю Карла Ясперса и читателю Готхарда Гюнтера****. Я уверен, что Хабермас когда-то разок пробежал взглядом по этим дискуссиям, но не счел нужным что-то из них усвоить. Понятно почему — ведь он не смог бы использовать реальное многообразие культур в своей модели консенсуса. Его «идеальные разговорные ситуации» уже насквозь проработаны и проговорены монокультурно, «вовлечение Другого» останавливается именно там, где надо было бы перешагнуть границу между культурами, чтобы увидеть лицом к лицу действительного, настоящего Другого. Если бы это было не так, то следовало бы подробнее остановиться на том, что с начала так называемого «осевого времени» существовало по меньшей мере пять «культур прорыва» к универсалистским, потенциально выходящим к этике общечеловеческого интерпретациям мира. Ясперс, как известно, называл в этом ряду Китай, Индию, Персию, Палестину и Грецию,

* Альфред Вебер (1868–1958) — немецкий экономист и социолог, младший брат всемирно известного социолога, историка и экономиста Макса Вебера (1864–1920).

** Марсель Гране (1884–1940) — французский синолог, ученик Эмиля Дюркгейма и Эдуарда Шаванна, впервые применивший социологические методы к изучению истории и культуры Китая.

*** Генрих Циммер (1900–1984) — немецкий индолог и историк южноазиатского искусства (1890–1943).

**** Готхард Гюнтер (1900–1984) — немецкий философ и логик.

тогда как другие авторы, в особенности — Ян Ассман*, настаивали на том, что в этом списке не может не присутствовать Египет. Ассман сделал все необходимое для того, чтобы способствовать устранению хронологической мистификации, присутствующей в теореме об «осевом времени», — благодаря тому, что он смог показать, что «культуры прорыва» — это не что иное, как культуры, развившие письменность, культуры, которые начали писать, — а поэтому развили новую экологию воспоминания и новую культуру личности, гравитационным центром которых выступали грамотеи и мудрецы; при таком допущении можно считать вполне приемлемым присоединение Египта к так называемой темпоральной оси, отнесение его к «осевому времени», хотя его появление и представляется преждевременным — ведь на самом деле речь идет не о темпоральной оси, не об «осевом времени», а об оси письма, об оси письменности. Но то, что важно для нас в данный момент, — так это факт, что при подобном взгляде на вещи мы уже вышли бы за пределы афинского, равно как и иерусалимского регионализма, не ограничивались бы только Афинами и Иерусалимом. Тогда мы имели бы шесть высококультурных формаций, выступавших виртуальными исходными точками, с которых начинались тропы, ведущие к всемирным культурам, — быть может, нам придется признать даже существование восьми таких исходных пунктов, если причислять к ним месопотамские и среднеамериканские опыты, но это — дис-

* Ян Ассман (р. 1938) — немецкий египтолог, историк религии и культуры.

куссионно. Наверняка можно сказать только то, что прорыв к мышлению Объемлющего, Всеохватывающего осуществился в нескольких высших культурах. Есть нечто сугубо провинциальное в том, что Хабермас внушает, будто Европа или христианско-эллинистический синтез — единственная культура, которая осуществила переход к мышлению Универсального. На самом деле, мы, глядя на мировые культуры, имеем перед собою плюрализм универсализмов — причем, задавая ограничение, приходится сказать обо всех, что они имеют региональный характер и не могут быть глобализированы *tel quell*. Как будет выглядеть всеохватная мировая культура, на данный момент времени сказать невозможно, но все говорит за то, что она будет ориентирована скорее плюралистически, чем монотеистически, и скорее технологически, чем метафизически; секулярно-мультикультурный фактор в ней будет столь же силен, сколь и религиозно-экуменический, и даже, предположительно, будет еще сильнее. Здесь возникает вопрос: а не следует ли европоцентричным догматикам морали, учитывая это, ввести запрет на изучение внеевропейских возможностей универсальной интерпретации мира — например, запретить интересоваться китайскими, индуистскими, буддистскими их формами? Не следует ли им, скажем, внушать всем, что Синайский стандарт этики окажется под угрозой, как только западный философ позволит себе вольность и заинтересуется этикой восьмеричного пути? Я отвергаю выражение «неоязыческий» из-за того, что оно неизбежно вызовет полемику; это слово из вчерашнего и позавчерашнего дня, насквозь пропитанное рес-

сентиментом теологов, и даже в рамках теологии оно — тоже симптом той ситуации, которая уже преодолена. Если бы кто-то из теологов захотел сегодня публично использовать подобное выражение, его немедля определили бы как реакционера, желающего оставить в неприкосновенности прежние представления. То, что непростительно для теолога, и подавно нельзя позволять социологу — ведь в противном случае были бы нарушены условия для цивилизованного общения между мировоззренческими фракциями секуляризованного общества. Это — провокационное слово, направленное на разжигание вражды. Весьма показательно в этом плане, что слово «неоязыческий» практически всегда используется для того, чтобы вызвать враждебность к искусству. Оно используется фрустрированными продавцами морали, чтобы опорочить искания писателей и художников в постхристианской ситуации. А то, что положение нашего мира — постхристианское, есть историческая данность. Оно нуждается в создании художественных форм, а не в нотациях.

Итак, я боюсь, что наш эксперт по «неоязычеству» почерпнул свои представления из нескольких сомнительных источников. Прежде всего его отличает сильная близорукость в антропологических, этнологических и культурологических вопросах — что свойственно не только ранней Франкфуртской школе, но и большинству представителей более поздней Критической Теории. Все они так и остались решительными эгоцентристами. Они — люди, видящие мир через узенькое окошечко, которое открыло им чтение книг. В их картине мира

отсутствует все, что относится к этнологической библиотеке XX века; там отсутствует все, что представляют собой культурный Восток и Юг; у более молодых к тому же отсутствует всякая правдоподобная связь с современным искусством, и это — фатальный диагноз для философии, которая желает быть современной. Если в школе Хабермаса говорят о «жизненном мире», то это фраза обозначает необработанное поле, на котором больше не растет ни стебелька конкретных знаний. Ханна Арендт как-то сказала о Джоне Дьюи, что его мышление пребывает в «возведенной из слоновой кости башне здравого Смысла (Common Sens)»; это — слова, которые могли бы подытожить все достижения поздней Критической Теории. Наследственность ее обременена еще и тем, что она спешит спасти свою совесть, задним числом добавляя туда антифашизм <как и ее предшественники>. Но — хватит об этом.

Г.-Ю. Х.: Это обсуждение мнимого «неоязыческого» оказывается непосредственным продолжением того, что мы недавно обсуждали под рубриками «свобода» и «добровольное самозаточение». Ведь свобода — это не только страстное стремление индивида; она также и проявление того, как осознаются возможности, открываемые культурой. Что явно невозможно для определенных представителей Теории в нашей сузившейся сфере — так это интегрировать в свое собственное мышление уже давно ставшее возможным реальное расширение культурного сознания и сознания идентичности.

Риторическая эффективность понятий типа «неоязыческий» заключается в том, что они выполняют двойственную функцию. Они, с одной стороны,

целят в подсознательное, а следовательно, апеллируют к чему-то, что непонятно и непостижимо даже для того, кто это понятие использует; с другой стороны, это *что-то* закодировано и заложено в культурном бессознательном. По этой причине те понятия, которые были использованы в дискуссии несколько спонтанно, интуитивно, по вдохновению, значительно более показательны, чем те, которые применены после долгого обдумывания. Такие выражения становятся эффективными благодаря тому, что они сводят реально гетерогенное и комплексное к поляризующим и эксклюзивным опциям.

Позвольте мне поставить следующий вопрос: не рассматривали ли Вы дебаты, вызванные Вашим докладом, в сопоставлении со «спором историков», который начался в 1986 году, — в сравнении с этим спором о том, можно или нельзя сопоставлять холокост с великими преступлениями Сталина? Рассматривали ли Вы их в связи с более ранними немецкими дебатами, например, в связи со спором 1993 года об эссе Бото Штрауса «Нарастающие звуки трагедии» («Anschwellender Bocksgesang»), где были высказаны провокационные тезисы об «ущербной ненависти немцев к самим себе» и о неспособности современных людей чувствовать трагическое, о неспособности переживать что-либо как трагедию. А далее — в сопоставлении с дебатами о книге Гольдхагена* «Послушный исполнитель воли Гитлера» («Hitlers willige Vollstrecker»), которые велись в

* Даниэль Гольдхаген (р. 1959) — американский исследователь, профессор политологии и социологии в Гарварде.

1996 году? И конечно, в сравнении со спором между Мартином Вальзером и Бабисом* в 1998 году?

П. С.: Начнем вот с чего: я убежден, что всякий скандал есть феномен, подчиняющийся своим собственным правилам, и всякий скандал, взятый в целом, есть событие, имеющее сутоубо индивидуальный характер. С этим связано мое наблюдение, что нельзя «устроить», «сделать», «организовать» ни дебаты, ни скандал; при каждой попытке намеренно, по одной своей воле инсценировать скандал или дебаты национального масштаба вас постигнет неудача. Одни только провокации сами по себе не вызывают никакого развития скандала, не создают «добавленной стоимости», а потому не происходит эскалации, нет нарастания, придающего скандалу его мощь или затягивающую, вовлекающую силу. Раздувание из нескольких подходящих высказываний скандала общенациональных масштабов — это процесс, который можно было бы называть автопоэтическим: он черпает вдохновение в самом себе. Ни один режиссер, сколь бы изощренным он ни был, не смог бы инсценировать этот процесс как продуманную кампанию. Это не значит, что такие режиссеры не дергают за веревочки и не подливают масло в огонь, но они играют какую-то роль только поначалу. Остальное — механика. Конечно, можно поставить вопрос: нет ли какой-то системы родства между этими четырьмя или пятью самими большими затейниками скандалов недавних времен в

* Игнат Бабис (1927–1999) — немецкий еврейский лидер, председатель (и позднее президент) Центрального совета евреев в Германии с 1992 по 1999 гг.

Германии? Есть ли какая-то зарубка, в которую методично целили и попадали во всех этих случаях? Эти вопросы ставились публично, и ответ на них давался утвердительный — например, это сделал Роджер де Век* в передовице, напечатанной «Цайт» осенью 1999 года. Но, по-моему, он провел чересчур уж прямую линию через эти точки — так что вышло, будто бы, «в принципе», все это был один и тот же скандал в нескольких вариациях. В спекулятивном плане такой тезис о когеренции небезинтересен. Но он мог бы дать еще больше, если его сформулировать с точки зрения теории медиа. Начнем с того, что в каком-то отношении перед нами постоянно один и тот же скандал — уже хотя бы потому, что из всех постановок драмы подавляющее большинство общества, глядя на происходящее, не имеет никаких шансов вынести какие-то уроки. Единственный официально допустимый результат скандала — его естественное затухание; приемлемый конец может быть только результатом пресыщения. Системные теоретики, вероятно, ответили бы на это замечание, что общества, взятые в целом, являются собой сущности, неспособные к обучению, и не образуют «разумной идентичности», а также не обладают глобальной памятью — так что не следует делать никаких далеко идущих выводов из того, что никто ничему и не учится; ничего странного в такой коллективной не-учебе нет. Меня наводит на размышления другое — то обстоя-

* Роджер де Век (р. 1953) — швейцарский публицист, генеральный директор Швейцарской корпорации радио и телевидения.

тельство, что возбуждающие волны в последние годы следуют друг за другом все чаще: в Германии с середины 1990-х годов дебаты происходят практически каждую осень, и в ходе их бьют в набат изо всех сил. Это могло бы быть симптомом кризиса, но, вероятно, может толковаться и как признак неуверенности в условиях начинающейся, несмотря ни на что, нормализации. Мы еще не знаем, что означают эти осенние обострения.

Г.-Ю. Х.: А что думаете Вы? Есть ли здесь какая-то непрерывность и последовательность? В чем родство между всеми этими дебатами?

П. С.: Все эти затеи представляют собой в первую очередь демонстрацию мощи массмедиа в современных обществах. В этом и заключается их взаимосвязь. Они показывают, что известные слова Ренана, заметившего, что нация — это ежедневный плебисцит, верны в значительно более точном смысле, чем до сих пор отваживались думать. Только вот следовало бы уточнить, что здесь значит «плебисцит»; то, о чем идет речь, — этот ежедневный опрос населения о том, по какому поводу из предлагаемых ему средствами массовой информации оно готово прийти в возбуждение. В скандале выходит на свет истина о том, что массовое общество имеет медийную конструкцию, — однако этого, как правило, именно во время скандала и не воспринимают, потому что всегда обращают внимание на тему скандала, а не на медийные механизмы. На это обстоятельство и указывало мое замечание в работе «Критическая Теория умерла» — замечание о том, что только метаскандал может продемонстрировать, как фабрикуются скандалы. В моем

случае такой метаскандал и был осуществлен реально — вероятно, не в столь большом объеме, как хотелось бы, но все же достаточно явно.

Нужно в большей мере, чем раньше, уяснить себе: современные общества устроены как биржи, на которых торгуют темами. На этих биржах постоянно устанавливаются новые котировки тем, новые их биржевые курсы — и происходит торговля ими для использования в ежедневных гешефтах. Крупные средства массовой информации — не важно, печатные или эфирные, — пребывают в постоянной борьбе за повышение стоимости своих тем. И если какая-то скандальная тема оказывается настолько пробивной, что ее начинает обсуждать все общество, то это всего лишь означает, что какой-то редакции удалось предложить нечто настолько возбуждающее, что конкуренты при всех обстоятельствах вынуждены идти на поводу и принимать игру, уподобляясь ей — вплоть до достижения той точки, в которой все общество будет якобы единодушно обсуждать только одну тему и окажется синхронизированным в одном и том же возбуждении. Я определил бы национальное государство как систему, в котором монотематики или моноистерии применяются для интеграции Целого. В интервале между Наполеоном и Гитлером такие тотальные синхронизации осуществлялись главным образом через посредство войн, а позднее — главным образом через посредство катастроф и скандальных афер. На протяжении нескольких лет я пытаюсь описывать современные медийные общества; эти попытки были предприняты под влиянием импульсов,

исходивших от Рене Жирара* и Габриэля Тарда**. Недавно к ним добавились импульсы, исходящие от Хайнера Мюльмана*** и Базона Брока****, которые своей критикой привнесли нечто важное в процесс движения в этом направлении. Я думаю, что книга о медиа, которую я готовлю, года через два-три может выйти под названием вроде такого — «Аутогенное возбуждение» или «Коммуникативная иллюзия». Я предложил объяснять современные общества уже не так, как обычно принято — с точки зрения их синтеза посредством информации, или посредством установления совместно принятых сообществом ценностей, или посредством разделяемых всеми политико-моральных смысловых структур. Представляется, что правильнее было бы характеризовать большие общественные тела, интегрированные медийно, как ансамбли, вызывающие стресс у самих себя. Я уже как-то раз проигрывал эту модель в берлинской речи 9 ноября 1997 года под названием «Веская причина быть вместе: Воспоминания об изобретении народа» — и уверен в том, что результат этой пробной попытки оправдывает продолжение работы в этом направлении. При этой

* Рене Жирар (р. 1923) — французский философ, культуролог, литературовед.

** Габриэль Тард (1843–1904) — французский социолог и криминолог, один из основателей субъективно-психологического направления в западной социологии.

*** Хайнер Мюльман — профессор Высшей школы дизайна в Карлсруэ.

**** Базон Брок (р. 1936) — немецкий художник и арт-критик.

пробной попытке уже было видно *in nuce*, как функционирует модель толкования социального синтеза через посредство стресса. Все говорит за то, что люди, которые не имеют никакой реальной причины для совместной жизни под одной символической или политической крышей, создают такую причину, выступая в роли участников коммуны активного самовозбуждения. При этом между семантическими и стрессовыми механизмами происходят процессы обмена, которые еще ни разу не были описаны в достаточной мере.

Чтобы продвинуться в этом вопросе, я попробую перевернуть психоаналитический образ мышления. Этот образ мышления — применительно к индивидам — установил связь между энергетикой и семантикой, показав, как присущие телу инстинктивные напряжения смыкаются с культурно опосредованными цепочками значений, то есть языковыми выражениями и выразительными жестами; анализ может представить, что энергетика индивидуума входит, производя симптом, в цепочку сигнификантов, — и прояснить, как именно все это происходит. Все великие психоаналитики рассматривали этот смысл как замену семантического энергетическим — и наоборот. Я сохранил бы от психоанализа сам подход — связывать энергетику и семантику, но — в противоположном направлении. Я поэтому не ставлю — вместе с Фрейдом или с Демосом* — вопрос: «Какие индивидуально-психологические и семейно-психологические аффекты

* Ллойд Демос (р. 1931) — американский историк и психолог, один из основателей психоистории.

могут проявлять себя в действии на коллективных и политических сценах — к примеру, амбивалентность в отношении к отцу или последствия драмы рождения?» Меня, подобно Делёзу, интересует обратная перспектива: какие прирожденные энергии, присущие группам и массам, проявляют себя в коллективах — и только в них? Какие процессы возбуждения, какие фантазмы, какие тематические эпидемии типичны для больших социальных тел и как они распространяются, как они передаются индивидам и группам? Какие напряжения можно пережить только из-за того, что на тебя распространяется, охватывая тебя, возбуждение группы, и в какой степени и в каких случаях то, что испытывают отдельные индивиды, есть — только лишь по видимости индивидуальное — проявление коллективных силовых потоков и волн отклика на то, что вызвало сенсацию и наделало шума? Следовательно, создав полевую теорию эпидемически распространяющегося возбуждения, можно прийти к описанию общества в понятиях миметики, теории подражания — что означает: можно вернуться к Габриэлю Тарду. Это — нечто небывалое: возвращение к тому, чего по-настоящему никогда не было! Лишь слегка преувеличивая, можно сказать так: есть рок французских социальных наук — по имени Дюркгейм (и, подобно этому, есть немецкий рок в теории общества — по имени Макс Вебер). Дюркгейм из-за своего академического успеха — который, конечно же, в других аспектах является в высшей степени заслуженным — несет прямую ответственность за то, что линия Тарда во французской социологии была практически нейтрализована. Только сегодня, огля-

дываясь назад, можно заметить, сколь фатально это было для наук об обществе — ведь только у Тарда можно было бы научиться словарю и синтаксису, с помощью которых можно надлежащим образом описать современное общество. Ту информационную и моральную мистификацию теории общества, которая сегодня господствует повсеместно, он ликвидировал уже одним своим подходом. Тард схватил и постиг общество в тех выражениях, которые позволяли гораздо лучше описывать и толковать его — используя парапсихоаналитический концепт совместной галлюцинации, динамический концепт протекания подражания, энергетический концепт коллективного возбуждения и онтологический концепт комплексности или составного ансамбля монад и ячеек. Отнюдь не случайное совпадение — тот факт, что Жиль Делёз стоит там же, где началось возрождение Тарда: с изданием нового собрания его сочинений во французском издательстве совпал по времени выход книги Делёза — на мой взгляд, одно из счастливых случайных совпадений в теоретической истории нашего столетия. Не случайно и то, что один из продуктивнейших молодых философов во Франции — близкий к Делёзу Эрик Альез* — сыграл важную роль в новом издании произведений Тарда. Вероятно, позволительно заметить, что Рене Жиран, который, между прочим, получил у нас известность благодаря своим теориям миметической конкуренции и конфликтов триангуляции, является тардианцем чистейшей воды —

* Делёз Эрик Альез (р. 1957) — французский философ, критик современного искусства.

правда, можно было бы попенять ему, что он слишком редко ссылается на своего великого предшественника. Как бы то ни было, а благодаря его произведениям мы вернулись к знанию того, что процессы мимезиса, или ревностного подражания, — это самое что ни на есть реальное в обществе, и сегодня мы знаем об этом несколько лучше, чем ранее. К обоим мыслителям я присоединяюсь в своих последних работах — к Жирану дольше, к Тарду — только в самое последнее время. С помощью этих авторов, к работам которых, как было сказано, примыкает вплотную культурно-генетическая теория Хайнера Мюльмана о «Природе культур», можно представить себе следующее: виртуальные тела больших социальных ансамблей интегрированы стрессо-миметическими механизмами. В их внутреннем мире действуют энергии того рода, которые я называю дискретными паниками или, иначе, микро- и макроэпидемиями. Под их воздействием галлюцинации единства, галлюцинации родства или галлюцинации когеренции проецируются в искусственно созданных социальных единствах — или, лучше сказать, индуцируются в них, и тем более интенсивно, чем эти единства моложе, искусственное и произвольнее созданы. Можно с пугающей ясностью наблюдать это, следя за возникшими в самое недавнее время «нациями», которые на глазах мировой общественности впадают в этногенные горячки-делирии, — за этими совсем молодыми безумными коллективами, которые выступают под названием Великой Сербии, Великой Македонии или я уж не знаю под какими еще названиями. Ранее возникавшие этнические образования, в принципе,

продельвали всё таким же образом, когда становились национальными государствами, но они по ходу дела успели обрести некоторую традицию или определенную уравновешенность, которые помогали им немного спокойнее вводить в действие этногаллюцинаторные механизмы. Элиас Канетти уже больше чем полвека тому назад выразил решающую мысль, когда отметил в своих зарисовках, собранных в книгу «Провинция человека»: «Единство народа состоит главным образом в том, что в определенных обстоятельствах он может действовать как один человек — одержимый манией преследования». В нашем контексте нужно учитывать и обратный смысл этого предложения: оправдание отдельно взятого параноика состоит в том, что он временами может действовать как воплощение целого народа. Оба тезиса очерчивают то поле, на котором выстраиваются отношения между массами, проникнутыми национализмом, и их вождями. Сходное видение вещей продемонстрировал еще Ницше в тот последний год, когда ум его сохранял ясность: он заявил, что никак не может решить, к чему испытывает большее отвращение — к напыщенности жалких Гогенцоллернов или ко всей картине европейской политики, которая сделала своим принципом подстрекание народов к бессмысленной заносчивости и натужному стремлению превзойти самих себя. Все эти интуитивные прозрения указывают в одном направлении: без определенной степени параноизации непредставимы и не могут быть созданы нации того типа, который сложился в новое время. Агентура, обеспечивающая этот эффект, — это союз печатных медиа и школ (раньше

им требовалось еще и содействие институций национальных Церквей). Только в этом медийном союзе и мог быть изготовлен тот колокольчик, по звуку которого нации должны были расходиться по своим культурным классам — каждая по отдельности; конечно, более универсальные контексты Церквей, университетов и высоких искусств, а с 1960-х годов — еще и попкультура отчасти преодолевают эффект самостоятельного установления разделительных переборок, который характерен для национальных медиа и для школьных систем, работающих на национальных языках. Но если посмотреть, как в 1914 году вели себя, в большинстве своем, ученые и студенты Европы, то будет ясно, что с хваленными универсалистскими потенциалами, якобы свойственными гимназической культуре, научной культуре и просвещению посредством печатных медиа, удалось продвинуться не особенно далеко. Общее правило таково: современные национальные общества на стадии их основания обречены действовать так, как будто они уже с самого начала времен существовали как коммуны, однако пребывали в спящем состоянии, а сейчас вынуждены были наконец проснуться и стать самими собой. Чтобы обрести форму, они всегда нуждаются в чем-то вроде «толчка», который, как правило, вызывается провокацией внешнего врага, а при его отсутствии — врага внутреннего. Эрнест Геллнер* очень хорошо описал «горячки пробуждения» современных национальных обществ, приведенных «к самим себе»

* Эрнест Геллнер (1925–1995) — английский философ и социальный антрополог.

посредством медиа, а Томас Махо в ходе захватывающего, увлекательного исследования показал, что посадка деревьев свободы символически отмечает, словно вешки, места новых стартов этих дремлющих буржуазных наций, пробуждающихся по звуку тревоги, изданному ими самими.

Все эти лишь недавно — то есть максимум от восьми до десяти поколений тому назад — возникшие большие сообщества американцев, французов, итальянцев, бельгийцев, немцев и так далее оказались — все без исключения — перед задачей: синтезировать самих себя с помощью лишь недавно появившихся массмедиальных и национально-педагогических техник. Не будем забывать: национальное государство существует только на протяжении последних двухсот лет — благодаря Французской революции и телекоммуникации, основанной на прессе, а поэтому лишь с этого времени существует синергия гражданской политики и массмедиа. Маршалл Маклюэн не напрасно характеризовал прессу как «мастерицу построения национализмов» — обстоятельство, на котором нельзя было заострять внимание, пока мистификация книгопечатания и газетной прессы как носителей так называемого просвещения была способна удерживаться у власти. Столь благоговейный взгляд на прессу еще отличает, к примеру, такую книгу, как «Структурное изменение публичности» («Strukturwandel der Öffentlichkeit») Хабермаса — классический пример невинности в теории медиа. Между тем утвердился более жесткий взгляд на вещи: лишь путем взаимодействия между массмедиа и путем взаимодействия с массмедиа может быть вызван синхронный стресс, бла-

годаря которому большие количества населения за пару недель, а с недавних времен даже и за пару дней или часов могут быть приведены в синхронно переживаемые стрессовые состояния тревоги — и начнут испытывать волны возбуждения, вызывающие воинственность. Эти «тематические эпидемии» представляют собой опасный потенциал, вызывающий катастрофы нашего времени, — и они исследованы менее всего; «теория массового безумия», созданию которой способствовал и которую подготовил Герман Брох, с 1940-х годов почти не сдвинулась с места. При размышлениях подобного рода нельзя упускать из внимания фактор времени: раньше слухи и другие семантические возбудители не могли распространяться быстрее, чем самое быстрое транспортное средство, то есть они распространялись с такой же быстротой, с какой передвигался царский курьер, или со скоростью королевской почтовой эстафеты. Рассказывали показательные истории о дипломатических контактах между США и французской директорией. Например, сообщали, что Томас Джефферсон во время своего первого президентского срока однажды осведомился о тогдашнем после США во Франции, причем его слова, сказанные в ходе разговора, состоявшегося летом, звучали приблизительно так: «Мистер Миллер уже полтора года во Франции, а мы до сих пор не получали от него никаких известий. Если о нем ничего не будет слышно до Рождества, мы напишем ему письмо». Сегодня такой затерявшийся посол был бы моментально найден по его мобильному телефону. Мы вменили бы ему в обязанность быть в нашем распоряжении здесь и сейчас — то есть потре-

бовали бы от него, чтобы он все время был «на связи», то есть чтобы с ним постоянно можно было вступить в разговор. Это, если мыслить системно, не что иное, как выражение процесса создания сетей или процесса глобализации в его предельно концентрированном виде. О чем мы, сообразно этому, говорим, когда заводим речь о глобализации? Мы на самом деле говорим о налаживании системы синхронизации стрессов во всемирном масштабе. Прогресс в этом направлении зашел так далеко, что считается асоциальным тот, кто не считает себя постоянно доступным для синхронного стресса. Способность возбуждаться — это сегодня первейший гражданский долг. Поэтому мы больше не нуждаемся ни в какой всеобщей воинской повинности. Что требуется, так это всеобщая тематическая служба — то есть готовность сыграть свою роль в качестве проводника раздражений для своевременных коллективных психозов. Требуется быть «на связи», быть в полном распоряжении при мобилизации адресов. Тот, кто отказывается быть «на связи», проявляет себя крайним диссидентом по отношению к службе идентичности, которой требует общество от своих членов, — так же, как тот, кто заявляет: «Чем брать в руки оружие, чтобы служить родине, я лучше буду заботиться о старике, который страдает недержанием».

Г.-Ю. Х.: Я хотел бы отметить, что эта неявная подмена семантического энергетическим производит необычный побочный эффект: именно там, где в наиболее острой форме происходит внедрение этих инородных элементов, возникает наиболее сильное сопротивление при попытке понять, как происхо-

дит это влияние во всей его взаимосвязанности. История психоанализа продемонстрировала это.

Хайнер Мюллер* несколько лет тому назад остроумно заметил: «Анализ теперь происходит уже не в философии, а в театре». Может ли социальная наука быть местом прояснения того, что происходит в обществе? Не разворачивается ли скорее просвещение на других аренах — например, в форме локальных онтологий, — ведь к этому сводится и часть Вашей аргументации в «Сферах»? Или сегодняшний застой вызван тем, что мы чересчур сосредоточились на особой немецкой ситуации? Вы как-то заметили, что видите приход «анархизма в обличье конформизма». Это держащее себя в узде простодушие, этот новый глобализированный конформизм и откат назад, к размышлениям задним умом**, как бы мы выразились, — к каким последствиям приведет эта интеллектуальная трусость в обществе в целом и в его научных институтах?

П. С.: Вы сами сказали это. Надо иметь в виду, что эффективное просвещение приходит с той стороны, с которой его не ждут. Оно продвигается дальше там, где его не замечают контролеры и самозванные местоблюстители. Можно пояснить это на примере приглаженного психоанализа: часть

* Хайнер Мюллер (1929–1995) — немецкий драматург, театральный режиссер, поэт, эссеист, одна из крупнейших фигур немецкого театра.

** В оригинале игра слов: «Nachdenken» — «размышления» — автор пишет, выделяя половину слова курсивом — «*Nach*-denken», что отсылает к его этимологии — «мышление — после», то есть «мышление задним умом».

пустословного самоанализа сегодня уже встроилась в расхожие формы общения. Большинство высокообразованных представителей средних слоев свыклись с мыслью, что они — не хозяева в собственном доме; они таким образом дают шанс своему бессознательному и подыгрывают ему, участвуя в индивидуально-психологической комедии, — настолько хорошо, насколько могут. Они примирились с тем, что это Оно мыслит, когда мыслю Я, и это Оно говорит, когда говорю Я. В этом отношении все уже давно обрели иммунитет и застрахованы от просветительского шока. Для анализа, который обрабатывает Внешнее, такого иронического амортизатора не существует, потому что еще не разобрались теоретически, что тут к чему. Потому псевдопросветители и оказывают особенно ожесточенное сопротивление, когда им принимаются доказывать, что в стрессораспределяющих системах они действуют не автономно, а всего лишь как проводники раздражений и посредствующие звенья-батареи в цепи. Можно, вопреки всем возражениям, показать, что все отдельные индивиды обладают, словно радиотехнические устройства, входом для возбуждения и выходом для возбуждения и что они — каждый в соответствии со степенью организованности своей индивидуальности — снова испускают из себя сигнал на выходе, может быть, в слегка приглушенном виде, а может — с усиленной амплитудой. Во всяком случае, индивиды — это трансформаторы, которые включены в процесс протекания связанных с обсуждаемыми темами энергетических потоков. Их так называемые мнения — это тематические и моральные формы моды. Если посмотреть

на это психо-исторически, с учетом истории складывания психики, то такая смена угла зрения соответствует реальному переходу от эндоневроза к экзоневрозу, то есть от самопроизвольной дезориентации к дезориентации, возникшей вследствие соучастия. Кое-что из этого уже описал ранее Герман Брох в «Теории массового помешательства» — в теории, которая объясняет, как люди, соучествовавшие в какой-то безумной выходке, быстро возвращаются во вновь обретаемое нормальное состояние, словно они никогда не были причастны к безумию.

Если мне потребуется бросить вызов твоей иллюзии самостоятельности, то будет надежнее всего продемонстрировать на конкретном примере, что ты не способен погасить в себе цепочку возбуждений, которая дошла до тебя, — не можешь достичь того, что она в тебе закончится и затухнет. Это будет вызовом для твоей иллюзии суверенитета. Такая провокация могла бы быть полезной. Ведь нельзя же определить суверенитет лучше, чем сказать, что это — способность дистанцироваться от общественных эпидемий: отказываться быть во власти возбуждения, быть его игрушкой, служить ему. Мы всегда живем в полях коллективных возбуждений, и тут уж ничего не изменить, пока мы — социальные существа. У меня есть «вход», через который неотвратимо поступит входной импульс: мысли несвободны, их может схватить каждый. Они приходят из газеты и снова уходят, возвращаясь, в газету. Мой суверенитет, если он существует, может быть выказан только в том, что я дам угаснуть в себе поступившему импульсу, или в том, что я передам его даль-

ше — если вообще передам — в форме, полностью преобразованной, подвергнутой проверке, профильтрованной и перекодированной. Ведь бесполезно оспаривать следующее утверждение: я свободен лишь в той мере, в какой я могу прерывать эскалацию и делать себя невосприимчивым к инфицированию мнениями. Именно в этом все еще заключается миссия философов в обществе, если на миг позволить себе выразиться пафосно: она в том, чтобы доказать, что субъект способен быть прерывателем, а не только простым проводником эпидемий тех или иных тем и волн возбуждения. Классики выражают это словом «рассудительность». В этом концепте приходят в соприкосновение этика и энергетика: как носитель философской функции, я не имею права и не хочу быть ни проводником раздражения в стрессо-семантической цепочке, ни автоматом-исполнителем какого-то этического императива. Впрочем, если тема более мелкая, а напряжение невысокое, интеллектуалы привыкли сразу же включать программу неприятия, которая обеспечивает быстрый проход воспринятых импульсов насквозь, без задержки, — и всегда получают при этом удовольствие думать иначе, чем автор тезиса. Этим удовольствием наслаждаются как наградой за скоростную критику. При напряжениях более высоких такое не происходит, потому что энергии выпрямления–уравнивания оказываются сильнее, чем привычка к инакомыслию. Высокоэнергетические темы подхватывают и втягивают почти всех. Если рассматривать скандал, связанный с моим именем, то можно очень хорошо продемонстрировать, что многочисленные журналисты, а

того больше — мои коллеги по профессиональной сфере, философы, которые, вероятно, считают весьма важным для себя считаться автономными, предметно судящими интеллектуалами, функционировали довольно механическим образом, выступая в роли каналов, проводящих возбуждающие импульсы, а именно, в большинстве случаев, потому, что им не давали достаточно времени для переработки входного импульса. В таких ситуациях уже не срабатывает интеллектуальное отшельничество, усилие, обеспечивающее дистанцирование. Примечательно, сколь немногие удосужились сформировать собственное, то есть независимое от индукции возбуждения, мнение и прервали дальнейшее распространение волны уподобления-подражания. В будущем следует задавать себе вопрос: вношу ли я вклад в дебаты — или бегу в своре гончих, участвуя в травле? Или, быть может, это одно и то же?

Для тех, кто отстаивает автономию субъекта, этот анализ не особенно приятен; но он хорошо описывает факты и прекрасно совместим с объясняющими теориями, а также вполне согласуется с нашими повседневными интуициями. Здесь становится заметно, что и перевернутая, направленная не вовнутрь, а вовне форма анализа — попробуем назвать ее анализом стрессового поля — с точки зрения критики субъективности приходит к столь же подрывному результату, сколь и психоанализ, у которого претензии намного больше, особенно — в его французских вариантах: и с одной и с другой точки зрения на субъекта смотрят как на нечто такое, что только в воображении может занимать центральное положение и контролировать свои собственные

затеи, но на самом деле он — агент, который обретается где-то на далекой периферии происходящего по своим собственным законам и несубъективного смыслового и энергетического процесса.

Ведь мы оба испытываем скепсис относительно фантазий современной социальной философии и построенной на философских диалогах социологии, которые полагают, что они — именно то место, где общество может больше всего узнать о себе. Там, где распространены такие бредовые галлюцинации, любят верить, что благодаря социальным философам общество открывает глаза на самое себя и впервые видит себя целиком и полностью, таким, каково оно есть. Там, где социолог, — свет вспыхивает будто сам собой, — там будто сам собой возникает свет. Хайнер Мюллер, усомнившись в безумных представлениях социологов, указал на другое место продуктивных игр в поиске истины — на театр. Это вполне согласуется с тем, что мы только что сказали о психоанализе и стрессоанализе, потому что европейский театр со времен греков есть то место, где проявляются в виде процесса скорее энергетические аспекты жизни, чем семантические, — не случайно слово *drama* означает «событие». Театр — это институция, позволяющая осуществлять вынесение за скобки (*Klammerinstitution*), это — своего рода эстетический оракул, это место, за которое заплачено дорогой ценой, но сила влияния которого постигнута еще далеко не окончательно, место, где может проявиться, найти выражение в языке и в зримом образе то, что до сих пор было невидимым. Это — институция волшебства и таинства. Можно только бесконечно удивляться тому, насколько об-

ществу порой удастся дать поиграть своему бессознательному на определенных сценах.

Висящее в воздухе мышление*: К критике невыразимого словами

Г.-Ю. Х.: Я еще раз вспомню о том, как восхищало Роб-Грийе «скользящее мышление» Ролана Барта — мышление, которое непрерывно что-то схватывает в слове, не давая этому чему-то застыть и закоснеть в неизменности. От Жоржа Батая нам известен тезис, что дискурс полезен только тогда, когда он сам зачеркивает себя и готовит свое собственное исчезновение. Я добавлю к этому вопрос: как может быть определена роль философа с точки зрения философии языка и поэтологии? Батай говорил о том, что философию надо преодолеть, чтобы вновь найти ее и вернуться к ней. В языке не схватить, не выразить, о чем идет речь. Как можно схватить в философии то, что не выразимо в языке?

П. С.: Вероятно, я должен сразу же признаться в том, что не имею никаких особых амбиций относительно так называемого невыразимого. Мне представляется, что тут достаточно будет слегка раздвинуть границы регулярно практикуемых языковых игр. Кроме того, стоит поразмыслить над тем, что концепт невыразимого в слове в высшей

* В оригинале игра слов: Schwebendes Denken означает «парящее (но в то же время и подвисящее в воздухе, безосновательное) мышление», то есть мышление, не поставленное на прочную основу.

степени многозначен, — мне в данный момент приходят на ум три или четыре принципиально разных возможности дать ему определение.

Г.-Ю. Х.: Я, пожалуй, должен был добавить к указанию на невыразимое-несказуемое фрейдовское понятие «неприятно чуждого» (*Unheimliche*). Неприятно чуждое, от которого «не по себе» — это прежде всего то, что воспринимается взглядом как такое, но в то же время и свойство самого того, что этот взгляд видит, власть того, что видится, над видящим — власть, которую Вальтер Беньямин усмотрел в культовой ценности объектов, обладающих аурой.

П. С.: По моему мнению, в том комплексе всего, что называют невыразимым, неприятно чуждое стоит на одном из последних мест. А первейший определяющий признак тут, наверное, таков: невыразимым с необходимостью выступает то, что лежит вне ансамбля привычных, заученных языковых игр, — так и получается невыразимое, специфичное для данного кода выражения. С ним приходится сталкиваться, когда оказываешься между языками, — опыт, который все чаще и чаще обретаешь в современную эпоху мобильности. Например, большинство языков не могут адекватно передать смысл немецкого слова «*unheimlich*»*. Призадумайтесь над тем, как, переводя Фрейда, намучились французы с их *étrangeté inquiétante*; английское *uncanny*, в свою очередь, имеет оттенки смысла, которые в значительной степени исчезают в найденных немецких соответствиях. Если мы обращаем внимание на

* Неуютно, не по себе, как не у себя дома.

нечто «невыразимое» в таком контексте, то дело тут в том, что мы натыкаемся на границы языка. Тогда становится заметно, что в том или ином коде могут выражаться сложные представления, но при переходе к другому коду они оказываются утраченными, невыразимыми.

Наряду с этим есть второй вид невыразимого в слове: назовем это невыразимым воспринимаемым. Тем самым мы уже приближаемся к подходу Батая. Он основывается на том факте, что между символическими операциями и актами восприятия существует ров, который, в общем, преодолевают, даже не заметив того, потому что он засыпан повседневной рутинной языковых игр. Простейшая медитация, элементарнейшее упражнение, направленное на повышение чувствительности, приводит нас к пониманию того, что между смысловой самоочевидностью — лучше сказать, между «простейшей данностью, простым присутствием» (выражение, которое употребляет неофеноменолог Герман Шмитц), с одной стороны, и символическими операциями, которые мы осуществляем в предложениях, с другой стороны, не существует никакого континуума, нет никакого непрерывного перехода. Это — одно из основополагающих познаний, о которых говорят те, кто занимается медитацией: они с помощью дискретных шизотехник помогают понять то, что обычно сквозь нас постоянно течет артикулированный в языке поток сознания, который вводит нас в заблуждение, а восприятие и язык только прикрывают эту симуляцию. Как только внутренний языковой процесс нейтрализуют, восприятие расцветает так, что люди начинают стра-

дать от недостатка выразительных средств, когда хотят сказать, что теперь видят и чувствуют. Различие оказывается настолько драматичным, что некоторые художники борются с восприятием, им приходится либо изобретать новый язык, либо полностью умолкать. Гофмансталь* в своем «Письме лорда Чандоса» изобразил ненамеренный шизо-кризис; вспомните известную сцену с крысами и его формулу о «небывалом сопереживании» агонии этих животных, о перетекании его чувств внутрь этих тварей, которое происходило независимо от языка или по ту сторону языка. Иллюзия абсорбции, поглощения восприятия привычными, испытанными оборотами языка — это своего рода защитное устройство, уберегающее от экстаза, — ведь если бы медитировали радикальную самоценность и невербальность самого восприятия, то постоянно приходилось бы катапультироваться из самих себя, так сказать, постоянно выпадать из себя в вещи, поскольку каждая вещь есть приглашение к эксцентрированию**. Следовательно, невыразим не только индивидуум, но и все сложное, ситуативное, создающее окружающий фон, атмосферу и тому подобное. Целостно скомпонованные ощущения от ситуации и переживания окружающего всегда превосходят возможности выражения — они всегда больше того, что можно выразить. Поэтому

* Гуго фон Гофмансталь (1874–1929) — австрийский писатель, поэт, драматург.

** То есть каждая вещь как бы предлагает человеку прекратить считать себя центром Вселенной и погрузиться в нее без остатка.

социальные системы организованы так, что они, в норме, подавляют у своих членов демонстративное наслаждение восприятием, так как в противном случае возникало бы больше мистиков, чем общество могло переварить.

Г.-Ю. Х.: Эзра Паунд* в «Вортицизме» («Vortizismus») сравнивает писателя, открывающегося невыразимому в слове и благодаря этому выходящего за пределы наличного языкового репертуара, с художником, который должен знать и испробовать больше оттенков цвета и ступеней цвета, чем существует названий цветов. Он говорит и о «сгущении, сжатии», о «лучащихся вибрирующих сплетениях <чувств>, из которых исходят идеи, благодаря которым постоянно текут идеи и в которые постоянно входят идеи».

П. С.: Это соответствует избытку нюансов в континууме восприятия, превосходящему лексические возможности языка, о котором только что было сказано. Впрочем, ученые, занимающиеся физиологией цветовосприятия, недавно выяснили, что человеческий зрительный аппарат может различать до десяти миллионов оттенков цвета. Даже если бы только каждый тысячный из них имел эквивалент в языке, пришлось бы учить десять тысяч слов о цветах; не хватило бы всей жизни человека, чтобы включить эти выражения в успешные языковые игры. Позволительно напомнить о том, что большинство людей обсуждают всю свою жизнь,

* Эзра Паунд (1885–1972) — американский поэт, один из основоположников англоязычной модернистской литературы, издатель и редактор.

используя активный словарный запас от трех до пяти тысяч слов. Только благодаря крайним огрублениям можно совладать в языке с миром восприятия, пробиться сквозь него. Что же касается выразимости в языке форм, образов, степеней предполагаемой вероятности и царящих атмосфер, то различие между возможностями языка и смысловыми данностями еще сильнее, чем при выражении в языке цветов, а ведь мы еще даже не заводи́ли речь о человеческих лицах, о тембрах голоса и других в высшей степени индивидуальных феноменах.

Кроме того, существует еще и логическое невыразимое, которое вторглось к европейцам со стороны философского мышления — с тех пор, когда в позднем средневековье философы и теологи начали всерьез работать с понятием бесконечного. Тогда в мышление вкралось и нечто вроде демони́и логической невыразимости, ведь, в соответствии с общеизвестным схоластическим тезисом, конечное не имеет с бесконечным никакой общей меры. С тех пор операции с бесконечными величинами подспудно считались постоянной угрозой человеческого интеллекта самому себе. Вообще-то, речь идет здесь скорее о непредставимом, чем о невыразимом в языке, потому что именно бесконечное *per definitionem* есть то, что превышает возможности представления. И в то же время наш интеллект организован так, что мы тем не менее пытаемся представить непредставимое. Известная мера стресса от бесконечности принадлежит к *modus operandi* европейского интеллекта. Поучительные замечания о вопросах этого рода излил на бумагу Шпенглер,

когда провел различие между культурами по стилю, в котором выдержана их математика. Он, например, показал, что для античности была характерной проблемой квадратура круга, то есть попытка навести мост через пропасть между двумя конечными геометрическими фигурами. Напротив, дух западной культуры проявил себя в исчислениях бесконечно малых величин лейбницевого или ньютоновского типа, то есть в расчетах с бесконечными величинами. Лейбниц смог продемонстрировать, как можно математически обуздать демона бесконечности, совершая скачок через пропасть в бесконечно большое или бесконечно малое, но при этом делая вид, будто остаешься в контролируемом путем расчетов континууме, — то есть непрерывность сохраняется.

Что же касается Батая, то у него, как мне кажется, в игре появляется еще один, четвертый, оттенок — я бы назвал его дионисийским невыразимым. Батая завораживала неконституированная, не обретшая порядка реальность, которая вдруг появляется в субъекте как энергетически тревожащее и непривычное или как динамически возвышенное, — так я понимаю его концепт «внутреннего опыта». Если вспомнить кантовское определение возвышенного, согласно которому возвышенным может называться только нравственное возвышение субъекта над возможностью его уничтожения превосходящей силой, то невыразимое у Батая близко к этому определению — правда, с противоположным знаком: ведь там, где субъект Канта стойко хранит себя, сопротивляясь даже превосходящей

силе, субъект Батая сдался бы или, как он выражается, расточил бы себя.

Позвольте мне добавить еще один мотив из истории идей, который характеризует до некоторой степени драматические отношения между Батаем и Александром Кожевом, как их описывает Доминик Оффе* в своей монографии о Кожеве. Батаю во время встречи с Кожевом стало ясно, что ему уже не обрести пути к суверенитету — что бы это сейчас ни означало — в области философии. Кожев на глазах у Батая использовал эту возможность, выступив в роли суверена, так что для Батая никогда больше даже не вставал вопрос о том, можно ли вступить в конкуренцию с этим «абсолютным наставником», — лишь Лакан, как известно посвященным, вступил в соперничество с Кожевом. Рассказывали, что Батай временами приходил словно мертвый с «семинара», на котором Кожев занимался толкованием «Феноменологии духа». У него оставался один-единственный решающий вопрос: возможен ли суверенитет нелогический? Есть ли путь к вершине, который идет не через Гегеля? Ответ он дал в своем учении, которое осуществляет скачок от логицизма к витализму.

Г.-Ю. Х.: Итак, вопрос в том, как это возможно — прийти от идеи суверенного мышления к идее суверенного бытия. Что касается Батая, то он представляет не только индивидуалистскую или эгоманскую сторону, но и демонстрирует причастность к диалектической форме суверена. Я как-то назвал его за-

* Доминик Оффе — современный французский исследователь, специалист по философии Александра Кожева.

маскированным буддистом, потому что он хочет преодолеть монологический суверенитет, пытается уйти от суверенитета мышления и прийти к суверенитету бытия. Или, как это называлось у Гурджиева*, привести в связь друг с другом, знание жизни и знание бытия. Встает вопрос, сможем ли мы осуществить в действительности и то и другое — энергетически сильную жизнь и энергетически сильное мышление. До сих пор казалось, что великие мыслящие люди в конце оказывались витально исчерпанными, тогда как, наоборот, великие витальные люди заканчивали пустотой в мыслях. Гурджиев говорил об обязанности «сообразно собственной индивидуальности, передать потомкам полезные знания» — хорошо замечено: сообразно собственной индивидуальности, то есть индивидуальной комбинации знания жизни и знания бытия. Незадолго перед смертью Фуко сказал, что нужно «в каждый момент, шаг за шагом, сопоставлять то, что мыслишь и говоришь, с тем, что делаешь, с тем, что ты есть». Ключ к «персональной поэтической установке философа» следует искать не в его идеях, «а скорее в его философии-как-жизни, в его философской жизни, в его этосе». Это было сказано в 1983 году.

Позвольте мне присовокупить еще одно соображение в связи с тем, что мы тут называем «висящим в воздухе мышлением». В последние годы своей жизни Ролан Барт терзался вопросом, не является ли

* Георгий Иванович Гурджиев (1866 (по другим источникам — 1872, 1874 или 1877)–1949) — философ-мистик, композитор и путешественник.

он в сравнении с учеными Сорбонны аферистом и обманщиком. «Напрасно я отвечал ему, — пишет Роб-Грийе, — что он, конечно же, обманщик, потому что на самом деле он — настоящий писатель, а вовсе не „пишущий“, если прибегнуть к его собственному различению, ведь „истина“ писателя, если она существует, может состоять только в нагромождении одного на другое, в скандальном избытке и в преодолении собственной необходимой лжи во всем ее разнообразии. Я не сумел убедить его. Он отвечал, что я имел право, даже обязанность плутовать и мошенничать, а он — нет, потому что он не был человеком творческим».

Что есть мыслитель в наше время? Может ли он еще быть мастером мышления — тем, кто пытается предложить окончательную терминологию и дать окончательные истины? Вероятно, все-таки нет. Но каким образом его мышление должно оказать воздействие на общество, освобождая его? Поддерживая происходящее в нем? Подрывая его основы? В чем состоит шанс парящего в воздухе мышления? Есть ли у поэтического дискурса возможность сдвинуть, словно рычагом, то, что застыло и закоснело — так, например, как безоружный боец тай-чи иногда побеждает солдата в полном вооружении?

П. С.: Я вспоминаю слова, сказанные Батаем о Гегеле: он достиг спасения еще при жизни и усох, сделавшись похожим на ручку от метлы. Энергично мыслящий и вяло живущий человек — вот стандартный диагноз виталиста, поставленный логицисту. Сквозь замечания Батая проглядывает речь Заратустры — слова, сказанные о людях, живущих по ту сторону мира. Ницше вложил в уста своего

пророка слова о том, что даже высшие существа, которых произвел старый континент, были только пустоцветами и стали призраками. Здесь слышится виталистический аргумент в чистом виде: он выражен в подозрении, что вся философия — это растение, а все философы — призраки и что все это возникло на фоне новой утопии силы и интенсивности, а именно — не отделенного от жизни типа мышления. Что можно возразить в ответ на такое видение проблемы? Вероятно, только одно: нельзя доверять никому, кто сам расхваливал бы себя, заявляя, что в действительности ведет двойственную жизнь. Сомнения Ролана Барта в самом себе наверняка есть выражение сомнений автора, который мало что задолжал жизни и заплатил за это подозрением, что остался что-то должен науке. Я живу полной жизнью, следовательно, я могу быть только шарлатаном. Стремление соединить силу в одном и силу в другом, видимо, так и придется до лучших времен именовать шарлатанством. Мишелю Фуко, например, который был воплощением впечатляющего соединения двух сил, часто приходилось слышать упрек в шарлатанстве, но он потешался над людьми, которые бросали такие упреки. Он был виталист с размахом, много пил, не пьянея, как возродившийся Сократ, ночи напролет обсуждал анатомическое оснащение своих любовников, был атлетом в архивах и стайером перед пишущей машинкой и перед микрофоном.

Знаете, что выражает слово «шарлатан»? Я недавно изучал историю этого слова, чтобы подготовить медико-философский доклад о различии между оперированием и колдовским ритуалом в современной

врачебной практике. Выражение восходит к названию появившегося в Италии эпохи Возрождения типа рыночных торговцев, которые громко расхваливали свой товар, — торговцев из города Церрето, известного своими целебными травами; эти «церретани» (*cerretani*) во французском языке стали «шарлатанами» (*charlatans*). Что общего у тех, кто громко кричит о целебных травах, и у философов? Думаю, общего очень много. Одни расхваливают чудодейственные средства, которые по большей части не действуют, другие торгуют формулами мира, которые всегда оказываются несостоятельными. Я бы даже зашел так далеко, что стал бы утверждать: начиная с Фихте, большинство философов, сделавших себе имя вне университета, можно было бы считать шарлатанами, потому что они делали вид, что способны лечить все болезни мира или буржуазного общества одним и тем же средством — будь то самоутверждение Я, или возвращение продукта производителю, или создание идеальной ситуации коммуникации. Сегодня нам представляется, что такие врачи — опаснее, чем те болезни, которые они обещают вылечить. Напротив, нам больше нравится шарлатанство в духе Фуко или Лакана, которое с самого начала заявляет клиенту: я, конечно, помогу вам, как смогу, но советовал бы вам оставаться при своих симптомах, ничего лучшего Вас не ждет. Это, конечно, несколько отличается от того образа, в котором простой терапевтический разум представляет себе помощника человечеству, страдающему от бедствий.

Х-Ю. Х.: В философе есть шарлатан, но в нем есть вдобавок и шут, а также гомеопат и, не в послед-

ную очередь, художник, устраивающий спонтанные уличные акции. Сюда относится, пожалуй, и все то, что Батай назвал «смеющимся мышлением». Впрочем, даже если не связывать напрямую биографию и учение Фуко, как это обычно бывает, в его экзистенции все же проявляются невиданные парадоксы; изображать, что мыслитель витальнее всего там, где он подает себя всецело подвластным динамике инстинктов. Мазохистский элемент в инстинктивной жизни Фуко явно мог сосуществовать с повышенно активистской формой мышления.

П. С.: К этому надо добавить рассуждения Делёза и Гваттари об исканиях мазохиста. Авторы показали, что мучительные процедуры — лишь методы для того, чтобы создать «тело без органов». Я понимаю это выражение так, что тело без органов уже не может больше быть никаким объектом, никакой страдающей вещью, страдать которой определено однозначно. Мазохист, претерпевая страдания, тем самым убеждает себя, что его жизненность нераздельна и что его внутренняя энергия простирается дальше, чем любая мучительная объективация*.

Г.-Ю. Х.: Вернемся еще раз к вопросу о возможностях и границах дискурсивного выражения. Писатель Джордж Артур Голдшмидт** утверждает, что

* Подразумевается, что мазохизм продолжает жить не только в теле, но и в чувствах и мыслях, так что страдания тела, которое выступает пассивным объектом во время мучений, компенсируется активностью переживаний и мысли его как субъекта.

** Джордж Артур Голдшмидт (р. 1928) — немецкий писатель.

«Замок» Кафки достигает таких измерений, которые остаются недостижимыми для философии, как бы она ни старалась подняться до них. Фиаско человека и содрогание перед крайним, предельным не могут быть схвачены в языке философии. Не случайно такие мыслители, как Ницше или Чоран*, прибежали к литературным формам выражения. Самая прекрасная книга Фуко — книга о Реймоне Русселе** — как раз дальше всего от философии, ее надо поставить в один ряд с текстами Жабеса***, Бланшо, Лейриса****, Батая и с некоторыми из больших эссе Сартра. Я забыть не могу, как Фуко влезает в кожу Русселя, как он перенимает магию его языка, как он мгновенно умеет вникнуть в тончайшую разницу между словами или предложениями, за которой стоят взрывные различия в значениях, и как между этими выражениями (например, *billard*, игра в шары, и *pillard*, грабитель, отнимающий последнее) происходит, по выражению Фуко, «тонкое плетение ткани из слов, тайн и знаков», «языковое событие».

П. С.: Должен признаться, что меня все меньше трогают высказывания вроде того, которое Вы процитировали из Голдшмидта. Я вынужден признаться, что остаюсь абсолютно равнодушным, когда слышу нечто вроде того, сказал Голдшмидт. Все же не

* Эмиль Чоран (1911–1995) — румынский и французский мыслитель-эссеист.

** Реймон Руссель (1877–1933) — французский писатель.

*** Эдмон Жабес (1912–1991) — французский поэт.

**** Мишель Лейрис (1901–1990) — французский писатель и этнолог.

стоит представлять дело так, что невыразимы только ужасы и человеческие фиаско. Невыразимо в языке всякое «вот-это-тут» — вот этот стакан, вот эта пуговица на брюках, вот это отражение света на кофейной ложечке. Я не доверяю позе тех писателей, которые объявляют, что их литературные возможности ограничены наличной совокупностью ужасов века.

Г.-Ю. Х.: Все же еще Флобер мог утверждать, что философ в большинстве случаев есть «своего рода соединение поэта и ученого» — и насколько же сегодня разошлись эти полюса в жизни! Поэтому мы оказались перед острой проблемой: можно ли совместить с философским дискурсом значимость поэтического и непосредственно становящегося, процессуального и событийного мышления? Как можно материализовать в тексте «висящее в воздухе» и «пребывающее в свободном плавании»? Сафранский говорит о «видах», которые сменяются и открываются по-новому, когда приходят и уходят мысли, — так ведь и понятие *discursus* первоначально подразумевало ментальные переходы от одного места речи к другому.

Я спрашиваю со всей прямоотой: разве не был решительный прогресс философии шагом из философии?* Это явно выражено у Эдмона Жабеса. Он пишет: «В последние годы философия сделала решающий шаг вон из философии, чтобы войти в то, что я называю поэтическим, и чтобы в первый раз помыслить философски. Есть мышление в поэзии,

* В оригинале игра слов: в буквальном смысле «прогресс» (*der Fortschritt*) по-немецки означает «шаг прочь от».

ведомое только поэтам, потому что есть поэтическая логика, отличная от той, которую мы называем этим именем. Философия поняла, что есть не одна логика, а есть многие, и среди них — также и поэтическая логика».

«Романный вымысел, — сказал Роб-Грийе, словно отвечая Жабесу, — уже есть нечто вроде превращения философии в мир». Можно ли по аналогии с этим сказать о философской прозе, что она — подготовительная школа для романа? Или все же роман есть нечто, что пишет себя только в мире романа? Натали Саррот* решительно отстаивала этот тезис, подобно Харри Мулишу**, который со всей определенностью заявлял, что «психоанализ мог бы многому научиться у романа, но роман ничему не мог бы научиться у психоанализа». Разве философия, в свою очередь, не есть нечто такое, что всегда может происходить лишь в истории философии?

П. С.: Шаг философии вон из философии: сам оборот этот несколько обескураживает. Причина, пожалуй, в том, что Жабес как бы само собой разумеющимся образом перескакивает через проблему, над которой другие — и я в том числе — бьются как над неразрешимой задачей. Жабес предпола-

* Натали Саррот (1900–1999) — французская писательница, родоначальник «нового романа».

** Харри Мулиш (1927–2010) — нидерландский писатель, считается одним из «большой тройки» послевоенной нидерландской литературы (вместе с В. Ф. Хермансом и Герардом Реве).

гает установленным нечто такое, о чем другие думают, что это нужно сначала доказать: что существует плюрализм логик, то есть не какое-то туманное Иное, а выкристаллизовавшееся многообразие, конкретные способы создания миров.

Г.-Ю. Х.: В пользу Жабеса говорит то, что он знает, о чем говорит, когда заявляет, что «философия перешла через какую-то невидимую или, вероятно, и видимую дверь в поэтическую сферу». Отчаяние писателя, — пишет Жабес в своей «Маленькой не вызывающей подозрений подрывной книжке», — состоит в том, что ему «неведомо, каким образом приходится вратываться в книгу, которую он не пишет». Слова — это «творения из теней, смысловые образы того, чего недостает»; писать — значит жить с незнакомым лицом, не узнавая себя в зеркале.

П. С.: И здесь я хотел бы возразить: надо сдержаннее относиться к «мышлению того, чего недостает». Это сомнительно — фетишизировать отсутствующее и мыслить о творчестве, исходя из недостающего. Все же к мотиву «плюрализма логик» можно выйти и из истории предшествующей философии. Как молодой Ницше в своем вдохновенном эссе говорил о спасении античной поэзии в платоновском диалоге, так и философская проза вышла из смешения языков и форм, в котором отразилась ситуация античной языковой культуры на исходе классического периода. Так и возникает роман — как большой ковчег, на котором могут собраться фрагменты утраченной великой формы, эпоса, — здесь сходятся вместе обломки трагедии и комедии, остатки лирики, обрывки культуры поговорок и

гномическая традиция передачи мудрости, следы загадок, а также большие лоскуты мифа, который уже давным-давно перерос свое наивное время, и вдобавок — хорошая доза юридических, софистических и риторических языковых игр и, наконец, последние остатки шепота мистерий. Античный автор романов был своего рода старьевщиком языка, который собирал выброшенные опустевшие формы. Так сформировался клубок из разных языков, который дал в итоге роман; гением его, если хорошенько разобраться, был Платон. Лучшие романы античности — это диалоги Платона, они как бы предлагают облагороженную версию «кинического пестрого писательства» — выражение Ницше. Роман — как показал в своей гениальной фазе Лукач — есть языковая форма тех, у кого нет истины. Он предоставляет форму, позволяющую соединять одно с другим в лишенном волшебства, расколдованном мире. С этого момента утверждается, что поэты много лгут, а истина, напротив, в прозе — ведь проза говорит истину о нашем положении в отсутствие истины или по меньшей мере в условиях затрудненного доступа к ней. Тот, кто принимает это всерьез, понимает, во-первых, почему Платон, изобретя название *philosophos*, санкционировал революцию в прозе, которая соответствует исканиям как форме жизни, — минуло время действительных мудрецов, которые у священного треножника возвещали истины в готовом виде; во-вторых, он понимает, почему история философии на протяжении долгого отрезка истории являет собой историю обеднения языка, потому что она все более и более истощает свою изначальную форму — сово-

купность различных видов речи, как в романе, — чтобы в конце концов выродиться в чистый трактат и усохнуть в силлогической анорексии. Только имея пред глазами эту историю оскудения, можно постичь, какое возрождение принесло с собой XIX столетие, развив не привязанный к трактатам тип мышления, — достаточно вспомнить Шопенгауэра, Маркса, Мишле, Кьеркегора и, прежде всего, Ницше. От этого возвращения языка в философию зависит почти все, что в XX веке возникло в виде мышления, запечатленного в тех книгах, которые читают и перечитывают. Лукач, правда, связал роман как выразительную форму «метафизической бесприютности» с современным человеком, однако уже представители античности ощутили риск этой бесприютности и — через посредство неорелигиозных форм парафилософии, как Кожев называл догматизированные школьные системы, — предложили себя нерешительным в качестве вождей.

Так все и оставалось, по существу, вплоть до начала современности, если не принимать во внимание чрезмерно затянувшейся интерлюдии — философии Возрождения. Вплоть до самого преддверия современных отношений между прозой истины и поэзией видимости существовали отношения, описываемые прекрасной средневековой метафорой — служанка и госпожа. Посредством исторического компромисса языков поэзия и риторика были выставлены *ancillae philosophiae*, служанками философии. Им дозволено быть полезными, оказывать услуги, но они не должны желать что-то представлять собой. Применительно к метафизическому тексту верно то, что удачно констатировал Ни-

колсон Бейкер*: «Великие истины, как и благие мадонны, поддерживаются дюжинами деловитых, жизнерадостных ангелов детали». Это может значить: на смертельные абстракции наброшено цветастое покрывало языка, которое создает обманчивое впечатление жизнеспособности и читаемости того, что нежизнеспособно и нечитаемо. Однако потом, в XIX веке, возникло положение, в котором служебная функция поэзии по отношению к госпоже философии сохраняться больше не могла. Теперь руководящее значение обрела поэтическая функция, и мы исходим именно из этого.

«Правила для человекопарка», или Мыслить молнию!

Г.-Ю. Х.: «Правила для человекопарка» — таков заголовок Вашего доклада, подзаголовок которого гласит: «Ответ на „Письмо о гуманизме“ Хайдеггера». Представляется, что формулировки эти относятся к совершенно разным уровням мышления и языка. Заголовок заставляет вспомнить кодировки или регулирующие нормы, правила для совместной жизни людей в прошлом, настоящем и будущем; подзаголовок объявляет внутрифилософскую полемику с хайдеггеровским мышлением о бытии и гуманизме. В эстетически насыщенном тексте, в котором, наряду с продуманной стратегией метафор, также находится место юмору и иронии, Вы пытаетесь осуществить на нескольких уровнях об-

* Николсон Бейкер (р. 1957) — американский писатель.

суждение вопроса, имеющего решающее значение для человечества: какие правила оно должно установить для себя, коль скоро оно крепко ухватилось за проект генной технологии, но в то же время заинтересовано в будущем, достойном человека. Для того чтобы обозначить этот комплекс вопросов и образов поведения, Вы ввели в оборот выражение «антропотехники» — чеканную словесную формулу, которая сразу же показала свою эффективность. Почему форма ее — едва ли не в большей степени, чем содержание, — вызвала такую массивную агрессию и привела прямо-таки к абсурдным, совершенно противоположным по смыслу толкованиям?

П. С.: На мой взгляд, все недоразумения и искажения, если только они не отражают личных намерений и упомянутых выше несвободных ассоциаций, проистекают от нежелания читать. Это находит свое выражение в том обстоятельстве, что почти никто из тех, кто доньше публично комментировал мою речь, не был готов принять во внимание ссылку, сделанную мной, — указание на то, что речь идет об «ответе», — о попытке эпистолярно ответить на названный «письмом» текст Мартина Хайдеггера, относящийся к 1946 году, — ответить на текст, который, в свою очередь, претендовал на то, чтобы стать ответом на впечатляющий вопрос, поставленный молодым французом Жаном Бофре*: «Как можно придать слову „гуманизм“ новый смысл? — *Comment redonner un sens au mot „Нита-*

* Жан Бофре (1907–1982) — французский философ, ученик, друг, исследователь и переводчик Хайдеггера.

nisme“?» Ну, что это значило — сформулировать в 1997 году в Швейцарии или в 1999 году перед немецкой общественностью ответ на мысли Хайдеггера о гуманизме? После того что произошло в Германии осенью 1999 года, нам известно немного больше о тех рисках, которые связаны с попыткой ответить Хайдеггеру в том же ключе, в котором писал он. По крайней мере, косвенным образом выяснилось, насколько это взрывоопасно — предоставлять слово Хайдеггеру, если всерьез устраивать его диалог с близкими ему авторами — а именно, с Ницше и с Платоном, которые в моей речи выступают в роли приглашенных ораторов, оказывающихся в гостях у Хайдеггера. Все уже так свыклись с ситуацией, в которой действует правило: «Никогда больше никакой великой культурной политики!» А тут — отсылка к проблеме, при обсуждении которой никак не годится превращать себя в нечто мелкое и незначительное.

Начавшийся после этого скандал — доказательство того, что восприятие Хайдеггера в послевоенной Германии никогда не приводило к осмысленным результатам — ни на ранней фазе, ни на поздней, то есть ни в период уверений в приверженности его идеям, которые доминировали вплоть до начала 1960-х годов, ни в период отвержения, который начался с работы Адорно «Жаргон подлинности», и который, в общем и целом, продолжается и сегодня, и признак которого состоит в том, что сегодня фельетонисты считают себя вправе выносить морализирующие обобщающие суждения о мыслителе, который, без сомнения, может быть поставлен в ряд величайших представителей европейской фило-

софии, — о мыслителе, которого, вероятно единственного в нашем веке, можно, окидывая взглядом всю историю, поставить, не задумываясь ни на миг, в один ряд с Платоном, Августином, Фомой Аквинским, Спинозой, Кантом, Гегелем и Ницше. Приверженность и неприятие — это два вида и способа скверно обойтись с мыслителем, причем, как представляется, плохое обращение посредством неприятия — это у нас наиболее отработанный вариант. Предпосылка для этого — уже с давних пор совершенно искаженное восприятие. Имя Хайдеггера всегда оставалось у нас джокером в политико-нарциссической культуре дискуссии, которого разыгрывают, чтобы показать: мы — в лагере достойных людей.

Я должен, пожалуй, согласиться: моя попытка снова сделать Хайдеггера актуальным мыслителем, основываясь на самых сильных местах в его учении, в этой речи решительно провалилась. А именно: она провалилась потому, что я в своем тексте имел дело с двумя в высшей степени трудными вещами, о которых посмел утверждать, что разобрался с ними до конца, а это не соответствовало истине. Обе вещи весьма сильно влияли на понимание человека, были сильно заряжены идейно-политически и эмоционально. Первая трудность была связана с тем, что современно понятый человек как субъект в онтологическом плане спускается на одну ступеньку назад, вторая была связана с титанической битвой между душой и машиной, которая разразилась в высокотехнологической фазе истории. Тем самым налицо были две большие сложности, которые затрагивали две крайне чувст-

вительные точки в человеческом или культурном плане — не важно, вместе или порознь. В любом случае, неверно было бы утверждать, что скандал был неизбежен. За два года до дебатов в Германии этот доклад уже был зачитан перед широкой публикой в Базеле, на утреннем театральном фестивале, а именно — как речь, завершающая долгую серию размышлений об аспектах гуманизма в условиях современности. Передо мной участниками этого лектория были Имре Кертес*, Иоахим Гаук**, Витторио Хёсле***, Элизабет Бронфен****, Вольфганг Рим*****, Аннемари Шиммель*****, Витторио Лампужани***** и другие, так что у меня были все основа-

* Имре Кертес (р. 1929) — венгерский писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе за 2002 г., которая была вручена «за творчество, в котором хрупкость личности противопоставлена варварскому деспотизму истории».

** Иоахим Гаук (р. 1940) — политический деятель, президент Германии с 23 марта 2012 г.

*** Витторио Хёсле (р. 1960) — немецкий философ, ныне работающий в Университете Нотр-Дам.

**** Элизабет Бронфен (р. 1958) — английская писательница и литературовед, занимает кафедру в Университете Цюриха.

***** Вольфганг Рим (р. 1952) — немецкий композитор и педагог.

***** Аннемари Шиммель (1922–2003) — немецкий религиовед, арабист и иранист, крупнейшая исследовательница исламского мистицизма, переводчик восточной поэзии.

***** Витторио Лампужани (р. 1951) — итальянский историк и архитектор.

ния полагать, что публика будет настроена на рассмотрение темы «Гуманизм сегодня» во всей ее внутренней противоречивости. Эта серия докладов была опубликована в «Швабе Ферлаг» Базеля, издателем выступил Франк Гирк* — инициатор того выступления в театре, — мне хотелось бы, чтобы немецкие фельетонисты взяли на себя труд рассмотреть все произошедшее в широком контексте, представляя все в целом. Тогда пришлось бы согласиться с мыслью о том, что клевета — всего лишь иное название рассмотрения вне контекста. Мой текст прочел вместо меня известный актер, потому что у меня тогда были проблемы с голосом, — и я прекрасно помню, что это происходило в атмосфере веселости и небезразличия, что вполне отвечало ироническому и в то же время серьезному тону всех выступлений. В исполнении профессионального чтеца очень хорошо проявился в первую очередь комизм пассажа из Платона и был блестяще подчеркнут легкий, шутливый характер моего обхождения с античным диалогом. Базельская публика веселилась — причем довольно шумно — во время этого блестящего фрагмента, от которого впоследствии впал в панику Хабермас, выразивший ее в неопубликованной, но прочитанной многими приватной рецензии.

Позвольте мне вначале кратко обрисовать первую трудность, интерпретируя которую, *all things considered*, нельзя было обойти вниманием вклад, внесенный Хайдеггером. Назовем ее, краткости ради,

* Франк Гирк (1946–2008) — немецкий писатель и живописец.

децентрацией человека. Именно об этом идет речь, когда Хайдеггер утверждает, что до сих пор существовавшая метафизика «недостаточно высоко» думала о человеке. О нем думают слишком низко вследствие того, что традиционно представляют человека как животное (*animal*) с добавлением разума. Достаточно высоко человек мыслится тогда, когда он понимается как тут-сущее, здесь-бытийствующее, то есть как существо, стоящее в просвете, в котором открывает себя бытие, или как существо, которое само есть просвет бытия. Я попытался очень кратко обрисовать движение мысли Хайдеггера после крутого поворота, в особенности — после Второй мировой войны, связывая этот поворот с крайне католически звучащим тезисом, что и в современном мире речь идет не столько о человеке, сколько о чем-то таком, что выходит за пределы человека и поднимается значительно выше, — о чем-то таком, для чего человек может служить только проводником, посредником, медиумом или резонатором — Хайдеггер говорит «пастырем» или «соседом», — а именно о бытии. Христианская традиция предпочла бы вести речь о Боге, но с момента появления Хайдеггера мы знаем, что следует избегать беззаботного отождествления Бога и бытия. Это не особенно сложные и довольно привычные мысли. Христианская традиция — там, где она была августинской, — сплошь пронизана теоцентрическим или теонормным мышлением. Августинизм исходит из того, что у человека существует неизбывная тяга к извращенности, неискоренимая любовь к ложному, которая сводится к склонности ставить себя выше Творца, и это — до такой степени, что без движения

Бога навстречу человеку, без Его инициативы никакого спасения просто не произошло бы, оно бы даже и не началось. В знаменитом вердикте, который Хайдеггер вынес во время беседы с Рудольфом Аугштайном* — «Только какой-нибудь Бог еще может спасти нас», — можно услышать запоздалый отзвук августинского подхода. Тут дело не только в человеке — даже если бы дело было только в нем, это бы никак ему не помогло, потому что только Бог или только *какой-нибудь* Бог еще может спасти нас. Спасение человека собственными силами невозможно, как нас здесь настоятельно уверяют. Поэтому устраиваемые людьми революции не ведут ни к чему — таково было и таким остается основополагающее убеждение отставного революционера Хайдеггера с того момента, как он распознал чудовищную сущность нацизма и отошел от ложной революции и даже от революционной иллюзии вообще, — революции делают все еще хуже, потому что они с неотвратимостью берутся за дело опять-таки антропоцентрично, по-прежнему оставаясь в пределах фабрикующего подхода (*gestell-immanent*), и уже никогда не будут вершиться как судьба, представляя собой самоосуществление благодаря чему-то иному.

Эта не вполне ясная и скептически относящаяся к человеку антропология идет вразрез с современностью, ведь современность безальтернативно подает себя как проект обретения полномочий и про-

* Рудольф Аугштайн (1923–2002) — один из самых известных и влиятельных немецких журналистов, основатель знаменитого журнала «Шпигель».

гресса в области политического разума и в сфере техники — проект, который обретает смысл лишь тогда, когда человек может собственными усилиями стать добрым и умным, по крайней мере, достаточно умным и добрым, чтобы сразу же не потерпеть фиаско от себя самого. Просвещение возможно лишь тогда, когда человек уже не нуждается постоянно в милости <Божьей>, чтобы делать то, что нужно. Современные люди — это как раз уже не последователи Августина, но пелагианцы или исповедующие гуманизм полумонотеисты, а по большей части — лишь рассеянные атеисты с приданным из квазитрансцендентных прав человека. Для приверженцев теономных или онтономных мыслительных форм этот пелагианский гуманизм, напротив, есть не что иное, как прогрессивнейшая форма тварно-бунтарского ослепления и матрица субъективистского самоуправства, которые, по их убеждению, должны привести к проматыванию, извращению и уничтожению всего. В противовес этим заблуждениям, на взгляд теономистов, требуется радикальное заглушение <всех этих тенденций> — Хайдеггер говорит об «образумлении» (Besinnung), о необходимости опомниться, причем делает упор на то, что образумиться как раз и невозможно самостоятельно, по собственной воле, — это должно быть нам «дано» или «послано» бытием, коль скоро оно должно реализовать себя.

Проблема, которая возникает в связи с речами подобного рода, состоит не в том, что они при первом прослушивании столь трудны для понимания, ведь они становятся неудобопонятны только при проникновении в глубину, когда придется поменять

грамматику действия на грамматику происходящего само собой, самосвершающегося. Закавыка с такими речами, скорее, в том, что они неприятны — поскольку нарушают хороший тон гуманизма и неопелагианский консенсус, короче говоря, они являются прегрешением против буржуазного критического вкуса, ориентированного на автономию субъекта. В самом деле: теономия безвкусна по той причине, что она радикально направлена против такого зазнайства человека, и точно так же обстоит дело с онтономией. В приличном обществе просто не подобает вести подобные речи. Ну а какое дело Хайдеггеру до приличного общества? Центр — в Боге, а человек — точка на периферии, бытие — в центре, а явленное бытие, вот-бытие* в качестве пастыря, хранителя, сторожа бытия — отодвинуто

* Обыгрывается знаменитый тезис М. Хайдеггера о том, что человек как существование (Dasein) есть всего лишь Da-Sein, то есть явленность бытия в данном конкретном месте, «тут-бытие», «вот-бытие». К примеру, какой-либо человек не есть нечто автономное в своей жизни, а есть проявление бытия в городе Москве в 1956 году. Другой человек — тоже явленное бытие, и, следовательно, их встреча не есть случайность — само бытие послало их навстречу друг другу. В христианской традиции об этом способе видеть происходящее говорили: «Бог послал ему такого-то человека». Подобный способ видения призван преодолеть субъективизм и индивидуализм безбожных обществ — а у Хайдеггера это способ преодолеть тотальную «сфабрикованность», убеждение в том, что можно сделать все, что хочется, по субъективному решению — не только на производстве, но и в обществе, которое становится продолжением фабричного производства и массово фабрикует людей, произведения культуры и т. п.

на край: о чем-то подобном больше и слышать не желают.

Ничуть не в меньшей степени можно показать, что хайдеггеровское отвергание обычно понимаемого гуманизма — это фигура мышления, которая коренится в староевропейской традиции и от которой не следовало бы приходить в такое возбуждение: просто надо иметь хотя бы малейшее представление о том, что <в Европе> теономное мышление с незапамятных времен приветствовалось, и ему учили. И вот в 1946 году Хайдеггер заявляет, «что существенен не человек, но бытие как размерность экстатического в (человеческой) экзистенции». Этот тезис, пожалуй, представлял собой бомбу замедленного действия, и я взорвал ее пятьдесят лет спустя — благодаря тому, что перефразировал этот тезис и тем самым зажег запал.

Г.-Ю. Х.: На этом фоне генная технология, в принципе, выступает только как самая современная фаза того процесса, который Вы назвали своевольным самоуправством и который у Хайдеггера называется фабрикацией (Gestell)*. С наступлением

* «Gestell» — принципиальное понятие М. Хайдеггера, которое, на наш взгляд, надо переводить с учетом того, что Хайдеггер постоянно использует игру слов, считая, что таким образом сам язык — дом бытия — подсказывает нам что-то важное. «Gestell» произведено от слова «hergestellt» — что означает «промышленно произведено». Обычно такая надпись делается на упаковках с товаром — «(Промышленно) сделано в Германии». «Gestell» — это, стало быть, «фабрикат», совокупность всего того, что сфабриковано, массово произведено — от промышленных товаров и до людей, образованных в соответствии со стандартами образования, а также произведений массовой культуры.

этой фазы объективирование сущего, превращение сущего в объект поднимается на следующую ступень — доходит до самой внутренней механики жизни. Дискуссия о вмешательстве в гены отнюдь не нова. Она ведется уже как минимум, на протяжении двадцати лет, и за это время мы успели услышать каждый аргумент каждой стороны бесчисленное количество раз. Что же, собственно, случилось? Отчего вдруг произошли такие великие потрясения? Я в данный момент оставляю в стороне тот факт, что речь о человекопарке лишь косвенно связана с генными технологиями и что Ваше намерение как автора не заключалось в том, чтобы углубиться в ожесточенные дебаты специалистов по данной теме, что Вам приписывают многие критики. Но тем не менее я задаю вопрос: почему они выделили из текста именно этот аспект биотехники и как он был выдвинут на первый план? В чем новизна сегодняшней ситуации?

П. С.: Новое заключается в двух типичных для нашего времени моментах: остро оно проявляется в обострении проблемы *genetic ingeneering*, а хронически — в обострении гуманизма, превратившегося в фундаментализм западной культуры. Оба феномена связаны с тем, что я только что назвал второй наивысшей трудностью в речи о человекопарке. Относительно первого момента я могу заметить: в воображении своем мы уже сейчас живем по календарю *post Dolli creatam*, от сотворения Долли. После публикации благой вести о клонированной клетке, которая превратилась в овечку в феврале 1997 года, в головах людей переменялось абсолютно всё. Все вдруг разом почувствовали, что вступле-

ние биотехники в решающую фазу свершилось, Тут произошло нечто, в высшей степени заслуживающее внимания, — нечто такое, что снова активировало нашу религиозную программу. Последовали чисто метафизические дебаты. Едва увидели начало, как фантазия сразу перескочила на возможный конец развития, и выводы уже были перенесены с овечки на человека — вероятно, потому, что ассоциация между Богом и Агнцем отвечает староевропейским представлениям — кто же исключит такое предположение? Ясно только одно — все почувляли метафизическую сенсацию. Все как-то смутно почувствовали, что клонированный человек стал бы первым человеком после Христа, к которому была бы снова применима формула *genitus non factus* — по крайней мере, по смыслу, по сути дела — ведь *genitus* в коде, используемом теологами, означает: вызванный к жизни напрямую Богом Отцом посредством сообщения Им самого себя, а не через посредство физической причинности, но также и не произведенный на свет тем способом, каким был создан Адам. Следовательно, — точно так же, как Долли — это уже не порожденная по-овечьи овца, — и *homo clonatis* уже больше не порожденный по-человечески человек, но в то же время он, по существу, был бы человеком, который сделан людьми, то есть он был бы гомункулусом, о котором со времен Возрождения говорили европейцы устами своего алхимического авангарда. Из-за него вся существовавшая до сих пор генеалогическая логика встает вверх ногами. Клоны, если бы они использовались чаще — что невозможно, — нанесли бы последний

удар и без того атакуемой системе с двумя родителями (*biparential*). Что, к примеру, следует думать об индивидууме женского пола, который был бы сестрой-близнецом своей матери и ее дочерью? Нельзя отрицать, что вопросы подобного рода заслуживают того, чтобы о них поспорили. Когда читают, что в Византии IV века люди выходили на улицы из-за спора о том, единосущ ли Бог Сын Богу Отцу или всего лишь подобен Ему, то представляется вполне допустимым, что где-нибудь году этак к 2000-му люди будут устраивать уличные демонстрации, отстаивая свое понимание различия между единосущностью или подобием клона и человека.

Г.-Ю. Х.: Проводя такие параллели, Вы ставите современные процессы развития в религиозно-философский контекст, восходящий к раннему христианству. Мы явно способны воспринять новое лишь на таком историческом фоне. Но я спрашиваю себя: действительно ли мы поймем таким образом подлинную новизну?

П. С.: Позвольте мне, чтобы ответить на это возражение, сказать несколько слов о второй из упомянутых трудностей. Мы живем сегодня посреди того, что соответствует великой войне ради бытия, о которой упоминал Платон, — живем, будучи вовлеченными в спор о том, где проводить новые границы между тем, что́ относится к душе, и тем, что́ относится к машинерии, к машинному — или между субъективным и высшим механизмом. То, что эти границы надо пересмотреть, есть следствие развития современного естествознания, а также психологического и социологического просвеще-

ния. Я, присоединяясь к Готтхарду Гюнтеру, определяю онтологическое просвещение — основополагающий процесс современности — как эпохальный процесс доказательства, а именно — прогрессирующего доказательства того, что механике принадлежит значительно большая доля в общем составе сущего, чем то предполагали традиционная метафизика субъекта, метафизика духа и метафизика души. Доказательство этого обретает весомость по мере прогресса в производстве машин. Все больше и больше машинерии, все больше механического обнаруживают в самой что ни на есть заповедной зоне, в самом сердце того, что считали исконно относящимся к душе и исконно субъективным, — и обнаруживают тем больше, чем больше проникают в эту зону. Из этого следует, что люди вступили в эпоху, которая вырвет у них из груди сердце, совершенно не обращая внимания на что-то персональное, не вкладывая в это ничего личного, если они упорно будут держаться в плену старых и явно негодных уже различий, которые были заданы кодом метафизики. Посредством обнаружения механического в той сфере, которая казалась самой сердцевиной субъективного, будет обследовано едва ли не все, что как будто не поддавалось обследованию или не желало считаться доступным для обследования: отношение к ребенку, отношение к животному, отношение к собственному телу, включая его яйцеклетки и семенные клетки, отношение к эротическим переживаниям, отношение к чувствам и субъективным состояниям, отношение к языку и, наконец, отношение к Абсолютно-

му, которое было дано нам в пограничных ситуациях рождения и смерти, кажущихся нам неподвластными.

Можно вспомнить, что и сегодня на большинстве знаков, зримо свидетельствующих о человеческой жизни, на могильных плитах и памятниках указываются оба места контакта с тем, что нам неподвластно, или с Абсолютным — дата рождения и дата смерти. Совершенно независимо от того, крест там стоит рядом, как это обычно бывает у христиан, или пирамида, которую устанавливают некоторые масоны, либо звезда, как ее можно видеть на надгробии Хайдеггера в Мескирхе, — даты рождения и смерти как таковые не отсутствуют никогда. Это — высшая маркировка, превзойти которую нельзя, — отмеченные точки соприкосновения случайного и безусловного. И тем не менее современность показывает, что пришли в движение даже эти метки мест нашего соприкосновения с тем, что не в нашей власти. Как ни одна цивилизация прежде, современная цивилизация стремится передвигать пограничные знаки. Рождение становится планируемым, смерть в определенных границах можно отодвинуть, тела оперируются в таких масштабах, которые невозможно было доньше представить, сексуальность и продолжение рода разведены и утратили прямую связь, чувства модулируются фармакологически, психические состояния формируются с помощью эстетических и фармакологических техник, логическое мышление, речь, перевод и многие другие ментальные операции могут быть записаны в виде компьютерных программ и

повторены компьютером — этот список можно продолжить.

Какой урок можно извлечь из этих наблюдений? Они касаются катастрофических процессов с непрослеживаемыми культурно-историческими перспективами. Вероятно, сталкиваясь с такими вопросами, не следует выступать в роли дурака, который живет исключительно собственным умом и тут же дает на все вопросы свои ответы; для начала можно и посмотреть, что говорили об этих масштабных переменах величайшие авторы века. Если бы мне пришлось писать доклад о человекопарке еще раз, я построил бы его иначе: я бы сопоставил выдающиеся по интеллектуальной глубине высказывания двух мыслителей о двух величайших социальных катастрофах XX века; я употребляю сейчас слово «катастрофа» в двойном смысле, одновременно и как теоретическое описание перелома в процессе, и в обиходном смысле. Во-первых, я рассмотрел бы статью Поля Валери «*La crise de l'esprit*» 1919 года (с добавлением, сделанным в 1922 году), во-вторых, я снова обратился бы к письму Хайдеггера «О гуманизме» 1946 года. Два текста, каждый из которых на свой лад непосредственно трактует чудовищное. В обоих встает вопрос: кто, собственно, выступает субъектом кризиса? Кто вынесет какие-то уроки из произошедшего? И что это даст в результате тем, кто осмысляет эти события, — что даст их понимание? Оба автора, окидывая ретроспективным взглядом комплекс катастроф, выносят о них не столько моральные суждения, сколько вердикты о технике как подлинной силе, правящей

миром. Валери сделал это в ключе теории цивилизаций, Хайдеггер — в форме критики гуманизма и критики субъективизма. Валери говорит: мы знаем теперь, что и цивилизация смертна и «что в пропасти истории есть место для всех». Это — тезис, значение которого все более и более возрастает с того момента, как он был сформулирован. У меня нет никакого сомнения в том, что его следует отнести к двум или трем абсолютным по своему значению формулам столетия. Он означает, и по неотвратимой логике своей, и в самом буквальном значении: смертен не только человек, как это считалось в греческой, христианской и гуманистической традиции; не только индивиды смертны, теперь смертна и цивилизация, которая должна рассматриваться как затея конечная и сомнительная, даже и после того, как она выдержала бедствия ужасающего кризиса. Валери совершил смелый поворот в теории и соотнес смертность и цивилизацию так, что наметилась экологическая проблема. Отныне целые культуры, целые сообщества с единым стилем существования — в особенности общества с высокими технологиями — вынуждены вести себя, сообразуясь со своей конечностью. Когда повышается внутренний риск самоуничтожения культуры, люди вынуждены осознанно относиться к своей силе и к ее применению. По крайней мере, со времени Первой мировой войны они должны отвечать на вопрос, вынесли ли они из того, с чем им пришлось столкнуться, какие-то познания о самих себе.

Как бы мы ответили сегодня, если бы кто-то поставил перед нами этот вопрос? Нашли ли европей-

цы во время Первой мировой войны ключи к пониманию собственной культуры: сделали ли выводы после того, как им открылся принцип материальной битвы — как битвы материалов, после явления народу высшей силы тотальной мобилизации как божества, во власти которого оказались все и каждый в отдельности? Стали ли они другими благодаря тому, что с ними произошло? Дало ли это им какую-то *metanoia*, переосмысление последних, глубинных слоев движущих ими мотивов? Можно в этом и усомниться. Но если есть желание ответить на этот вопрос утвердительно, можно сослаться на успехи в обучении среди меньшинств.

Хайдеггер повторяет то, что сделал Валери, на еще более мрачном фоне и, в свою очередь, ставит вопрос: что же мы узнали о человеке, оглядываясь на тот комплекс катастроф, который чуть было не поглотил нас? Разве не дают нам колоссальные битвы нашего времени что-то вроде антроподицеи — поучительного знания о людях, которые были деятелями, активно участвовавшими в том, что произошло, и которые, в конечном итоге, даже там, где они хотели выступать в роли активных деятелей, снова оказались почти все без исключения на пассивно-страдательной стороне истории? Когда Хайдеггер в письме к молодому французу о гуманизме в 1946 году отвергает ярлык гуманизма, замечая, что понятия такого рода уже натворили достаточно бед, следует учесть то, на какой исторической сцене это было сказано; надо учесть, что подводился баланс после самого наихудшего, что только могло произойти; надо учесть и влияние этого на глубин-

ный диагноз, поставленный современному миру людей, которые в оргиях массового уничтожения в какой-то степени нарисовали свой собственный портрет и представили себя. Нужно было, чтобы все осветила молния катастрофы и в ее свете рассмотреть, как обстоит дело бытия и дело человека*. *Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement*, — гласит известный афоризм Ларошфуко: нельзя смотреть не отводя глаз ни на солнце, ни на смерть. После Хайдеггера можно было бы добавить, что нельзя смотреть не отводя глаз ни внутрь человека, ни в просвет бытия**.

Г.-Ю. Х.: Стало быть, скандально выглядевший жест Хайдеггера, сделанный в его письме о гуманизме, заключался в том, чтобы не отводить взгляда от этой молнии, которая заставляет содрогнуться человека — «пастыря бытия»?

П. С.: Когда требуют чего-то подобного, поначалу неизвестно, просветительство это или мистика. Обычно под просветительством или основан-

* Автор обыгрывает название работы М. Хайдеггера «О деле мышления».

** Просвет бытия — *die Lichtung* — это образ из того же «лесного» ряда, что и *die Holzwege* — дороги, заводящие в тупик. Это — дороги за дровами, которые внезапно заканчиваются посреди леса — там, где рубят лес на дрова и возвращаются домой. В этом ряду *die Lichtung* означает «прогалина» — просвет в темном лесу, через который проглядывает небо. Переносный смысл таков: человек в повседневной жизни своей следует дорогами, заводящими в тупик, и заблуждается — пока не увидит свет бытия как просвет и прогалину в чащобе.

ным на опыте мышлением понимается следующее: нужно смотреть на освещаемые или светящиеся собственным светом вещи и фиксировать увиденное в описаниях, предназначенных для широкой публики. Там, где первый взгляд не проникает достаточно глубоко, вещи следует вскрыть — то есть выставить на свет их внутренности в разрезе. Типичный жест просвещения — выставлять на обозрение сокровенное. Это есть универсальная практика подозрения по отношению к скрыто существующему. И вот Хайдеггер делает прямо-таки подрывное предложение. Он предлагает не только рассматривать то, что выставлено на свет, но и поразмыслить о том, как вступают в соприкосновение свет и вещи, как они сходятся и взаимодействуют, то есть, иначе говоря, он предлагает медитировать над просветом как таковым. Просвет — он как молния, которая освещает мир и предъявляет его нам, и мы должны сделать так, чтобы она вспыхнула здесь и сейчас. Но тот, кто посмотрит на нее в упор, не отводя взора, ослепнет.

Если хорошенько поразмыслить, то окажется, что у Хайдеггера речь идет об основании своего рода анонимной религии — в стороне от классической метафизики, и все же на консервативный лад: религия просвета. Принцип ее гласит, что люди должны стать сдержаннее и сосредоточеннее, чем когда-либо. Они не только должны следовать десяти заповедям или идти восьмеричным путем — это останется благим и достойным чести, как одно, так и другое, и от этого не следует отказываться никогда, — они вдобавок должны чтить еще и одиннадцатую отнологическую заповедь и вступить на де-

вятое ответвление пути, если позволительно так выразиться. Условие для этого таково: надо научиться мыслить молнию и научиться в ее свете бояться самих себя — как чего-то зловещего. Если свести к простой формуле, то глубокомысленная рекомендация письма о гуманизме начинается с диагноза: человек еще совсем себя не знает, потому что он еще никогда не ставил правильно вопроса о себе самом. Когда он конвенционально определяет себя как *animal rationale*, он всего лишь сводит воедино две величины, которые кажутся ему известными: он воображает, что знает, что такое животное, и полагает, что представляет себе, что такое рацию; сведя в одно две тривиальности, он думает, наконец, что объемлет своим взором всё без остатка, — и чувствует себя комфортно, как дома. На том же уровне аргументируют по сей день все те, кто чувствует, что для них стало чересчур много неведомого, неопределенного и необозримого, как старого, так и нового, и кто хочет найти спасение от всего этого в «новом гуманизме» — например, реакционные неокантианцы во Франции, которые вначале исказили до безобразия якобы антигуманное мышление 1968 года, а затем отвергли его в таком обезображенном виде. Все гуманно тогда, когда ты хорошо знаешь, чем обладаешь. Гуманизм — это фундаментализм нашей культуры, он есть политическая религия глобализированного западного человека, который считает себя таким благим и прозорливым, что очень хотел бы, чтобы ему повсеместно подражали.

Хайдеггер — это онтология неприязненного отношения человека к себе самому, коль скоро он ука-

зывает на то, что человек занимает место среди сущего только там, где он вообще ставит вопрос о бытии. Из-за человека происходят и проходят сквозь человека все эти взрывные события — такие, как мировая война, выступающая проекцией на всю планету вопроса о власти, и тотальное использование Земли и всего живого для производства, для обмена, для потребления. Если вопросы ставятся таким образом, времена назидательного гуманизма в школе и в воскресном воспитании остались позади. Я не хочу сказать тем самым, что Хайдеггер был прав во всем. Его большим упущением было то, что он обошел стороной адскую бездну уничтожения нацистами евреев и чудовищные советские репрессии. Тем самым с решающей стороны был предрешен его крах в роли мыслителя современности — ведь он мог выдвигать свои основные претензии к миру техники лишь после того, как, соответственно этому, развернул бы феноменологию смертоносных политик настолько эксплицитно, насколько того требовало произошедшее на протяжении века. И он тоже не смог смотреть на эту молнию уничтожения, не отводя от нее взгляда. Он посмотрел в опасном направлении лишь на миг, а затем ему пришлось отвести взгляд. Что же он увидел? Уничтожение, еще более всеобъемлющее? То, что он воспринял, пребывая в ослеплении после этого, были абстракции, подобные призрачным теням, — абстракции, в которых различия между преступниками и жертвами, нападающими и защищающимися, тоталитаристами и демократами еще не обрели снова той четкости, с которой они являлись нормально видящему глазу. Начиная с этого момента могли происходить только недоразумения.

Попытаемся детальнее охарактеризовать онтологическую эксцентрику человеческой ситуации, этот выход в открытое и пребывание в открытости. Природа была описана современной наукой как гипермашина, строящая сама себя. Расхожее название для такого самопостроения — «эволюция». Внутри великого физикалистского машиностроения, о котором повествуют космология и геология, происходят два процесса специфического машиностроения: в процессе одного из них создаются живые машины, а именно: создаются автопластически или автопоэтически. Уже это вызывает неприятные, неуютные ощущения: то, что все это там еще и живет, а не только «существует»; то, что оно чувствует и испытывает влечения; то, что оно так пунктуально встроено в мир, как будто зарождается открытость миру, — подогнано к миру благодаря раздражимости организма, благодаря качествам, присущим растению, и качествам, присущим животному. Поразительно, как это атомы, лишённые страстей и страданий, вдруг так легкомысленно решились на создание нервных систем, боли и памяти — и это задолго до возникновения человека. Ведь это само по себе непостижимо! Да, это непостижимо, но лишь тогда, когда существует человек, которому это бросается в глаза. Непостижимость этого, пожалуй, может броситься ему в глаза только на фоне его собственной чудовищной несуразности (*Ungeheuerlichkeit*) — лишь на фоне того, что сам он бросается в глаза еще больше на фоне его онтологического экстаза, который обозначается словом «экзистенция», — словом на все времена и для всех миров. Тем самым мы приходим ко второму особому аспекту — к тому, что у человека вдобавок к его живой машине эволюцион-

но возникает нечто вроде машины духа — как возможность мыслить и в мышлении дать возможность появиться миру как миру. Хайдеггер в квазинатурфилософском сочинении «Основные понятия метафизики» (1929–1930), после известных отрывков, посвященных скуке*, предложил различать лишенность мира, которая присуща камням, скудость мира, присущую животным, и формирующую мир сущность человека, впрочем, изобразил с такой силой, которой нет равных, — одновременно и по-профессорски, и демонически. Это можно прочесть и так, что у человека добавляется, в дополнение ко всем органам, какие были у него до сих пор, еще один орган — онтологический: это чувство мира или чувство тотальности, чувство всего в целом, которого не может иметь ни одно животное, — добавляется при условии, что человек «распрямляется», высоко поднимает голову и существует**. В противном случае члены рода человеческого заслуживают того замечания, которое сделал Хайдеггер: «Вульгарный рассудок не видит мира за сплошным сущим, которое застит ему все»***. Эта многократно усиленная, возведенная в степень неуютность, неприятность вопроса о бытии, который ставится как вопрос о человеке или, лучше сказать, как вопрос

* Скука — один из основополагающих экзистенциалов у Хайдеггера, который выражает состояние отвращения от повседневности и обращения к бытию.

** То есть ведет подлинное, собственное существование, а не живет навязанной жизнью.

*** У Хайдеггера глубокая игра слов: «Не видит мира *перед* сплошным сущим».

о бытии-через-посредство-человека и придает чрезвычайную атакующую силу столь обходительным и деликатным, по видимости, размышлениям Хайдеггера. Некоторые современники почувствовали, что столь же мощные постановки вопроса имели место только во времена создания великих религий. Столь же всеобъемлющим образом, каким какой-либо основатель религии ставил вопрос о пути к спасению, Хайдеггер ставит вопрос об истине о человеке или об истине, обретаемой через посредство человека. Я полагаю, можно будет лучше понять его, если поставить в один ряд с такими учителями уединенной мудрости, как Лао-Цзы, с такими индийскими наставниками мышления, как Шанкара и Нагарджуна, или с такими основателями религий, как апостол Павел, Мани* или Лютер. У фигур такого ранга речь идет о новых пониманиях *modus vivendi*. У Хайдеггера это было столь неприятным и неуютным для нас потому, что нам в конечном счете ничего не дала попытка свести его мысли к какому-нибудь мистическому образцу или провести какие-то христианские аналогии. Мы не смогли сказать, что все это есть уже у Майстера Экхарта — ведь Майстер Экхарт не пережил атомной бомбы, а Хайдеггер пережил ее, и даже более того — ее помыслил. Осенью 1946 года, когда он редактировал письмо о гуманизме, была открыта не только истина об Освенциме и о гитлеровском режиме — за год до этого на Японию были сброшены две американские бомбы. Разумеется, Хайдеггер тогда пре-

* Мани — персидский пророк, основатель гностического учения — манихейства.

следовал и апологетические интересы — он хотел защититься, обелить себя и оправдаться, но это не играло той роли в сфере основополагающих мыслей, которую выдумывают те, кто склонен выпячивать лишь то, в чем Хайдеггер был не прав. Вспышки над Хиросимой и Нагасаки были чем-то вроде откровений, высвечивающих положение вещей на линии его исследований. Оба ядерных гриба выросли, по его мнению, из ядра гуманоцентризма, они были квинтэссенцией человеческой шутки и человеческого искусства, они были промышленной сфабрикованностью и взрывом, слившимися воедино, они были клятвенным выражением и откровением современной физики и, в определенном смысле, наиболее ясным самообъяснением не только американской, но и всеобщей позиции по отношению к миру вообще.

Поэтому нет никакого смысла читать Хайдеггера через призму прошлого и представлять дело так, будто он сказал то же самое, что и немецкие мистики, только приспособив это к духу времени. Попытки отделить Хайдеггера от грозowych вспышек нашего века обедняют дискуссию и сужают поле зрения. Он был в наше время самым сильным интерпретатором того исторического факта, что люди сделались повелителями ядерного огня, хотя нигде не обсудил стратегические и физикалистские детали новой ситуации столь подробно, как Ясперс в своей книге «Атомная бомба и будущее человечества». Но ему было ясно, что вопрос о бытии ставится через вопрос о власти и вопрос о технике. Насколько верно он это увидел, заметно сегодня не в последнюю очередь по тому факту, что новейшие техно-

логии в области *life sciences* дошли до переписывания кода живого.

Медиалогия арены

Г.-Ю. Х.: Что, если мы сейчас отступим на шаг от рассмотрения бурных дебатов о человекопарке и зададимся вопросом: а что можно понять, проследив за их ходом, в исторической ситуации, во внутреннем устройстве нашего общества и в его культурном состоянии? Думаю, нам следует немного продолжить начатый выше анализ подтекста дискуссии и поставить вопрос: что мы еще не сказали до сих пор и чего не увидели еще в этом скандале?

П. С.: Мне кажется, что, глядя на медийные хитросплетения этого дела, можно извлечь урок относительно чего-то такого, что имеет решающее значение в индустрии привлечения внимания в массовой культуре, — а кроме того, узнать, как медийно фабрикуется современное общество. В принципе, я пожелал бы каждому культурологу и философу, который хотел бы узнать, как происходит социальное конструирование действительности за пределами специализированных профессиональных журналов, чтобы он как-нибудь смог обрести такой опыт — стать предметом скандала национальных масштабов. За эти месяцы я узнал больше о способе функционирования нашей публичной жизни и общественного мнения, чем за всю свою предшествующую жизнь. Я, конечно, преувеличиваю, но этот опыт не заменишь никакой докторской степенью по социологии. Я проснулся однаж-

ды утром и обнаружил, что скандально знаменит. Что произошло? Что за шутку позволили себе сыграть со мной массмедиа и судьба, когда они решили сделать скандальную фигуру из скорее маргинального, с головой ушедшего в обширную работу интеллектуала? Для меня это переживание стало чем-то вроде эмпирического доказательства того, что сегодня еще, пусть и в несколько ином смысле, чем тот, который имел в виду Ницше, происходит возвращение античности — под современными псевдонимами.

И современность, и античность видят недостаточно, когда держат в поле зрения только поверхностный уровень спора между *anciens* и *modernes* в литературе и изобразительном искусстве. Ведь под официальными, изысканными литературными традициями, под античностью, штудируемой в гимназиях, скрыто то, что порождает неприятные ренессансы — возрождения и возвращения чего-то более темного. До сих пор под ренессансом понималось лишь возобновление привязанности европейских научных и художественных элит к литературным и эстетическим моделям античности. Но при этом упускалось из виду нечто существенное. Между тем античная римская массовая культура доказала, что она тоже способна к возрождению, причем в таких масштабах, которые еще не вполне ясны наблюдателям. И в этом — открытие, который нужно распространить с XX века на всю историю цивилизации. Ведь дело не сводится к ссылке на то, что современные люди вновь восприняли древнегреческую культуру состязания и возродили Олимпийские игры. Речь, скорее, надо вести о том, что произошло

возвращение древнеримской арены и совершилось тенденциозное превращение современного общества в зрительскую массу нового театра жестокости.

Ранняя Критическая Теория уже сделала некоторые интуитивные догадки в этом направлении; она не случайно заимствовала понятие художественной или культурной индустрии у Алоиза Ригля*, знатока истории древнеримского искусства, — понятие, которое охватывало позднеантичные культурные товары массового потребления: вазы, предметы домашнего обихода, картины на стену, украшения для могил *et cetera*. Но эти интуитивные прозрения не доходят до самого решающего. Центром древнеримской индустрии культуры были жестокие сцены, разыгрывавшиеся в цирке, — можно было бы сказать, что ее главным хитом были *snuff movies life*** . Недостаточное внимание обращалось на то, что самый мощный символ и посредник, благодаря которому получила распространение античная массовая культура — а именно: римская арена, — возвратилась только в XX веке как архитектурная и драматургическая форма. Если бы, наряду с представителями классической филологии, у нас существовали и специалисты по античной гимнастике или знатоки гладиаторских боев, мы узнали бы, пожалуй, немного больше о драме, разыгравшейся на протяжении XX века, — но, к сожалению, у нас есть только спортивные журналисты, которые, как

* Алоиз Ригль (1858–1905) — австрийский историк, искусствовед, представитель Венской школы искусствознания, сторонник формализма в искусстве.

** Жестокое видео жизни (англ.).

правило, не имеют ни малейшего представления о тех играх, освещать которые они приглашены и в которых участвуют, таким образом, сами. Конечно, они ведут репортажи об играх, которые наблюдают, но они не видят той арены, на которой они сами выступают действующими лицами. Ведя репортаж, они влияют на превращение общества в виртуальную арену. При этом возникает тоталитарное медийное общество, которое в перспективе втягивает внутрь арены все.

Поэтому важнейший момент подтекста, выплывающий наружу в медийных скандалах последнего десятилетия, говорит о том, что арена возвращается в развлекательных медиа постхристианского общества. Этот момент выходит за рамки тех допущений, которые сделал Ги Дебор в своем анализе *société du spectacle*. Римляне, начав с состязаний фехтовальщиков на мечях, которые первоначально были частью погребального ритуала у этрусков, уже к 100 году до Р. Х. развили своего рода протокультурную индустрию. Рим в этом плане превратился в жестокий Голливуд. Во времена императоров эта система развилась и превратилась в форменный чемпионат по зверству, собиравший из всех провинций, лежавших вокруг Средиземного моря, местных чемпионов среди убийц во всех видах вооруженных единоборств с любым оружием. Ритуал между тем продолжали развивать в духе примитивной эстетики — и превратили его в поединки ради развлечения публики, в завораживающий кровавый спорт. Когда-то существовавшая связь с ритуалом погребения в конце концов сохранилась только в одном: неподдельный смысл игр сводился к тому, чтобы

отправить проигравшего в небытие — по дорожке, посыпаемой песком для сокрытия следов крови. Правда, во время открытия и закрытия кровавых поединков — точно так же, как сегодня перед открытием и перед закрытием кровавых словесных ристалищ на заданные темы — происходили превознесения происходящего в духе мифологии; сохранились и имитации сражений, но ныне они не значат почти ничего — все свелось к чистому культу успеха и ритуала. Фортуна тогда была богиней стадиона. Фактически началось превращение ритуала в бойню. Смысл этого превращения состоял в том, чтобы производить победителей, с судьбами которых могли идентифицировать себя павшие духом массы. На этом функциональном уровне игры продержались с невероятным успехом пятьсот лет — и это уникальный результат в истории цивилизации: развлекательная резня как долговременно существующий институт — впрочем, с добавлением демонстрации редких крупных зверей, забой которых был поставлен как искусно разыгранный бой. Прямое продолжение римских убийств животных, или, как это называли, венаций, буквально — охот на стадионе, сохранилось по сей день в Испании.

Можно было бы со всем основанием назвать эту систему развлекательным фашизмом. Эта словесная поправка с самого начала давала бы то преимущество, что можно было бы акцентировать ясную взаимосвязь, существующую между массовым развлечением и рессентиментом-менеджментом фашизоидного типа. Представители социальной психологии выдвинули гипотезу, что насилие на аренах

сковывает насилие в обществе: очень ненадежное допущение — именно тогда, когда оно соответствует действительности. Из него следовало бы, будто только фашизм, выпускающий пар, может сковать психополитически реальный фашизм. Это придало бы выражению «энергетическая политика» достаточно пикантное дополнительное значение.

А теперь надо обратить внимание на следующий механизм: парламенты, новостные системы и спортивные арены — если ограничиться только этими тремя инстанциями публичности — обеспечивают нашей цивилизации систему различий или сдержек, которая гарантирует функционирование современного массового общества в наполовину умиротворенных формах. Но бывает исключительное состояние, при котором границы между полями исчезают, так что становится возможным полное социальное слияние, тотализация посредством кризиса. Это внезапно возникающее исключительное состояние называется у нас скандалом или аферой. Аферы и скандалы — это драматические уничтожения всех различий в обществе, во время которых все разом могут говорить всё про всех, и притом где угодно. Парламент становится ареной, арена становится средством массовой информации, средой для распространения новостей, новостные вещательные системы превращаются в парламент — кризис отменяет деление функциональных сфер. Все наслаждаются этим исключительным состоянием, пусть даже и со слегка нечистой совестью, — а потому в эти вальпургиевы ночи возмущения следует приносить в жертву только тех людей, которым, как полагают, были присущи

реальные ошибки. Ведь если жертва не виновата, как же можно участвовать в охоте на нее? При слиянии общества в одно целое главной становится функция арены, она настраивает собравшуюся массу, жадную до зрелищ, на спектакль, который зачаровывает и обеспечивает синхронность <восприятий и реакций>.

Эти свойства новой арены — а именно способность быть машиной для возбуждения и сплочения, которую использует массовая культура, — могут открыться современным людям лишь после того, как они уже будут привлечены на эту арену, но окажутся на ней не в качестве зрителей, а в качестве бойцов; это происходит, как только человек становится публичной персоной, политиком, медиазвездой, выдающимся спортсменом или объектом скандала. Позиция бойца столь информативна потому, что ты оказываешься в самом центре арены и оттуда черпаешь решающую информацию: то, что трибуны замкнуты в круг, из которого никуда не выйти, и только успех в борьбе решит, выберешься ты из этого котла или нет и как именно выберешься — вопрос, который никогда не встает перед людьми, находящимися с краю, потому что им всем до выхода рукой подать. Для зрителей христиане и львы находятся на одной и той же ступени, благодаря чему всегда можно гарантированно развлечься и получить удовольствие. То, что с одной стороны представляется дискутирующей демократией, с другой стороны предстает сплошным, тотальным стадионом. Что же касается моего случая, то следует призадуматься над тем, что фанфарный сигнал к открытию игр исходил от тех медиа, которые по-

дают себя как гаранты критичности и гражданской бдительности — от «Цайт» и «Шпигеля». Следует ли на этом основании сделать вывод, что критическое сознание сменилось формулой *panik et circenses*?* Я не хочу этим сказать, что больше нет никакой аутентичной критики. Однако сегодня я знаю, что критика — это прежде всего сопротивление неоримскому фельетонному цирку. Я вспоминаю удивительную статью Антье Фольмер «Рыцарь сверхморали» во «Франкфуртер альгемайне цайтунг», ясный анализ проблем Клаусом Подаком в «Зюддойче цайтунг» и некоторые другие выступления. Было небольшое число публицистов — как в эфирных медиа, так и в прессе, — которые понимали, что в ходе скандала происходило злоупотребление публичностью и использование ее не по назначению, во зло. Они поставили волнорезы, предотвратившие полный потоп.

Если есть желание расшифровать подтекст таких процессов, следует обратить внимание вот на что: о состоянии европейской культуры можно судить, помимо прочего, по тому, как она применяет античное наследие. С этой точки зрения наше отношение к римским прецедентам драматично. Следует вспомнить только определенные факты из истории европейской архитектуры. Во времена Каролингов христианская монархия вначале повторяла римские архитектурные формы — такие, как базилика и круглые постройки, XVI век повторяет виллу, в XVII и XVIII веках возвращаются формы, которые

* Автор превращает латинскую формулу «Хлеба и зрелищ» (*panem et circenses*) в формулу «паники и зрелищ».

римляне создавали в подражание греческим образцам, — храм, храм круглой формы, крытая галерея; затем следует наполовину абсолютистское, наполовину буржуазное использование формы амфитеатра для придворного театра, затем — для зданий, в которых заседают новые парламенты, — не забудем упомянуть и появившиеся раньше университетские римские аудитории. Все это — архитектурные формы, которые позволяют слышать человеческие голоса по отдельности. Античной формой, которая дольше всех заставила ждать своего возвращения, оказалась арена — новый спортивный стадион, цирк для состязаний. Эта социально-архитектоническая идея пространства и идея собрания пережила возвращение лишь в XX веке, но это произошло сразу же в эпидемических масштабах — без сомнения, по той причине, что римский круглый театр давал наиболее убедительную пространственную формулу для удовлетворения потребностей возродившейся массовой культуры. Стадион — это чистая неоантичность в самом темном, крайнем ее проявлении. Это — культовое место фатализма, который снова стал религией масс. Фатум — вот что определяет различие между победившими и проигравшими. В то же время это — *vox otium*, рев массы. Большие стадионы — это ее архитектурная форма: идя от нее, можно наиболее глубоко проникнуть в суть новой массовой цивилизации. К античной арене стекались зрители, чтобы присутствовать при том, как победитель поставит свою ногу на побежденного. На современной арене, правда, применяются такие формы игры, которые позволяют отличить победителя от проигравшего без крово-

пролития. Однако так называемый спорт по-прежнему основан на той колдовской притягательности, которой обладает наблюдение за различием победы и поражения. Нужно еще понять, что эти колдовские чары обеспечиваются и вне стадионов, а именно в той мере, в какой общество как целое время от времени превращается в тоталитарную медиа-арену.

Едва только общество устраняет различия внутри себя — в ходе скандала или аферы — функция арены тут же переходит к массмедиа, которые, как известно, не особо церемонятся при охоте на человека и в реальности. Тогда насквозь медиализированное общество становится единственным стадионом, на котором, профессионально развлекаясь, наблюдают за травлей и убийством. И о каждом, кого это коснулось, можно, в полном соответствии с истиной, сказать, что он не первый и не последний.

На мой взгляд, скандал Клинтона–Левински — переломный пункт истории новейшей цивилизации. С этого момента никто больше не вправе утверждать, что он не знал, что за игрища происходят сегодня. С началом глобализированной медийной охоты с гончими на президента США и его маленькую подружку был преодолен критический порог. Тогда можно было конкретно проследить, как так называемый общественный интерес был поглощен интересом арены. Политика несколько месяцев выполняла функции цирка в римском его понимании. Клинтон вышел из скандала, особенно не пострадав, лишь потому, что он сам принял правила арены и, как испытанный гладиатор, выстоял до конца. Я полагаю, что, наблюдая за такими прорывами плотины, еще предстоит начать с нуля разра-

ботку теории фашизма будущего и теории массового сумасшествия будущего, чтобы вести конкретное сопротивление вновь происходящему ползучему превращению *res publica* в общество-арену.

Молекулярная биология и биогносис, или Еще раз о временах после гуманизма

Г.-Ю. Х.: Попытаемся, окидывая ретроспективным взглядом нашу беседу, еще раз вернуться к речи про человекопарк с точки зрения критики. Вы начинаете философски-литературную рефлексию о потенциалах варварства внутри цивилизации и о преградах его распространению. На этом фоне остро ставится вопрос: каким предстанет человек перед самим собой, если он посмотрится в зеркало будущей генно-технологической практики? А также — в зеркало современной хирургии и родственных ей практик? Я имею в виду практику имплантации органов, практику применения кардиостимуляторов и многочисленных техник протезирования. Это представляет собой антропологическое переструктурирование: с одной стороны, происходят вызывающая неприятные чувства своеобразная колонизация самого себя и самоотчуждение, с другой стороны — возникают новые шансы, происходит выход живого за те границы, в которых оно существовало донныне. Эта практика, собственно, представляет собой скандал *per se*, потому что она требует от человека крайнего самоовеществления, превращения самого себя в вещь — как плату за поразительное расши-

рение игровых пространств для активного действия. Пугающе неприятное и неуютное в этих техниках подступает к нам вплотную. Невольно задаешься вопросом: не может ли это неприятно-пугающее перейти в варварское? А вдруг оно уже совершило этот переход?

Так как эти техники не доступны непосредственно большинству людей и они не могут непосредственно использовать эти техники, их отчуждение и протест направляются на тех, кто внятно выражает этот процесс перемен или отслеживает его, как это делают некоторые художники в своих перформансах. Или на романистов вроде Мишеля Уэльбека, который во Франции стал объектом ожесточенной агрессии. Итак, художники, философы и писатели становятся экранами, на которые проецируют ту агрессию, злость, печаль, которые не могут быть выплеснуты непосредственно на анонимные, безликие процессы.

П. С.: Это наблюдение совершенно точно схватывает один из аспектов скандала. Я только хотел бы добавить, что речь о человекопарке была построена на трех ключевых словах: просвет (Lichtung), одомашнивание (Domestikation), антропотехника. До сих пор из этих слов нашло путь к сознанию публики только одно — последнее. Оно подействовало, словно метеорологическая ракета, которая заставляет грозные тучи пролиться дождем. Я уже могу представить себе, что в некоторых реакциях нашло свое выражение что-то вроде беспомощной злости, вызванной самой тематикой и глобальной тенденцией, которая в ней проявилась. Подтверждением является тот факт, что в некоторых выступлениях

звучал упрек: да, я, конечно, затронул более чем реальные проблемы, но забыл морально дистанцироваться от упомянутых неприятных и пугающих моментов. Я понимаю: именно то, что я обо всем сказал скороговоркой, спровоцировало те проекции, которые были сделаны на меня.

Г.-Ю. Х.: Всё представили так, будто Вы ратовали за «выведение человека» — в духе платоновской концепции выведения элиты. Тому, кто читал сам текст, нет нужды останавливаться на разборе этого абсурдного обвинения. В итоге останется постижение того, что на повестке дня стоит новое антропологическое понимание самих себя. Мне представляется, что, присоединяясь к определенным высказываниям Хайдеггера, Вы предъявляете такое требование: не следует давать определения человека, пока о нем не будет подумано гораздо основательнее, чем это смогла сделать метафизическая, гуманистическая традиция. В этом смысле, по-моему, для Вас дело заключается не в научной или моральной проблеме, а в вопросе о надлежащем слушании, при-слушивании и в-слушивании, о за-мышлении и о-смыслении, об антропо-поэзии, о взывании к человеку, о его приходе-к-миру, о его становлении-человеком.

П. С.: Не случайно мой доклад задумывался как ответ на хайдеггеровское письмо о гуманизме. Когда я его писал, я исходил из того, что в этом тексте, который был создан более полувека назад, вопрос о сущности человека был продуман настолько далеко наперед, что следует присоединиться к этому тексту, если ты хочешь продолжать мыслить как представитель философской антропологии, — впрочем,

сегодня они представляют собой явное меньшинство. А многочисленные тонкие интеллектуалы тем временем уже списали тему человека в архив — как преодоленную теоретическую фигуру.

Мой интерес к подходу Хайдеггера был пробужден в особенности его пасторальными* формулировками — теми его рассуждениями о пастыре, которые отличают письмо о гуманизме и которые принесли ему известность — не в последнюю очередь у тех, кто потешается над ними. В самом деле, ради всего на свете — что это еще за пастыри бытия? Что представляют собой эти пастыри и что представляют собой ближние — если поставить их в связь со столь редкостной абстракцией? Поскольку совершенно ясно, что хайдеггеровский пасторальный дискурс имеет откровенно этическую направленность, что он призван способствовать специфической форме поведения, особой сосредоточенности, особой скромности, особому вслушиванию и прислушиванию, можно было бы говорить о целом каталоге производных от бытия онтологических добродетелей. Чувствуется, что нас увещевают вести себя подобно описанным в Евангелии от Матфея, главе 25, пятерым мудрым девам, которые поддерживали огонь в своих светильниках до самого прихода жениха. Самое главное — пребывать в готовности услышать обращение бытия: в этом — всё.

* Пасторальный, то есть изображающий жизнь пастухов; здесь имеет иронический смысл, поскольку напоминает известную формулировку Хайдеггера «человек есть пастырь бытия», то есть он слуга Запредельного, а не господин в мире.

Но с этикой поведения — дело особое. Хайдеггеровское понимание бытия наверняка питалось из двух источников: во-первых, от образа христианского доброго пастыря, который делает все для своих овец, а наряду с этим, и из буколически-крестьянских метафор о пастухах. И в первом и во втором случае мы имеем дело с относительно слабыми и нетехнологичными ролями: ведь хайдеггеровский пастух — отнюдь не умелец, способный делать и то и се, он способен единственно на то, чтобы бдительно наблюдать за стадом, замечая, что с ним происходит. Часть колдовского очарования хайдеггеровских метафор заключается в том, что они изображают кажущееся ничегонеделание, оберегающее бдение как наивысшую возможность, какая только есть у человеческого существования. Я уверен, что именно в этом кроется причина, по которой немало учеников с Дальнего Востока нашли дорогу во Фрайбург и Тодтнауберг.

Что делают хайдеггеровские пастыри? Они именно бдят, что означает: они делают все, что им положено, для того, чтобы мир мог быть миром, — и только, ничего сверх этого. В основе такой позиции — духовное постижение того, что довольствоваться малым — это много, зато делать много — это почти что ничего, если неверны исходные посылки. Это — ничего до тех пор, пока многоделающий остается всего лишь поспешающим спящим, который все никак не проснется от активистского гипноза.

К этим хайдеггеровским указаниям, которые исходят из традиции мудрости и возвращаются в нее, затихая в ней, я присоединил одно наблюдение, которое видоизменило его идиллический образ

пастыря. Я говорю, что на лесной прогалине — в просвете — встречаются не только тихие пастыри с кроткими стадами. Там бывают еще и другие, не столь добрые пастыри, о которых, собственно, и стоит поговорить. Надо принять к сведению, что есть две радикально различающиеся пасторали — идиллическая и неприятно-пугающая (*unheimliche*), а если говорить на языке истории культуры, то крестьянская и кочевая пастушеская. Берлинский философ Томас Махо — пока еще не уяснили в достаточной мере, что в его произведениях вырисовывается новая парадигма философской истории культуры, — недавно четко описал это развитие в статье под названием «Страсть к мясу?» («Lust auf Fleisch?»). Из нее можно почерпнуть знание о том, что существуют добрые пастыри — и существуют пастыри злые; есть аграрии, содержащие скот <в месте оседлого проживания>, и есть кочевники, перемещающиеся со скотом. И если Хайдеггер, как в том легко убедиться, придерживался христианского и крестьянского толкования образа доброго пастыря, то я позволил себе напомнить об образе злых и неприятных кочевых пастухов — вероятно, чересчур уж в лаконичной форме. И это тоже — подтекст, на который следует пролить свет.

Для традиции пастухов-аграриев хороший смысл имеет описание совместного бытия пастуха и животного под знаком кротости, то есть понимание этого совместного бытия как бытия открытого, далекого от каких-то технологических соображений. Разумеется, этот пастырь должен заботиться о том, чтобы не погибло ни одно животное. Потому христианская традиция и настаивала на этом об-

разе — и даже зашла так далеко, что стала учить: добрый пастырь может принести себя в жертву ради своих овец. Совершенно иначе обстоит дело с типом пастуха кочевого: этот тип постоянно думает о процессе воспроизводства своих стад — по причине, о которой нетрудно догадаться: он хочет делать с ними именно то, что, если верить пословице, невозможно делать с пирогом, а именно: нельзя и иметь его, и есть его. Пастухи-кочевники по дизайну их цивилизации — мясоеды, следовательно, они не только оберегают свои стада, но и надзирают за ними и регулируют их размножение, стремясь достичь максимально возможного приплода — чтобы постоянно использовать для пропитания излишки животных. Эти пастыри отнюдь не имеют признака кротости — их отличает признак производства, читай: использования животных, *like it or not*. Они — выращиватели и *eo ipso* биотехники — разумеется, на невысокой ступени развития. Они манипулируют жизненными процессами на всем их протяжении. Если присмотреться получше, станет понятно, что и крестьянское оседлое существование, в свою очередь, никак не сводится к нетехнической заботе как жизненной позиции — нет, и здесь играет определяющую роль манипулирование жизнью — правда, это относится скорее к растительному миру.

Следовательно, на прогалине — в просвете — происходит нечто большее, чем просто тихое оберегание того, что существует само по себе, «само от себя», само собой. Бдение в просвете есть нечто большее, чем обеспечение открытости. Делая в Базеле доклад о том, как люди должны заботиться о человеческом, я не сказал ничего иного — только

это. Не важно, оседлые крестьянские или кочевые скотоводческие культуры ведут свою деятельность — и в той и в другой форме уже существует определенная прототехника вмешательства в процессы жизни. Выращивать животных и растения — значит неравномерно распределять для них шансы на размножение, то есть обеспечивать подъем на более высокую ступень и отдавать предпочтение, исключать и подавлять — в соответствии с критериями, определяемыми человеческими предпочтениями. На этом фоне можно понять, что на всем протяжении существования мира — вплоть до современности — длится чудовищно огромный конфликт: а именно конфликт между защитниками жизни и потребителями жизни, которые ее расходуют, — если говорить типологически, конфликт между крестьянским и кочевническим габитусом.

Этическая дилемма современных людей состоит в том, что они мыслят, как те, кто питается растениями, а живут как мясоеды. Поэтому этика и техника у нас никогда не могут идти параллельно. Мы хотим быть такими добрыми, как добрые пастыри, но жить так же хорошо, как злые пастыри, которые известны своими праздниками забоя и расточительными пирами-обжорствами. Такой дуализм определил то, все современные дебаты об этике имеют фальшивый тон. Современный человек говорит на раздвоенном языке, он — кочевник в овечьей шкуре или злой пастырь в обличье доброго: окончательный потребитель всего. Когда встречаешь сегодня похвалу кочевникам, которая стала популярной в интеллектуальных кругах, нужно поразмыслить о том, что тем самым в конечном счете

реабилитируется пастушески-кочевой образ бытия: никто не должен полагать, что это — безобидный дискурс. Чтобы лучше вникнуть в эту тему, было бы полезно перечитать книгу Джереми Рифкина*, написанную в тот период, когда его позиция была более ясна, чем сегодня, — «Империя крупного рогатого скота» (1994); в этой книге были проведены чудовищные параллели между историей власти и историей разведения крупного рогатого скота — вплоть до заострения этой проблемы в современном мясном капитализме.

Нужно к тому же подчеркнуть тот пункт, на который до сих пор обращали мало внимания: с возникновением современных генных технологий понятие «выведение» (Züchten) принимает смысл, который уже вообще не имеет ничего общего со своими традиционными коннотациями; ведь здесь уже больше нет проблемы промежуточных поколений, которые использовались бы лишь как средство для выведения конечного поколения с желательными целевыми свойствами. Ведь идея генной инженерии подразумевает достижение результата напрямую, без всякого окольного пути через посредствующие поколения. Тем самым отпадает и отталкивающий момент старой практики выведения <пород> — устранение нежелательных экземпляров. Такое еще куда ни шло, если идет речь о фруктовых деревьях и розах, но уже проблематичнее, когда дело касается животных, а если говорить о человеке, то это вызвало бы массовый ужас и без всяких наших де-

* Джереми Рифкин (р. 1945) — американский экономист, социолог, писатель, политический активист.

батов. Не нужно быть кантианцем, чтобы понять, что люди не могут быть средством и уж подавно не могут быть членами цепочки выведения, — напротив, они в любой жизненной ситуации, в любой культуре и в любое время имеют цель своего существования в самих себе. Впрочем, все это позволяет понять, почему наша культура, как только она начинает мыслить эволюционистски, натуралистски, футуристски, тут же катится по наклонной плоскости — потому что эволюционизм *per se* связан с искушением релятивировать данное поколение, превратить его в нечто относительное ценное — на фоне того, чего достигнет следующее поколение. Поэтому старый Леопольд фон Ранке* был не так уж не прав, когда полагал, что понятие развития есть оскорбление человеческого достоинства. Это достоинство можно сохранить, лишь признав, что каждая эпоха дается непосредственно от Бога и каждая эпоха выступает как реализация вечного, обладает собственной ценностью. Если мы пожелаем отбросить эти идеи и считать эволюцию абсолютной, то погрязнем в неизлечимом цинизме по отношению к любому прошлому и настоящему, потому что жизнь на обеих этих ступенях времени для эволюциониста значит мало — по сравнению с тем, чего достигнет так называемое более высокое развитие последующих времен. В этом контексте можно еще раз вспомнить великий диагноз Хайдеггера,

* Леопольд фон Ранке (1795–1886) — официальный историограф Пруссии, который разработал методологию современной историографии, основанную на абсолютизации архивных источников.

поставленный западному мышлению, у которого он обнаружил слепоту по отношению к бытию.

Г.-Ю. Х.: Сейчас лучше понятно, что Вы имеете в виду, когда говорите, что пределы сомнений Хайдеггера в гуманизме еще будут преодолены. Гуманизм во всех его вариантах — это программа, которая использовалась философами, идеологами, авторами колонок в газетах всякий раз по своему усмотрению и в своих интересах. Йорг Хайдер* провел свою предвыборную кампанию осенью 1999 года по всей Австрии, используя гуманистические слоганы. Поэтому у французского философа Филиппа Лаку-Лабарта возникли веские основания для того, чтобы иронично сказать по этому поводу: «Нацизм — это гуманизм».

Я хотел бы задать последний вопрос, который касается темы соотношения человеческого достоинства и техники — темы, которая стала столь нелегкой после того, как центральной проблемой биологии становится проблема <технологического> производства человека. В христианской традиции люди обладали достоинством как творения Бога или как образы Божьи. Что будет с этим достоинством, если человек станет неумело вторгаться в человека и ковыряться там с помощью генных технологий? В одной телевизионной дискуссии Вы коснулись этой проблемы, заявив, что желали бы установле-

* Йорг Хайдер (1950–2008) — праворадикальный австрийский политик, националист, многолетний лидер Австрийской партии свободы, в 2005 г. основатель политической партии «Альянс за будущее Австрии», в 1989–1991 гг. и с 1999 г. до смерти в 2008 г. — избранный губернатор Каринтии.

ния запрета на такие неумелые произвольные вмешательства — например, в форме моратория на использование генных технологий. Если я верно понял Вас, то Вы все же допускаете право людей улучшать свои естественные условия в отдаленной перспективе — как только они смогут нести осмысленную ответственность за такие затеи.

П. С.: Боюсь, мы оставили самое трудное напоследок — и сейчас, в конце беседы, не сможем обсудить его надлежащим образом. Вероятно, чтобы указать на сложности, которые нас ожидают, следует высказать хотя бы такое суждение: в основополагающей христианской традиции Бог представлялся как творец, у которого желания и умения не расходятся. Это выражается классическим атрибутом «всемогущий». Если Бог всемогущ, то Ему нет нужды прислушиваться к мнению какой-нибудь там комиссии по оценке последствий творения. Он может и имеет право выражать себя непосредственно и передает свое совершенство сотворенному им дальше, по всей линии, причем ему нет нужды опасаться последствий неудачи в действиях — а вот перед творцом более слабым эта проблема встает сразу же. На совершенное творение совершенного творца не бывает никаких рекламаций — и нет никакой нужды в том, чтобы они появлялись. То, что выходит из рук совершенного творца, *eo ipso* всегда приемлемо. На линии платоновской онтологии та же самая мысль выступает как аксиома: «Все сущее хорошо». Авторы библейской Книги Бытия и Платон выразили — в каждом случае на свой лад — заинтересованность в том, чтобы их теология начиналась с оптимума и максимума, дабы исклю-

чить из борьбы конкурирующие имперские космогонии и теогонии. В этом — причина, по которой оба супрематизма смогли слиться друг с другом, проникнуть друг в друга и дать в результате христианскую теологию.

Между II и IV веком после Рождества Христова в восточном захолустье Римской империи люди начали размышлять о творце и демиурге, исходя из других, уже изменившихся интересов. Между Иерусалимом и Александрией теперь возникло представление о таком боге, у которого умения и желания уже не совпадают. Само по себе то, что на сцене мышления появилось представление о непервоклассном создателе, было вызвано принципиальным уважением к творению как таковому. Начиная с этого момента стала возможной идея, что сущее могло произойти и из рук какого-либо неумелого бога. Вследствие этого мысли ранних европейцев о первом творце разделились — одни в духе старого доброго католицизма защищали оптимальность сотворенного, по каковой причине не должен был бы даже возникнуть сам вопрос о вмешательстве в глубинные генетические структуры; другие же, выражая критический настрой по отношению к сущему, полагали, что сотворенное есть результат недостаточных умений и возможностей, то есть творение было неудачным — в отдельных моментах или в целом. Второй из диагнозов, естественно, предполагает и тезис о том, что последующие улучшения легитимны, — причем ратующие за такие улучшения хотят осуществить их, еще пребывая в этом мире. Таким образом мы — находясь в самой гуще современных инженерных культур — насле-

дуем теологию делания, которая подмывается гностическим течением, направленным против нее. Потому мы и не смотрим с безграничным энтузиазмом на страсть непрерывно мастерить что-либо — даже на божью, а уж на человеческую — и подавно.

Можно было бы полагать, что в данный момент мы разыгрываем сюжет из поздней античности — но на современной сцене. Одна фракция человечества предстает при этом в роли деятеля-творца, а вторая выступает против него. Различие между Богом-творцом и Богом-спасителем воспроизводится в различии между человеком-делателем и... как бы нам следовало назвать его... вероятно, человеком-хранителем, человеком-пастырем или хайдеггеровским человеком?

Несколько лет тому назад я сидел на подиуме рядом с Пинхасом Лапиде*, и он рассказал примечательную парагностическую историю об одном раввине, жившем во времена поздней античности. Этот богослов, не вполне согласный с Талмудом, якобы учил, что бог двадцать семь раз безуспешно пытался вызвать к жизни свое творение, и только при двадцать восьмой попытке ему удалось создать мир, который вышел наконец и держится до сих пор. Это показывает, что мыслители, принадлежащие к цепочке нашей традиции, обнаружили проблему неудачных творений значительно раньше, чем это принято полагать. Под покровом католического оптимизма в оценке творения, который — ко взаимной выгоде — соединился с платоническим

* Пинхас Лапиде (1922–1997) — еврейский теолог и историк Израиля, с 1951 по 1969 гг. был израильским дипломатом.

тезисом о благодати всего сущего, — существует и подводное течение, направленное на создание диссидентской онтологии, которая питает недоверие к божественным и человеческим творцам-делателям и отнюдь не приписывает им заранее умение и удачливость. Это тем больше заставляет их доказывать, что они действительно могут то, на что, по их уверениям, способны. Впрочем, современные представители генной инженерии имеют сильную позицию в полемике, приводя тот аргумент, что люди, страдающие наследственными заболеваниями, отнюдь не являют собой свидетельства искусности божественного творения. Если же такие люди оказались ущербными только из-за глупой случайности, то *a priori* легитимны все возможные мероприятия, способные загладить влияние случая.

И — последнее слово о страхе перед техникой, существующем в нашей культуре. Вся техника до сих пор была противоестественной, противоприродной, потому что она следовала принципам, которые нигде в природе не проявляются в таком виде: например, резание прямым лезвием, чисто круговое вращение колеса, баллистическая кривая полета стрелы, выпущенной из лука, связывание узлом и так далее. Техника на протяжении тысячелетий, была аллотехникой (*Allotechnik*), то есть техникой, созданной для выполнения противоестественных, противоприродных функций и действующей на принципах механики, соответствующих абстрактной геометрии. Только сейчас достигнут рубеж, за которым техника начинает быть техникой, подобной природе — гомеотехникой (*Homöotechnik*), а не аллотехникой. Она уже не порывает столь резко с

modus operandi природы, она приноравливается к ее образу действий, кооперируется с природой, встраивается в процесс природного производства живого, который поддерживается на основе долговременно сохраняемых успешных образцов, обретенных в ходе эволюции. Тут появляется новая форма кооперации и симбиоза со старой природой — процесс, который вызывает такую же неприязнь, какую вызвала и первая техника. И тем не менее новые эпприродности второй техники — это нечто принципиально иное, чем антиприродность первой техники.

Быть может, то, что я называю здесь гомеотехникой, есть не что иное, что предвещала каббала, выдвигая свои фантазии. Как известно, она представляла собой попытку прояснить скриптуальные процедуры бога и подражать им. Каббалисты были первыми, кто уяснил для себя, что бог — отнюдь не гуманист, а информатик. Он пишет не тексты, а коды. Если бы кто-то мог писать так, как бог, он придал бы концепту письма такое значение, какое не умел придавать ему ни один пишущий из людей. Генетики и информатики пишут по-другому. И в этом смысле тоже началась постгуманистическая эра.

III. К общей поэтике пространства

О «Сферах I»

Археология интимного

Г.-Ю. Х.: Господин Слотердаjk, «пузыри» (die Blasen), «сферы» (die Sphären) и «интимное» (das Intime) — это три понятия, или настоящие квазипонятия, а вероятно, даже и не понятия, а вербальные игровые формы скорее эвкативного характера, которые определяют название и концепцию Вашей новой книги*. Я хотел бы предложить, чтобы мы по этой причине не относились к этим понятиям — не-понятиям как к дефинициям, поскольку это противоречило бы предложенному Вами ходу мысли и не позволяло бы достичь того, на что эти понятия, эти слова и образы нацелены, — а именно: не дало бы им распространиться на все пространство.

* Речь в этом разделе идет о большом проекте Слотердайка, который имеет общее название «Сферы». Он включает три тома, которые имеют отдельные названия, но могут указываться и как тома: «Пузыри» (Сферы I), «Глобусы» (Сферы II), «Пена» (Сферы III). На тот момент, когда происходили беседы П. Слотердайка и Г.-Ю. Хайнрихса, первые два тома уже вышли, а над третьим П. Слотердаjk еще работал. На русском языке вышли все три тома «Сфер».

Позвольте мне начать с вопроса о статусе интимного в современной культуре. Хотя интимное сверхмощно представлено на телевидении, переполненном общением на так называемые темы-табу, близость и нежность, трепетность человеческих встреч, отвага, позволяющая решиться на глубокую эротическую связь, сегодня далеки от нас, как никогда. Таким образом, диагностированная Ричардом Сеннетом* несколько лет назад «тирания интимности» и подразумеваемый ею упадок сферы публичности — все это лежит на поверхности и создает лишь видимость близости. Ведь попытка сделать основой общества предельную интимность отношений между людьми, близость и открытость, которую критикует Сеннет, отнюдь не обернулась действительно доверительными отношениями с сокрытыми слоями Я. Скорее, возникает впечатление, что самопознание у отдельного человека и потенциал фантазирования и провидения у человеческих сообществ сегодня блокированы в значительно большей степени, чем когда-либо прежде. Культ интимности вступил в причудливые связи и альянсы с отчуждением, анонимностью и технологией. Ваша философская «Археология интимного» — таким был первоначально планировавшийся подзаголовок «Сфер I» — предлагает совершенно иное представление об интимности и сразу же вводит в оборот уже упомянутое слово «пузыри», которое звучит столь нефилософски. Философия, которая связывает себя с образом

* Ричард Сеннет (р. 1943) — профессор социологии в Лондонской школе экономики, профессор гуманитарных наук в Нью-Йоркском университете.

пузыря и тем самым со всеми теми ассоциациями, которые вызывают мыльные пузыри, воздушные пузыри-шары — то есть все, скорее, никчемное и ничтожное по значению своему, нестабильное и почти не-предметное, — такая философия сознательно ставит себя на грань того, что надежно закреплено в академической науке и в культуре, и тешит себя фантазией — и это был бы мой первый вопрос: верно ли я это вижу? — перенести центр именно на эту далекую периферию. Ведь о том же свидетельствует и поэтическая строка Анри Мишо*:

«Если б только знали, сколь мягким я остался до самой основы своей», которая приводится в первом томе Вашей трилогии «Сферы», что называется, в самом центре.

П. С.: Да, использовать на немецком языке выражение «Blasen» («пузыри») в самом начале философского исследования об интимности — дело рискованное. Это создает опасность, что у многих слушателей и читателей в первую очередь возникнут урологические ассоциации, а во вторую очередь — как Вы отметили — представление о чем-то преходящем, ничтожном по значению, лишенном субстанции, которое связывается у нас с такими образами, как мыльные пузыри, воздушные пузыри, пустые слова (словесные пузыри). Скандал Клинтона–Левински, пожалуй, не добавил уважения к этому слову. Но мне пришлось пойти на такой риск, мне пришлось допустить возникновение таких ассоциаций — ради того, чтобы прямо в заголовке открыто представить

* Анри Мишо (1899–1984) — французский поэт и художник с валлонскими, немецкими, испанскими корнями.

интенцию книги, ее направленность, я чуть даже не сказал — ее стратегию. Для меня дело сводилось к тому, чтобы как-то поспособствовать устранению сверхстойких наследственных пережитков метафизики субстанции и метафизики отдельной вещи, которые все еще крепко сидят в головах людей, — чтобы изжить представление, которое уже на протяжении двух с половиной тысячелетий ослепляет европейцев как грамматический мираж, повисший в воздухе, — представление о так называемом твердом ядре действительного. Субстанциональное мышление подбивало нас — едва ли не с тех времен, когда мышления еще даже почти и не было, — на то, чтобы искать существенное в мире и в жизни в том и только в том, что может быть схвачено как вещественное и отдельно сущее, в том, что наличествует материально и имеет четкую форму, в том, что постоянно сохраняется во встречающихся нам объектах и состояниях как их сущность, их эссенция. Следовательно, мы, как правило, понимаем существенное как вещно-онтологическое. Субстанция есть то, что соединяет мир воедино в самой глубине его, и только такие вещи и регулярности, которые имеют предикат субстанционального, заслуживают того, чтобы о них говорить, — по всеобщему мнению. В порядке вещей и в порядке слов царит одна и та же предустановленность, преднастроенность на надежное, реально-осязаемое (*Handgreifliche*), субстанциальное, основополагающее — и это соединяется с верой в то, что отдельные вещи, индивидуальные телесные объекты и личности образуют костяк действительного. В этом плане наша культура, в соответствии с ее философской грамматикой,

выглядит точно так же, как во времена Аристотеля, устроенной абсолютно на принципах субстанциализма и индивидуализма, — и недавно произошедший поворот к функционалистскому и кибернетическому стилю мышления изменил здесь много меньше, чем иногда утверждают. В повседневности мы, как и прежде, твердокаменные — вера в твердое тело, в надежное базовое оборудование и метафизический индивидуализм сидят в нас глубже, чем все недавно разученные, в дополнение к этому, рассуждения об имматериальном, о медиа и о том срединном мире, который возникает между духом и силиконом и называется информацией.

Если я поставил в центр своих размышлений образ пузыря, то это сигнализирует о намерении всерьез заняться ревизией фетишизма субстанции и метафизического индивидуализма. Это означает, что мы начнем с самого хрупкого и с самого заурядного, мы начнем с пространства, которое сотворено дыханием, с тонкостенной структуры, непрочность и прозрачность которой дают понять, что мы не опираемся на какую-то основу и не ищем надежной опоры в каком-то фундаменте, а уж тем более — в каком-то внешнем или внутреннем основоположении, но чувствуем склонность к тому, чтобы ощутить свою причастность к парению в воздухе — словно ребенок, который пускает через колечко мыльные пузыри и с воодушевлением смотрит на собственные художества — пока эти переливающиеся всеми цветами радуги творения не лопнут.

Если сформулировать то же самое, не прибегая к образам, можно сказать так: философское предназна-

чение «Сфер I» состоит в реализации замысла — обратиться к категориям «отношение», «связь», «свободная неопределенность» как своего рода висение в воздухе, то есть к категориям, которые третируются философской традицией и считаются в ней второстепенными, и показать их во всем их взаимопроникновении-сосуществовании и пребывании в некотором «между», поднять их статус до первостепенного, так называемые субстанции и так называемых индивидов рассмотреть только как моменты или полюса в истории свободного парения и висения в воздухе. Но сделать все это замышлялось не в форме философского диалога, которая обрела популярность среди теологов, а в форме беззатейливой и общедоступной (profanen) или антропологической теории разделенных пространств или субъективных полей.

Г.-Ю. Х.: Если присмотреться, то, совершая такой маневр, Вы всего лишь последовательно продолжаете то, что делали в каждом своем произведении: во всех тех местах, где утвердилось закостенелое и ограниченное, где укоренился, как Вы это называете, фетишизм субстанции, Вы снова открываете пространство, чтобы разработать гибкие формулы для современного самопознания, чтобы опробовать фигуры пульсирующего и виталистского мышления. Для Вас дело явно сводится к тому, чтобы максимально расширить это, как Вы его называете, созданное дыханием пространство, ввести свободно парящее движение — и при этом отважиться на экспериментальные комбинации, на новые обращения к самому древнему и далекому. Как-то раньше Вы говорили об «упражнениях, направленных

на подрыв абсолютизма истории и абсолютизма обобществления». Вы намеревались привлечь «внимание к движению, уводящему в сторону». Вместо того чтобы воспринимать человека только как существо, которое в готовом виде существует в-мире*, Вы обращаете свой взор к майевтике**, к рождению как приходу на Землю, к созданию миров, к бытию-человека-в-сферах.

Где именно произошел переход от Вашей «Критики цинического разума» (1983), от Вашего «Евродаосизма» (1989), от Ваших рассуждений в «Опыте на себе» (1996) о том, что продолжает существовать необходимость создания теории революции, — к этому самому новому, парящему в воздухе свободно-му и безосновному движению в первом томе «Сфер», к этому теперь еще более радикально выражающему себя в своей открытости мышлению? Может, здесь были и какие-то биографические мотивы? И прав ли я, предполагая, что между Вашими новейшими работами и Вашими прежними книгами существует определенный разрыв?

* Отсылка к понятию М. Хайдеггера — «в-мире-бытие».

** Термин «майевтика», который представляет собой древнее название акушерства, «искусства повивальных бабок», нацелен на то, чтобы указать сходство подходов Слотердайка и Сократа. Этот древнегреческий мудрец называл свое философствование майевтикой, говоря, что его мать была повивальной бабкой, помогая людям разродиться, — и он тоже помогает людям разродиться мыслью. Упоминание майевтики — явный комплимент собеседнику: Слотердаик говорит в «Сферах» о связи будущей матери и плода, но вовсе не занимается майевтикой в сократовском ее понимании — он говорит сам, не добиваясь того, чтобы разговорились другие.

П. С.: Позвольте мне начать с биографического аспекта. Я принадлежу, как уже сказал раньше, к первому послевоенному поколению в Германии, которое в начале 1960-х годов начало составлять себе кое-какие собственные мнения — как это принято столь прекрасно называть, вводя при этом в заблуждение, поскольку так называемое собственное мнение у начинающих представляет собой наиболее распространенные клише времени, того времени, в котором они живут. В 1962 году мне было пятнадцать, какие собственные мысли, спрашивается, я мог тогда предложить? Естественно, я, насосавшись, как младенец, был до отказа наполнен идеями, концептами, языками, которые тогда носились в воздухе, — вначале французским экзистенциализмом, а затем Критической Теорией в обоих ее обличьях*. Обо всем, что только существовало в области литературы, я получил некоторое понятие благодаря Бенну**, Валери, Чезаре Павезе***, а также благодаря раннему Рюмкорфу****, благодаря Александру Клуге и Освальду Винеру*****. В 1967 году я с головой ушел в

* Имеется в виду учение основоположников Критической Теории и учение их последователей.

** Готфрид Бенн (1886–1956) — немецкий эссеист, новеллист и поэт-экспрессионист.

*** Чезаре Павезе (1908–1950) — итальянский писатель и переводчик.

**** Питер Рюмкорф (1929–2008) — один из известнейших немецких поэтов, эссеистов и пародистов послевоенного периода, литературный критик

***** Освальд Винер (р. 1935) — австрийский писатель, лингвист, кибернетик.

структурализм, который только расцвел тогда, и одновременно — в феноменологию того направления, которое было представлено Мерло-Понти, я читал Макса Бенса*, раннего Фуко, раннего Дерриду и в первый раз прочел «Сознание машин» Готтхарда Гюнтера — первую великую философию кибернетики, которая важна для меня по сей день. Я в ту пору был тощим, как жердь, но в вопросах теории был ненасытен. Школы и авторы, учения которых я тогда усердно штудировал, все без исключения соответствовали духу социально-научного просвещения и, если брать шире, атмосфере сциентизма.

В конце того года я пережил два сильных эмоциональных потрясения, благодаря которым осознал, что мы, несмотря на всю нашу яркую тягу к дискурсу, не располагаем почти никакими средствами, чтобы выразить решающие содержания жизни, — я вспоминаю мои психоаналитические эксперименты и познания, обретенные в Индии. Благодаря тому и другому меня выбросило, словно катапультой, из стандартной университетской и буржуазной культуры. Бог свидетель, я был вовсе не одинок: другие тоже заметили, что, при всей официальной культуре дискурса, мы не можем выразить существенного. Все, кто тогда осуществлял жизненные эксперименты по ту сторону расхожих дефиниций действительности, участвовали в поисках более высокого кода. Но мы вытеснили сознание ущербности в эстетические субкультуры и решили провести своеобраз-

* Макс Бенс (1910–1990) — немецкий философ, писатель и публицист, известный своими работами по философии науки, логике, эстетике и семиотике.

ное разделение труда: в повседневности и на семинарах — сухой и строгий разговор о тривиальностях жизненного мира и о сциентистской тривиальности; а все, что выходило за эти рамки, было отодвинуто в поэзию, в Encounter-группы*, в эзотерику, в кино.

Интеллектуал, который полагает, что он должен быть способен выражать важные мысли, не может долго выносить такую расколотость. После дней, проведенных в Индии, я вернулся, испытывая потребность найти язык для выражения той своей части, для которой его не доставало. Все мои ранние работы — «Критика цинического разума» (1983), «Волшебное дерево» (1985), «Мыслитель на сцене» (1986) и то, что к ним примыкает, были попытками с помощью барочной смеси различных форм повествования — рассказа, логической аргументации, сатиры, лирики и, вероятно, даже пантомимы — немного раздвинуть границы выразительных возможностей и передвинуть межевые камни, которыми были обозначены четко определенные границы поля для философских игр в дискурс.

В те времена я еще не был готов поверить в возможность того, что я делаю сегодня. Но между тем начал со всей серьезностью, формируя основополагающие понятия, подходить к тому, что до сих пор лишь мимоходом записывалось «на полях» (*mitnotiert*) — в сфере, где звучали поэтические языки. Все это было так, словно ряд обертонов превращался в понятийный ряд. Я практикую сейчас язык, способный выразить допредметное, непредметное,

* Неформальные группы, собирающиеся для дискуссии.

посредствующее, и, если я не впадаю в заблуждение насчет этого, то первый том «Сфер» критика преимущественно считает более или менее удавшейся попыткой продвинуться в этом направлении — хотя некоторые малопочтенные издания злобно называют мои эксперименты с изложением «безумием и китчем». Я расцениваю это как добрый знак — ведь все, что всерьез понимает этих теоретизирующих броненосцев, они норовят укусить, а это значит, что произошло нечто действительно новое. Чтобы оказаться в состоянии написать эту книгу, я на протяжении последних лет самостоятельно разработал и освоил курс языка, ведь «Сферы», как легко можно убедиться, написаны на языке гибридном — на таком немецком языке, которого не существует и который должен показаться читателю редким и, я надеюсь, прекрасным иностранным языком.

Речь в моей книге идет о тональных состояниях или о таких целостных, замкнутых отношениях, в которых поддерживается определенный микроклимат и в которых «живут-поживают и трудятся» люди, в которых они растворяются до полного исчезновения, и это считается столь самоочевидным, таким само собой разумеющимся, что никого не удивляет — и обыкновенно никогда не становится темой для обсуждения. Мы живем в культуре, которая почти совсем не способна говорить о самом что ни на есть открытом, о том, что лежит на самой поверхности, — о том свете, в котором нам все видится, о той эмоциональной атмосфере, в которой мы живем; она может сказать об этом разве что в форме самого примитивного различения хорошего и плохого настроения. Создавая свои теории о предназна-

ченности человеческой экзистенции для жизни в сферах, я хотел осуществить такое приращение языка, которое позволило бы в будущем вывести на первый план эти основополагающие откровения, это самоочевидное, на которое обычно не обращают внимания, — а также показать интеллектуалов, философов, деятелей, существующих в этой культуре точного описания <эмоционального> климата. Можно было бы сказать, я переворачиваю с ног на голову соотношение формы и содержания, как оно соответствует технической культуре, в которой имплицитное превращается в эксплицитное, неопределенное и шаткое становится точным. С тех пор как изобретены кондиционеры, на повестку дня встало создание четко оформленной, настоящей теории климата.

Это и привело к моей попытке описать, используя образ пузыря, и представить на всеобщее рассмотрение то место, в котором или при котором люди только и возникают, чтобы существовать подлинно и действительно. А именно: мы существуем — если использовать еще раз со всей осторожностью знаменитую формулу из «Бытия и времени» — не «в-мире», обстоятельства которого не очерчены и не ясны, но, обыкновенно, в окрашенном в определенный цвет пространстве-пузыре, в таком месте, вполне определенном и отмеченном каким-то специфическим настроением-настроением*, которое, будучи пузырем-шаром, имеет свои натяжения и на-

* В оригинале игра слов: «an einer bestimmten und gestimmten Stelle» — буквально: «в определенном и определенно настроенном месте».

пряжения. Только во времена катастроф, когда все уютные убежища-пузыри лопаются и когда являет себя во всей своей неприкрытости Внешнее, все смертные, вероятно, и в самом деле оказываются заброшенными в Ничто, как выражается Хайдеггер; но в обычном состоянии на них распространяется закон пребывания в разделенном на части пространстве, принцип самоуплотняющихся герметично и творчески создаваемых сфер*. В известном смысле я привязываюсь здесь к получившей известность благодаря Зигмунду Фрейду, но так и не ставшей популярной топологической загадке про человека, согласно которой про него всегда можно спросить: «Где, собственно, пребывает это существо? На какой скрытой сцене оно действует в тот момент, когда совершает что-либо публично, у всех на глазах?» Таким образом возникает новая философия места, которая — по аналогии со второй фрейдистской топологией, с топологией пространства души, делимого на три поля — Оно, Я, Сверх-Я, — желает сформулировать философский ответ на вопрос: «Где пребывает человек?».

* В оригинале снова игра слов в духе Хайдеггера, который полагал, что бытие сказывается себя в языке и надо только прислушаться к этимологии слов, чтобы услышать голос бытия, сказывающего себя. Здесь обыгрываются два значения слова «Dichten» — «уплотнение, заделка дыр» и «поэтическое творчество». Поэтому выражение «das Prinzip der selbstdichtenden Sphären» может переводиться и как «принцип самоуплотняющихся сфер» и как «принцип поэтически сочиняющих себя сфер». Это прекрасно выражает главную мысль Слотердайка об интимности: например, влюбленная пара сочиняет свой мир и замыкается в нем, ограждая его от внешних вмешательств.

Такой ответ у меня следует не из психологии, а из теории пространства. Он гласит: первоначально люди пребывают включенными в сферы, у каждой из которых по два полюса, в интимно окрашенных пространствах отношений — включенными в сферы, которые могут существовать только в силу того, что совместно живущие люди взаимно принадлежат друг другу и обращены друг к другу, — то есть в пространствах близости, которые едва ли замечают, пока живут в них, и отсутствие которых замечают сразу же, как только теряют. Чтобы сферы как таковые были замечены, требуется, чтобы они лопнули. Теоретизировать о них можно лишь тогда, когда они утрачены. Отношения близости — это автогенные, порождающие сами себя сосуды; это — весьма странное выражение, которое вполне соответствует весьма странному положению дел в реальности, потому что оно указывает на то, что здесь содержание содержит в себе самое себя. «Сплоченная» пара — это такой герметичный, плотно закупоренный контейнер, который возникает сам собой для самосохранения. Связанные между собой два человека пребывают в первую очередь в их самосоздающемся внутреннем пространстве и лишь во вторую очередь — в мире как внешнем их месте. Как только воспоминания подведут основу под эти основополагающие отношения и разовьется некоторая внимательность по отношению к сферам, уже не выйдет столь легкого возвращения к банальностям конвенциональных и нейтральных представлений о пространстве. Уже невозможно будет удовлетвориться теми ответами, которые дают на вопрос «где пребывает человек?» физики, картографы и

чиновники, ответственные за регистрацию по месту жительства. Поэтому для меня дело заключается в том, чтобы — в противоположность повседневным представлениям о местопребывании человека и сведениям из баз данных и карт, которые можно получить за плату, — описывать людей как участников отношений, которые сохраняются в глубокой тайне. Поэтому я говорю, что нет никаких индивидов — есть только ди-виды*: есть только люди как частицы или как полюса сфер. Существуют только и исключительно пары и их продолжения — то, что считают индивидом, при более пристальном рассмотрении есть по большей части лишь строптивый остаток потерпевшей крах или сохраняемой в тайне парной структуры. Об этом и повествует эта чудовищная книга.

Мышление о мире-между

Г.-Ю. Х.: Вы обрисовали систему координат того, что называется у Вас сферологией, или теорией внутреннего пространства. В соответствии с тем, что Вы говорили до сих пор, сферу можно было бы понимать, скорее всего, как новое пространствен-

* Игра слов: слово «индивид» Слотердаик превращает в конструкцию «индивидуальный ди-вид», которая означает, что он — сохраняющая индивидуальность часть пары («ди-вид» — неологизм, означающий предназначенность к парному существованию, на что должен указывать слог «ди», указывающий в некоторых словах на двойственность — например, «дилогия»).

но-онтологическое определение, которое ориентировано на топологические и психологические признаки, на определение места и пространства для коэкзистирующих, сосуществующих существ. Для ее исследования и описания явно был необходим иной язык, отличный от застывшего академического, — язык, который сможет освоить то, что было выработано в поэтических дискурсах, и в то же время, как Вы подчеркнули, намерен сохранить притязание на формирование основополагающих понятий. Поэтому Вы — гораздо чаще, чем когда-либо ранее в своих произведениях, — признаетесь в том, что намерены заниматься очень серьезной философией. Не перекрывается ли Ваше новое определение места человека в некоторых аспектах с тем, которое сформулировали ученые, стоящие на периферии академических институций, — такие, как Кен Уилбер* или разработчики теории хаоса? — те авторы, которые дали понять, что продвинутые теории в науках о природе и науках о человеке должны приступить к описанию неведомой области космических и универсальных связей, которая простирается гораздо глубже и шире, чем все, что до сих пор было известно стандартным наукам?

П. С.: Я полагаю, вникнуть в мою книгу легче не столько путем критического разбора науки,

* Кен Уилбер (р. 1949) — американский философ, пытающийся создать интегральный подход в науке, объединяющий психологию, социологию, философию, мистицизм и религиоведение, постмодернистские движения, эмпирические науки, теорию систем и др.

сколько путем рассмотрения положения человека с точки зрения формы. Фактически я исхожу из вопроса о форме, который можно лучше всего понять, если выяснить, что является предметом психологии. Если кто-либо и далее хочет приводить такие аргументы, которые свойственны субстанциалисту и индивидуалисту староевропейского типа, то он, само собой разумеется, заявит, говоря об объекте психологии, что он не может представлять собой чего-то иного, кроме отдельного человека, взятого вкуче с его внутренним функционированием и с его внешними связями. Западная психология — это одна из сциентистских форм метафизического индивидуализма. Этот последний привык задавать вопросы: «Кто?» и: «Как?»

Сферология с самого начала предлагает иной подход. Как было сказано, она исходит из вопроса: «Где пребывает индивидуум?» И она, как о том было сказано, дает ответ, ссылаясь на элементарную форму: он пребывает в сфере — в замкнутом закругленном психическом поле, как полюс среди других полюсов. В этом месте в игру уже вступает Греческое — ведь мы должны, прежде всего в точном соответствии с этимологией, перевести слово *sphaira* как «шар». Что из этого следует? Если мы говорим, что человек есть часть или полюс какой-то сферы, — то мы говорим *implicite*: люди — это существа, которые обитают в некруглых шарах.

До поры до времени нам придется отказаться от того, чтобы понимать форму шара с буквальной точностью, в строгом соответствии с математикой — хотя средневековая метафизика порой заходила так далеко, что утверждала, что и отдельные души,

так же как Бог и мир в целом, имеют совершенную форму шара. Явный геометрический идеализм нам здесь ни к чему — в интимных сферах идеальные шары не рассматриваются. Они начинают играть свою роль только тогда, когда дело доходит до макросфер, то есть до всеохватывающих тотальностей, о которых я говорю во втором томе «Сфер». В поле интимно-психического мы всегда имели дело только с нечеткими, относительно аморфными сферическими формами, в какой-то степени — с невидимыми гнездами, с тонко устроенными ячейками, в которых двое людей взаимно устанавливают климат друг для друга. Итак, мы еще раз ставим вопрос: «Где пребывает индивидуум?» И даем сферологический ответ: «Он — прежде всего и главным образом — есть часть некоторой пары» — причем все дело в том, чтобы наблюдать не только за парами, официально объявившими о своих отношениях, но и прежде всего за невидимыми, или виртуальными парными структурами. Пара, следовательно, выступала бы первичной сферической формой, которую надо принять во внимание. Диадическое, парное устройство — это ситуация из ситуаций. Этот ответ абсолютно нетривиален, он сам собой не понятен никому — если было бы иначе, мне не пришлось бы писать почти семьсот страниц для подтверждения этого тезиса.

Все предприятие с разработкой теории пузырей — то есть микросферология, поиски модуса человеческой вовлеченности в сферу утонченнейших, почти нематериальных структур отношений — вертится вокруг проблемы изложения. Как нужно будет говорить о тех немногих отношениях в парах,

которые доступны наблюдению, если мы намерены хорошо описать их? Не так, как говорит чиновник, занимающийся актами гражданского состояния, или не так, как говорит психотерапевт, занимающийся решением семейных проблем, не так, как согладатай, тайно наблюдающий за жизнью пары, и не так, как читатель тривиальных романов — а с философской радикальностью и со всем вниманием к морфологии. Микросферология, то есть учение о маленьких сотах, представляет собой, следовательно, исследование психических мыльных пузырей, в каждом из которых присутствуют по меньшей мере два человека — два или больше. Я привожу в своей книге причины, по которым в сфере, относящейся к душе, надо уметь считать до пяти, чтобы дойти до минимальной завершенной структуры. Но поначалу достаточно уметь считать до двух — или, лучше сказать, начиная с двух. Я предоставляю онтологии начинаться с двоичного числа.

При этом исчезает проблема, которая дискутировалась классической метафизикой до полного пресыщения: если ставить в начало единицу, с необходимостью придется ломать голову над тем, как эта единица сама собой смогла разделиться — так, что из нее возник переход к двойке и к множественному числу. Классическая спекулятивная метафизика свелась к единственной фантазии о саморазделении и альянсе Единого с самим собой, о его перворазделении или первораздвоении и о путях его к новому соединению в Одно — вот матрица так называемых Великих Преданий. И то, что XX век философски понимал под историей, осталось подверженным этой матрице-схеме. Но призрак отстает от нас,

если мы начинаем с Двух. С мышлением Двойки я связываю точку зрения минимально-плюралистической онтологии. То, что я называю сферой, есть с самого начала только диадическая форма, данная как структура двуединства. И она имеет свои собственные структуры времени, которые не позволяют свести себя к форме сказания о первоначале «Единство – Разделение – Воссоединение».

Г.-Ю. Х.: Прежде чем мы перейдем к разговору об этих специфических парных образованиях, я очень хотел бы прояснить еще некоторые вещи более общего плана, а именно — стремление к тотальности, о которой Вы уже упомянули, притязание Вашего подхода на всеохватность, на универсальность — и это, как мне кажется, новое понимание науки, расширенное неформальными аспектами. Вот два момента, на которые следует, в связи с этим, обратить внимание. В качестве первого я хотел бы ввести в игру формулировку философа Жоржа Батая, который заметил, что наука всегда выделяет, создавая абстракцию, исследуемый ею предмет из тотальности мира. Она, по его мнению, исследует его отдельно, она исследует атом или клетку в отдельности, саму по себе, отделяя от контекста истории в целом. И даже если она вновь включает эти объекты в большие единства, она всегда продолжает изолировать их. Следовательно, вещи могут стать предметами науки лишь в той мере, в какой они могут быть рассмотрены в отдельности. Непреодолима ли эта сформулированная Батаем граница? Не представляет ли сферология попытку преодолеть это разделение в науке и получить возможность видеть тотальность — причем таким образом,

что это можно будет удовлетворительно выразить в языке?

Момент второй. Ваша сферология — и Вы не делаете из этого тайны — желает быть чем-то вроде альтернативной космогонии, то есть всеобъемлющим проектом Мирового Целого, который охватывает людей, богов и ангелов, — выразимся так: космогонией индивидуального. Так как в случае с Вашим проектом речь идет о современном мышлении — а это значит, о мышлении, прошедшем сквозь множество почитаний богов и сквозь множество ниспровержений идолов, о мышлении очень индивидуализированном и продвинутом, иному идеалу и иному богу придется поверить, что превыше его, на самом первом месте должен стоять образ человека как героя, как одинокого существа, включенного в Ничто, — куда, собственно, включенного? Это у Вас — центральный вопрос: такая включенность, Внутреннее как «сборка Внешнего», «морщина Внешнего», если говорить словами Делёза и Фуко. Вы определяете в этой книге интимность как «бездонную глубину в близлежащем» и от главы к главе все больше приближаетесь к пространству интимности, видя его все под новым и новым углом. Раньше Вы время от времени утверждали, что философия экзистенциализма отслужила свое, но не оправданно ли впечатление, что она у Вас возвращается гораздо более явно, чем когда-либо, а именно — будучи повернутой антропологически? Вы говорите, что каждое рождение — это шанс того, что взойдет новый мир, но, Вы, между тем, с известным пафосом, чреватый познанием, как я полагаю, восславляете «благословенную вну-

треннюю пустоту избранного» человека и говорите о его «пригодности для того, чтобы быть каналом для вдохновений, для восприятия духа»*.

Не могли бы Вы чуть подробнее пояснить, можно ли это представление о «восприятии духа» отличить от того, что мы понимаем под медийными процессами, или от бытия-передаточной-средой? И как именно отличить? Хотите ли Вы сами исследовать медийные способности человека, и является ли сферология в этом смысле философской формой теории медиа?

П. С.: Мне кажется, что сейчас придется обсуждать две очень разные вещи. Во-первых, замечание Батая проистекает, если я его правильно понимаю, из мысли, которая сродни импульсу, — а именно из мысли о приоритете отношений целостности, или холистически понятых положений вещей по отношению к тематически выделенным частностям. Когда он описывает науки как виды деятельности, изолирующие одно от другого, то, в сущности, утверждает, что науки приходят к своим предметам через абстракцию модели. Это сегодня распространенное мнение среди эпистемологов, а вовсе не критический упрек. Научный предмет — всегда уже такой предмет, который благодаря отграничению его, можно даже сказать — посредством сознательного срывания его с естественного места и отчуждения его в модель, обретает ту четкость кон-

* Игра слов, призванная указать на сходство человека и пузыря как мира, «сотворенного дыханием»: обыгрывается сходство значений «надувание воздухом» и «вдохновение», «наполнение духом».

туров, в которой он нуждается, чтобы удовлетворять требованиям научной методики. Успехи наук нового времени, как известно, связаны с математизацией, а она предполагает редукцию объектов к так называемым первичным качествам. Без примата анализа никакой науки быть не может.

Габитус изолирования, естественно, представляет собой сильный фактор в формировании современного менталитета. Мы по-прежнему остаемся во власти фетишизма субстанции — в той мере, в какой мы верим, что вначале появляются вещи по отдельности, а затем возникают их отношения друг к другу. Некогда самая окончательная и самая утонченная, сверхуспешная форма индивидуалистического субстанциализма сегодня существует инкогнито — в обличье теории систем, и эта маскировка анонимностью почти доведена до совершенства. В ней системы превращены в квазимонады, которые отличают от специфических для них окружающих сред, и при этом всегда строго соблюдается последовательность в ряду: вначале и прежде всего — внутренние связи самой системы, затем — связи внешние. Луман не делает никакой тайны из того мотива, который заставил его избрать такое построение своей теории, так как он открыто заявляет, что системы в первую очередь общаются сами с собой и лишь маргинально — с так называемыми Другими. В одном месте он без прикрас заявил, что отношение к себе соотносится с отношением к Другому, как тысяча к одному.

В противоположность этому такие авторы, как Батай и многие другие, а среди них и я, но, впрочем, в первую очередь философы диалога, придержи-

живающиеся линии Бубера и Розенцвейга*, делают допущение, что мы исходим из автономного Между. Если говорить языком философской традиции, мы наконец восстанавливаем в правах отношение — за счет субстанции, восстанавливаем в правах и акциденциальное — за счет эссенциального, восстанавливаем в правах ситуацию — за счет ее составляющих. Классическая метафизика всегда выдвигала на первое место существенное, а затем позволяла следовать за ним случайно добавляющемуся к нему, привходящему; она восславляла субстанцию, эссенцию — а акциденцию, атрибут обсуждала скорее мимоходом, походя. Языковые игры онтологии повседневности поступают точно так же: вначале то, что лежит в основе, затем — надстраивающееся над ним; вначале — носитель, затем — случайно принадлежащее качество; вначале — сама вещь, затем ее отношение к другим. Наши языки построены так, что мы практически каждым предложением подтверждаем этот габитус.

Но тот, кто хочет говорить о поле, в котором существует человек, вынужден начинать радикально иначе. Это приводит нас ко второму пункту, о котором Вы спрашивали, — к медиальности. Я понимаю человека как растворяющееся в пространстве существо, как психический полевой эффект, — все же мне приходится здесь себя поправить, потому что разговор о человеческом пространстве мы могли бы подвести к логике, при которой субстан-

* Франц Розенцвейг (1886–1929) — немецко-еврейский философ. Разработанная им в дискуссиях с христианскими мыслителями религиозная философия является замечательным примером успешного межконфессионального диалога.

ция превратится в фетиш. Когда я говорю о пространстве, я имею в виду вовсе не то, что рекламируют американцы, когда объявляют, что Вы, чтобы хорошо себя чувствовать, нуждаетесь в собственном *space*. Это — снова все тот же индивидуалистический мусор, и все это надо вычищать при помощи логики и психологии, если есть желание начать правильно: это представление, будто в центре — отдельный индивид, а вокруг него — его частная собственность на *space*. На самом деле человеческое поле само по себе имеет структуру эллипса или сферы с несколькими полюсами, и люди как индивидуальные дивиды (*Dividuen*) *per se* не могут быть ее центрами. То, что выступает как полюс*, не может быть центром.

Использование образа пузыря подвигает к тому, чтобы представить себе шар с неопределенными строго очертаниями, имеющий два полюса и более — так, чтобы мы сразу же, благодаря самому мысленному образу, ушли от центристской идеологии. Преимущество нового подхода очевидно: у нас больше нет первичного или абсолютного центра, который соотносит себя с окружающей средой, но есть полюса, которые посылают друг другу лучи, позволяющие им «облучать» друг друга, влиять друг на друга, проникать друг друга, поддерживать между

* Сферу Слотердаик представляет как полый внутри шар, как надутый воздухом пузырь; у него есть только поверхность, которую образуют связи между двумя полюсами — людьми, составляющими пару. Полюсов может быть несколько — тогда тонкая пленка пузыря-сферы образуется из «меридианов» отношений между полюсами-людьми. Центра как «середины шара», равно удаленной от всех точек его поверхности, не существует.

собой дистанцию, вызывать друг друга на общение. Окружающий мир как мир-вокруг заменяется здесь на мир-внутри или мир-вместе. В мире-внутри определяющее значение имеют резонансы. Они основываются на актах вызывания-себя-к-жизни и пробуждения-себя-к-жизни через посредство откликающегося существования, бытия-в-кликнутости: именно это я и пытался выразить процитированной Вами формулировкой: «благословенная внутренняя пустота избранного». С помощью этого концепта я хочу выйти на теорию медиа, в которой индивиды описываются как промежуточные станции в коммуникационных сетях.

Классические примеры этого типа представлений о пространстве душ мы находим в религиозной традиции и в литературе по философии религии. Как Вы знаете, я дал себе труд во Введении к первому тому «Сфер» несколько неортодоксально прочесть библейское известие о сотворении мира, показывая, почему Адама пришлось создать именно как керамическое полое тело и почему бог в Книге Бытия столь настойчиво характеризуется как горшечник, а стало быть, как демиург, смоделировавший первого человека исключительно из глины, а не из какого-то иного материала. Причина этого — в том, что люди свою первую идею бытия-полым, бытия-хранилища, бытия-проводника, через которого что-то передается, воплотили в производстве керамических сосудов. Все медиатеории, даже, вероятно, вся техника вообще основывается на элементарнейшей и гениальнейшей идее раннего человечества — на идее изготовления сосудов. Она имела своим последствием то, что и человека ста-

ли мыслить, исходя из принципа сосуда. Создавать людей — это значит в первую очередь создавать сосуды. Бог Библии лишь керамически корректно следует этому принципу. То, что позднее назовут метафизикой, — это, собственно, метакерамика. Бог, как известно, создал человека по образу и подобию своему, но человек подобен Богу как раз только тем, что и он тоже — полый: ведь быть полым означает иметь способность пропускать что-то через себя, позволять чему-то через себя проходить. Быть полым — это первейшее требование к душе и к Богу. Если бы человек был только компактным, плотным телом, ему бы пришлось остаться в неподобии Богу — как и всей прочей непроходимой материи, неспособной ничего пропустить через себя. Только не обладая массой, будучи немассивным, можно уподобиться пронизаемому — скажем так, духу. Лишь вследствие того, что Адам был полым, лишь потому, что он имел свойства сосуда, этот глиняный человек, этот вылепленный андроид получил шанс стать подобным Богу. Подобие Богу заключается, как было сказано, не в чем ином, как в этой благословенной внутренней пустоте избранного. Если в эту пустоту вдохнуть что-то, возникнет порыв, из которого, в свою очередь, возникнут язык, одушевленность, интенциональность, способность сосуществования с другими субъектами (Ko-Subjektivität).

Чем глубже вникаешь в эту историю, тем яснее становится видно, что и сам Бог отнюдь не мог существовать до выражения его в дыхании, которым он вдохнул душу в Адама. При критическом прочтении известия о сотворении выходит, что Бог существует только как кажимость до сотворения

человека, но в действительности возникает только одновременно с ним, а именно — из акта инспирации, вдохновения, которым Он обменивается с Адамом. В тот момент, когда в Адаме откликается резонансом этот акт и в нем просыпается «живая душа», Бог, в свою очередь, только и становится сущим. Но не может иметь никакого существования до резонанса. Вдыхание-вдохновение, следовательно, отнюдь не процесс с односторонним движением — скорее, Бог и человек возникают одновременно в замкнутом круге диадического резонанса. Об этом, я полагаю, непринужденно свидетельствует уже сам библейский миф.

Тем самым мы обосновали и утвердили концепт «первичной пары» с опорой на респектабельную мифологическую версию. Теперь уже не слишком трудно сделать следующие шаги, которые приведут нас к современным пониманиям человеческих глубинных связей. Я вспоминаю сейчас в первую очередь о том, что на протяжении жизни двух последних поколений было открыто психоаналитическими и палеопсихологическими исследованиями, вспоминаю об этом импозантном комплексе познаний о психодинамической ткани отношений между матерью и ребенком на ранней стадии — я имею в виду здесь только течения пренатальной и перинатальной психологии, связанные с именами Густава Ханса Грабера* и Людвига Януса**, которые в послед-

* Густав Ханс Грабер (1893–1992) — швейцарский психолог и психоаналитик, считается пионером перинатальных исследований в контексте психологии.

** Людвиг Янус (р. 1939) — немецкий психолог и психоаналитик.

нее время развились в консолидированную дисциплину. То, что было достигнуто за последние пятьдесят лет в первичном диадическом пространстве, просто не смогут себе представить большинство современников. Я вспоминаю работы А. Кафкалидеса*, Б. Грюнбергера**, Ст. Грофа***, А. Томатиса****, Л. Демоса и других. Тем не менее в сциентистских культурах едва ли кто-то хочет знать, что именно было здесь открыто. И так называемая Критическая Теория занимает по отношению к этим вопросам откровенно реакционную позицию. Если хорошо подумать, то неизбежно придется констатировать, что современные бизнес-общества дружно объявили бойкот гуманитарно-научному знанию. Они не хотят ничего видеть и не желают ничего слышать о том, что открыли первопроходцы психологии, этнологии, пренатальных исследований, нейролингвистики, психоакустики. Если бы это все было воспринято, индивидуалистический разлад внутри закованного в броню большинства остался бы в прошлом.

«Сферы I» — в известной мере попытка сделать относительным этот раскол между мирами знания,

* Атанассиос Кафкалидес (1919–1989) — греческий нейропсихиатр.

** Бела Грюнбергер (1903–2005) — еврейский, венгерский и французский психоаналитик.

*** Станислав Гроф (р. 1931) — американский психолог и психиатр чешского происхождения, доктор философии по медицине, один из основателей трансперсональной психологии и пионеров в изучении измененных состояний сознания.

**** Альфред Томатис (1920–2001) — всемирно известный отоларинголог.

который стал невыносимым, и создать что-то вроде общедоступной эзотерики. Выражение «создать» мне придется немедленно взять обратно — ведь я, в принципе, лишь собрал, упорядочил и заострил то, что сегодня обязательно надо знать о психическом пространстве, даже если оно, — и именно потому, что оно — зачастую звучит слегка эзотерически и сомнамбулически; я делал это с таким ощущением, что закладываю промежуточный архив, в котором будут храниться ценные данные во времена десятилетий забвения, которые мы переживаем сейчас и конца которым не видно. Если вспомнить, что мы в 1960-е и 1970-е годы считали делом ближайшего будущего, чего, как мы полагали, вот-вот достигнем, если припомнить, какие открытия и прорывы предвещали тогда, то от сегодняшних отношений просто утрачиваешь дар речи: это — уникальное отупление и оглушение, наподобие наркоза, неомещанство в социальной сфере, неохластика в теоретической сфере, наступление идиотизма в сфере массмедиа, злой рессентимент у старшего поколения, ставшее злым честолюбие у многих представителей молодежи; это — время, лишенное духовности. Из тех немногих, кто хранит огонь, большинство сидит по своим туннелям в изоляции друг от друга. Самое меньшее, что позволено сказать, — время ныне неблагоприятно для крупных обобщений и подведения великих итогов. Собственно, моя книга — это не соответствующая циклу инвестиция в интеллект современных и последующих читателей, которые заинтересуются тем, что знали до них.

Г.-Ю. Х.: Упомянутое диадическое отношение понимается Вами онтологически и временами даже

нагружено космологическими смыслами. Оно мыслится у Вас явно не только в связи с индивидуальной историей жизни и не только реконструируется терапевтически, как в классическом психоанализе, — оно, сверх того, стало предметом онтологических и антропологических определений. В одном особо выделяемом месте Вы говорите, что на протяжении большей части человеческой эволюции едва ли не все то, что думали и чувствовали отдельные люди, было понятно окружающим и прозрачно для них в столь высокой степени, будто это — их собственные переживания. «Представление о частных идеях еще не имело никакой опоры в опыте или в социальном концепте пространства». Вы пишете далее: «Для отдельных индивидов еще не существовали никакие обособленные ячейки-кельи — они не предусматривались ни воображаемой, ни реальной архитектурой общества». Чтобы правильно воспроизвести Ваше понимание диадического и правильно передать его, важно рассмотреть его в этой широкой историко-антропологической перспективе, а сверх того — и в поэтическом измерении. Я не помню точно, цитируете ли Вы Рильке, но вот мне в данный момент вспоминаются его удивительные строки: «Через все существа простирается одно пространство — внутреннее пространство мира» — представление, которое обретает значимость и у Батая. Он ставит вопрос о том, как «внутренний опыт», как интимное вообще может быть изображено и представлено, и его ответ однозначен: интимность невозможно артикулировать дискурсивно, невозможно внятно выразить в дискурсе.

Не есть ли стремление к строгости в понятиях, за которую Вы только что ратовали, пустая затея и

напрасный труд? Не есть ли это напрасная дань, которую Вы отдаете науке и за которую Вы не дождетесь от нее благодарности? Не есть ли, в конце концов, Ваше мышление — подобно тому, что говорил Батай о себе, — нечто такое, что обретает себя только в процессе своего исчезновения, нечто такое, что ориентировано на изживание дискурсивного, а вовсе не на утверждение себя в понятиях, — так что не кружится ли порой у Вас голова от Ваших затей? У меня создалось впечатление, что Вы намерены схватить в понятиях интимность, то, что принадлежит внутреннему пространству, — или, как выразился Лео Фробениус*, «внутренний смысл вещей» — в куда большей степени, чем это возможно на деле. И у меня напрашивается вопрос: а не лучше ли ориентироваться на искусство? Мне вспоминается японский художник перформанса — Катсуа Ширага: он, медитируя, висит на канате, при этом массы краски случайным образом разложены на полу; затем он, ритмично раскачиваясь, мажет ногу в краске и наносит ее на картину, потом, вылетая за пределы картины, снова мажет ногу в краске и, пролетая над картиной снова, добавляет новый мазок — и так далее, продолжая проводить разноцветные кривые, чтобы в конце концов покинуть поле действия, часто находясь на грани психического надлома. Ширага говорит об «овладении» собственной конституцией, собственным устройством. Он выдвигает постулат: должно быть созда-

* Лео Фробениус (1873–1938) — немецкий этнограф-африканист, археолог, сторонник диффузионистской теории, автор теории «морфологии культуры».

но общество, в котором люди взаимно откроются друг перед другом творчески.

П. С.: Ваш вопрос требует откровенного, исповедального признания. Ну хорошо, я и в самом деле дошел до самой границы, за которой начинается автономно художественный образ письма, но в большинстве случаев удержался от того, чтобы перешагнуть ее. Я — по крайней мере, так мне кажется после чтения своих текстов — остаюсь в пространстве широко понимаемой философской прозы, а потому нахожусь в понятийном поле, пусть даже в нем, наряду с понятиями, используются в большей степени, чем обычно, образы, метафоры и все звучное, вызывающее сильный отклик. Я всегда придерживался мнения, что речь, привлекающая к себе внимание, — это легитимный элемент философии. Короче говоря, я полагаю, что альтернатива, которую предлагает Батай, — либо позитивные дискурсы, либо дискурс исчезающий и дискурс отступающий, — не исчерпывает всех вариантов и не является абсолютной. Между языком науки и языком поэзии есть широкое промежуточное царство, о масштабах и о значении которого еще нельзя вынести окончательного суждения. Моя книга «прописана» в этом царстве, и я утверждаю, что в обоих направлениях здесь происходит постоянный обмен. При этом наука может многому научиться у поэзии — как только узнает, какие вопросы она могла бы поставить перед поэтическими языками. Для меня сферологический анализ означает способ формулировать вопросы, ответы на которые можно получить благодаря поэтическим, мифическим, религиозным формам повествования, — без этого

никакой философ не пришел бы к идее осмысленно использовать эти источники. Они являются собой сокровищницу, где собраны выражения, содержащие знание о сферических реальностях, — надо только научиться выражать это знание в понятиях. Литераторы были более удачливыми в поиске формулировок и придали им куда большую значимость, чем это удавалось академическим ученым, — да и вообще философия XX века почти не поспевает за искусством и техникой. Сейчас речь идет о том, чтобы с большей внимательностью, чем раньше, ликвидировать отставание, переводить с одного языка на другой, собирать и связывать. Одна из причин, по которой моя книга оказалась столь объемной, заключается в том, что я терпеливо занимался таким собиранием, питая любовь к деталям. Я, как писатель, пишущий философскую прозу, истолковал некоторые мотивы интимности настолько широко, как это, вероятно, никто ранее не делал. Но я настаиваю на том принципиальном утверждении, что я ничего не изобретал и не выдумывал.

Особенно это относится к успевшей уже надевать много шума главе о плаценте из «Сфер I» — главе, которой я навлек на себя много насмешек и вызвал у многих злобу; меня обвиняли в том, что я ввел в науки о человеке орган, которого у человека нет. При этом мои критики вели себя так, будто планцента — это какое-то лохнесское чудовище, а я — шарлатан, который хотел во что бы то ни стало его увидеть. Истина состоит в том, что я по-новому связал реальный биологически данный орган с культурно данными дискурсами и практиками, которые к нему относятся, а каждый читатель волен

делать из этого свои собственные выводы. Конечно, когда я успокоился и задумался о том, почему именно эти две главы вызвали особо упорное сопротивление у определенных критиков, мне пришлось признать, что виноват во всем я сам и жаловаться мне не на что. Ведь я знал, в какую область направляю стопы. Кроме того, я проявил непоследовательность: вначале сомневался, надо ли называть все органы своими именами, и подробно описал причины своих колебаний по этому поводу, а затем все же поддался искушению и разболтал тайну. Этим и вызвана месть — ведь столь тактичное и легкое изложение не совмещается с брутальностью физиологических терминов. Вероятно, было бы лучше ограничиться символическим описанием древа жизни.

Но я возвращаюсь к Вашему вопросу: пока могу, я буду сопротивляться требованию выбирать между поэзией и философией. У философии есть множество причин присмотреться к виртуальному рациональному богатству поэтических языков и с пользой применить знание поэтической речи для построения теоретических моделей.

Логика симбиоза

Г.-Ю. Х.: Есть, пожалуй, еще и другая причина, по которой Вы держитесь за возможность говорить и с той и с другой позиции, за обе стороны сразу. Неоспоримый факт, что Ваши философские исследования неуклонно устремляются на поиск истины — пусть даже и такой истины, которая имеет свойство

ускользать и открываться скорее благодаря попыткам ее скрывать. Сохраняя ориентацию на поиск истины, Вы выбираете сравнительно более сильную позицию знания, причем самое главное опять-таки, как представляется, состоит в том, что это подразумевает парадоксальность такой силы — ведь позиция познающего субъекта у Вас не превозносится, а, наоборот, «опускается» и смягчается, дополняясь теми качествами, которые на протяжении всей истории науки с большим трудом устранялись из нее, — это интимное и эстетическое.

Я хотел бы еще раз повторить вопрос: могут ли пропасти и турбулентности, которые составляют подтекст Ваших размышлений о сферах, войти в ту форму познания, которой можно придать обобщенную форму? Я хотел бы поговорить об Анри Мишо. Случайно вышло так, что я читал Вашу книгу «Сферы I» одновременно с книгой Мишо «Познание через бездны», последнюю из его так называемых наркотических книг, и я полагаю, что могу констатировать: в Вашей сферологии можно без особого труда найти почти очевидные параллели с этой книгой, инспирированной опытами с наркотиками, — можно даже сказать, познанием через посредство наркотиков; ведь Мишо порой мыслит и практикует свои лирические операции, прибегая к образованию почти так же звучащих понятий и почти так же устраняя, ликвидируя понятия. Я был поражен тем, как он привязан к идее непрерывного, как часто он говорит о музыке сфер, о состояниях отрешенности, о диадических представлениях, о наличном присутствии бесконечного, а также потрясен тем, что все эти концепты в его филосо-

фии экстаза представляются совершенно самоочевидными, само собой разумеющимися.

Я повторю свой вопрос: как выразить это пространство, это сферическое пространство внутреннего опыта в языке, как привнести его в язык? Или же этот вопрос сейчас неуместен? Быть может, он всегда встает лишь впоследствии, когда уже утрачена та самоочевидность, с которой в другие времена внутренний опыт, сознание бытия-внутри воспринимались в языке и выражались в нем?

П. С.: По моему, Ваше предположение попадает прямо в точку, причем — без всяких ограничений. Большинство людей, живших в эпоху поздней античности и в предшествующие ей эпохи, понятия не имели о существовании проблемы, которую мы обсуждаем, — по той причине, что жили они в таком универсуме, в котором абсолютно все переживания «проговаривались» во всех деталях с сопереживавшими ближними, от которых не держали никаких тайн, — в универсуме, в котором было просто невозможным представление об изолированной, держащей дистанцию по отношению к «окружающей среде» или трансцендентной, запредельной душе, живущей отрешенно от мира. Душа-наблюдатель возникла только с возникновением письма. Тот, кто с головой ушел в решение проблемы, не может осознать ее полностью.

В соответствии с тем пониманием, которое существовало в стародавние времена, человек был существом, испытывавшим сопричастность ко всему, что ему встречалось. Он не мог увидеть никакого дерева, не обретя при этом сам форму дерева, не мог встретить никакого ягуара, не почувство-

вав в себе нечто, подобное по форме ягуару. Никто не мог посмотреть на женщину или прикоснуться к ней, не снизойдя до нее. Все это было верно и применительно к другой контактирующей стороне, поэтому в людей, живших до возникновения грамотности, постоянно входили и выходили Другие. В душе то и дело кто-то гостил. В ранних культурах люди представлялись существами, которым постоянно надо было считаться с возможностью вторжения со стороны душ Других, причем эти Другие — люди, животные, растения, боги — поначалу отличались только степенью воздействия на душу. Они входят в тебя так же, как входит речь: через ухо. Точно так же, как великой темой Нового времени была тема самостоятельности, независимости, свободы, великой темой всех эпох, которые предшествовали Новому времени, — или эпох оральных, «говорильных», не имеющих письменности, — была тема одержимости кем-то или подпадения под власть кого-то; вероятно, отличительная особенность постмодерна состоит в том, что возвращается мышление в понятиях одержимости, поскольку трансцендентного Я, отмеченного печатью бога, более не существует. Поэтому массовая культура снова так много фантазирует о тех, кто вторгается в психику, и о том, как трудно от них отделаться. Мне важно показать, что за застывшими масками культуры, самостоятельности, независимости и свободы существуют по-прежнему или возвращаются снова проявления древних инвазивных* форм познания, проявления ранних партиципативных, обсессивных, пенетра-

* То есть основанных на вмешательстве, вторжении, проникновении в душу.

тивных* образцов переживания. Об этом, как всегда, Голливуд знает больше, чем академическая философия.

Классическую формулировку, описывающую существование откликающейся резонансом причастности в том, что относится к христианскому кругу культуры, дал апостол Павел в знаменитой речи перед ареопагом, в которой он сказал о неведомом боге, которому афиняне воздвигли алтарь, руководствуясь мудрой предусмотрительностью. Павел хитроумно заметил, что он проповедует именно этого бога — того самого, которого афиняне чтут, не зная. В это же речи им была дана эпохальная характеристика того бога, в котором мы «живем, ткем свою ткань** и пребываем», как великолепно перевел Лютер — перевел словами, которые непревзойденно выражают экзистирование в модусе участливого влияния в форме, общей для всех сфер. Можно отметить мимоходом неудачность перевода в Новой Иерусалимской Библии, дабы оценить чудесную точность Лютера, ведь там говорится сухо и без всякого задора: «В Нем мы живем, дви-

* То есть основанных на сопереживании-сопричастности, на одержимости, на проникновении.

** Отсылка к народной пословице, превратившейся в идиоматический оборот: буквально он значит «живем и ткем», что означает — живем бурной, полноценной, деятельной жизнью. Слотердаjk намекает на то, что ткать ткань — почти то же, что плести сети, — в современном контексте сетевого общения это можно было бы перевести и как «устанавливать связи». То есть лютеровская формула может быть прочитана и в духе его концепции — «живем и налаживаем связи».

жемся и пребываем»*: эти несчастные люди — новые переводчики — разучились ткать свою ткань. В том же месте ясно сказано, что Бог недалеко от каждого из нас** и в то же время печется обо всех. Всё же такие познания даже сегодня не совсем изгнаны из мира, хотя они и существуют где-то далеко на периферии и в стороне от теории. Того, кто имел хотя бы минимальный позитивный опыт жизни коммуной, того, кто когда-либо был членом тесно контактировавшей общины — неважно, религиозной или нерелигиозной, того, кто в политических, художественных, теоретизирующих группах, или с коллегами по работе, или в спортивной команде был причастен к чему-то вроде интенсивно действующего коллективного духа, — того не нужно долго агитировать перейти к сферологическому образу мышления.

Г.-Ю. Х.: Я хотел бы попросить Вас еще детальнее уточнить Ваше представление о внутреннем пространстве и интимности — так, как Вы это сделали в книге «Пузыри». Ваша «археология интимного» примечательным образом строится не на психотической расщепленности, которая в первую очередь интересует Лакана, а на закругленности и замкнутости существования, как Вы это подчеркиваете вместе с Гастоном Башлярмом. Для Вас важно получить сведения об успешном опыте совместного создания областей внутреннего пространства, о том, как возникает общая крыша над головой, общий кров, отдельные отграниченные пространства

* Ср. Деян 17, 28.

** Ср. Деян 17, 27.

для «существ, над которыми работает Внешнее». Вы говорите, что вся история — это «история отношений одушевления, наделения душой (Besee-lungsverhältnisse)». В связи с этим, пожалуй, важно подчеркнуть, что, с Вашей точки зрения, тезис о том, что все находится снаружи, и тезис о том, что требуется вобрать все внутрь, — это лишь две различные формы одного и того же аутистического делирия. Оба постулата, как Вы говорите, предлагают иллюзорный уход от экстатического сплетения субъектов к совместному внутреннему пространству, «в котором реально живущие совместно люди питают друг друга».

П. С.: Используя основополагающую модель сфер, можно легко объяснить смещение или переkreщивание в отношениях между полюсами в паре-дуале — ведь я всего лишь даю обобщенную трактовку известного феномена психического симбиоза, исходя из его биологических и антропологических предпосылок. Я делаю далеко идущие выводы из нормального и все же считающегося конфликтным и необычным экзистенциального пересечения нескольких жизней, их сплетения воедино — как то происходит у матери и плода, или у гипнотизера и сомнамбулы, или у пары влюбленных. Когда я говорю «пара», лучше думать не о двух людях, которые соединились в генитальную «команду», а, насколько это только возможно, о паре, понимаемой романтически, — о паре, в которой каждый из двоих знает, каково это, когда твой собственный внутренний мир сплетен до неразличимости со внутренним миром Другого — вплоть до резонанса внутренних органов. Если исходить из парадигмы симбиоза,

становится вполне понятно, как относиться к формулировкам вроде тех, примеры которых Вы приводили только что. Становится понятно, почему интимность первоначально наступает без всякого посредства наркотиков, — ведь интимное отношение между матерью и ребенком или симбиоз во влюбленной паре рассматривается как естественно возникший эндокринологически управляемый наркотический эффект. То, что процитированный Вами Мишо в свои поздние годы начал экспериментировать с наркотиками, — это реальная страница в книге его жизни; но на предыдущей странице этой же книги жизни значит, что он был способен на великую любовь и был непревзойденным симбиотиком. В молодые годы и в среднем возрасте у него была одна и та же неизменная спутница жизни, он составлял с ней такое единое целое, какое представляли собой разве что описанные Платоном андрогины, еще не разделенные пополам, и ее ранняя смерть превратила его в переживающего трагедию человека, которому выпала доля пережить свою безвременно ушедшую вторую половину. Он потерял подругу жизни в конце 1940-х годов, если я верно припоминаю, и ему пришлось по-новому определять все свое существование. Он, следовательно, только в середине жизни обрел тот опыт утраты, который бесчисленное множество людей получают уже в самом начале — делают травмирующее открытие, что Другой, который был интимно связан с тобой, стал недоступен и что, следовательно, надо самому устраивать свою жизнь, формировать свое собственное Я и развивать в себе твердость. Ведь в общем и целом принято считать верной ту житейскую мудрость, которая гласит: самостоятель-

ным индивидуумом может стать только тот, кто раз и навсегда решил для себя — или думает, что решил: «Ну наконец-то я остался один».

Но Мишо уже в молодости понял, что люди вдвоем обретают совместное внутреннее пространство, в котором происходят резонансы, в котором они получают отклик — и которое в то же время становится предпосылкой для формирования насыщенных собственных внутренних пространств, и это стало для него само собой разумеющимся. Короче говоря, талант психонавта, отправляющегося в плавание по океану души, как я полагаю, возник у него именно потому, что по своей конституции он был великим симбиотиком — человеком, первой и второй натурой которого было проникаться Другим, перетекать в него. И если он — после того, как оказался в одиночестве не по своей вине — с помощью наркотиков сделался чем-то вроде космонавта, путешествующего по космосу души, то это всего лишь иллюстрирует более позднюю фазу существования того же таланта в той же самой психической матрице.

Я полагаю, что для философии случай Мишо представляет собой нечто уникальное. Ведь философы *ex officio* всегда находятся на полпути к этому «полю Мишо», которое лежит между симбиозом и отстраненностью, — уже Платон не мог отделить друг от друга математику и эротику. В предисловии к «Сферам I» я провожу мысль, что всякая любовная история в основе своей есть упражнение в геометрии — а именно попытка скруглить свою жизнь и реконструировать первый шар*.

* Имеется в виду пребывание в материнской утробе.

Г.-Ю. Х.: Я попросил бы Вас пояснить две-три следующие формулировки из Вашей книги. Там говорится о «дрейфе», который увлекает мыслящего в «лимфические потоки прасубъективного примитивного самопознания». Когда читаешь Вашу книгу, видишь, что в ней нет никакой антропологии первобытного менталитета в духе формулы Леви-Брюля, и все же какие-то отзвуки ее неотвратимо слышатся. Там говорится о «космосе ауры», который образован «из резонансов и летучих, неустойчивых субстанций», где только и остается искать «праисторию души». Речь идет о том, чтобы припомнить ту близость, в которой субъекты со строго очерченными контурами могут отграничить себя и сформировать заново, то есть об альянсах между не определенными строго существами вместо жесткого разграничения отдельных индивидов. В этой же связи оказывается Ваше восхваление идиота как «ангела без послания», равно как и Ваша теория открытого текущего пространства, звучащего пространства, которое наполнено Я. В одном месте Вы даже заходите настолько далеко, что говорите: «Мир откликается мне, когда я показываю себя так, как я себе обещал».

Не боитесь ли Вы иногда так выражаться и вступать в конфронтацию с непониманием, на которое натолкнетесь? Как Вы справитесь с трудностью, состоящей в том, что Вы указываете на это мягкое, нежное, воздушное и парящее, открытое, текучее обществу, *modus vivendi* которого определяется жесткостью, закрытостью, злобой и насилием?

П. С.: Сдается мне, что я слышу здесь сразу два различных вопроса, на которые не ответить одним общим ответом. Прежде всего я хотел бы подчер-

кнуть, что интимность, как я ее трактую, отнюдь не есть совокупность бессвязных фантазий или нечто призрачное, сотканное из воздуха, — это сценическая реальность, которая может быть отражена в основных сценах — их можно продемонстрировать, указать на них и описать. Здесь обнаруживается методическая общность моей работы с методом психоанализа — ведь как там, так и здесь все описания и толкования обретают основу только тогда, когда они могут быть связаны с конкретными, вспоминаемыми сценами, контуры которых четко очерчены, — можно называть их первосценами, а можно и не называть. Мы, следовательно, постоянно нуждаемся в сценической очевидности — именно для самого наитончайшего.

Даю пример: в «Сферах I» есть глава об интерфейсности — под этим я понимаю все то, что происходит между лицами людей, все то, что у человеческих лиц происходит с другими человеческими лицами. Это *vis-a-vis*, или *face-a-face*, для меня представляет собой сценическую реальность очень большого значения. Этот интерес дает мне право исследовать интерфейсную реальность как зону совершенно особенных отношений более основательно, чем это где-либо делалось, — насколько мне известно. Я показываю, что люди при помощи своих лиц — этих плоскостей, взирающих друг на друга, — всегда работают друг над другом, даже показываю, что они только и придают лицу Другого видимое значение, делают его читаемым — этот процесс я называю протракцией, — и именно этот процесс ведет к возникновению портрета. Следовательно, между лицами существует очень тонкая, очень заряжен-

ная резонансная зона особого рода, которая, вероятно, куда больше заслуживает права называться интимной зоной, чем зона гениталий.

После этого я описываю — в третьей главе, которая посвящена протопсихоанализу эпохи Возрождения — ту транзакцию аффекта между людьми, которую философы времен Ренессанса обсуждали, используя понятие «магия», или «чары»: Как происходит, — спрашивали мыслители начала Нового времени, от Фичино* до Шекспира, — как происходит, что люди могут заражать других своими собственными страстями? Как нужно описывать, если понимать их с точки зрения восприимчивости и заражаемости порывами чувств других людей? Как можно системно упорядочить зачаровывающие и любовно-магические воздействия их на других существ, чтобы влиять на эти воздействия? Об этом можно многое узнать у Иона Кулиано**, великого исследователя истории религии, который несколько лет тому назад был убит в США при загадочных обстоятельствах. В лучшей работе из всех, которые когда-либо были написаны об эротике и магии в философии эпохи Возрождения, он напомнил о докартезианской онтологии Резонанса.

Все это — размышления, которые явно предваряют возникновение глубинных психологий и психологий масс. Ведь те смогли сделать свои первые

* Марсилио Фичино (1433–1499) — итальянский философ, гуманист, астролог, основатель и глава флорентийской Платоновской академии.

** Ион Кулиано (1950–1991) — румынский историк религии и культуры, философ, писатель.

шаги только в конце XVIII века, потому что ожидания магов Ренессанса, намеревавшихся разработать технологию аффектов, основывались на экспериментах, проделывавшихся на протяжении тысячелетий, и эти ожидания сбывались — ведь, как показала практика лечения магнетизмом, гипнозом и в конечном итоге практика психоанализа и практика работы в динамических группах, на самом деле существует нечто вроде способа сковывания аффектов, обуздания страстей, который может искусно использоваться. То, что в XVIII и XIX веках называлось раппортом, а в XX веке — переносом, является сценической постановкой, в ходе которой душевная буря заблокированной и обманутой страсти высвобождается снова. В этом — тайна основной ситуации психоанализа, относительно которой я хотел продемонстрировать, что ее предпосылки можно проследить вплоть до XV века. Сценические ядра, которые создают основу для этих экспериментов в межчеловеческом поле близости, в моем изображении восходят к первосцене из первосцен — к жизни плода внутри матери.

Совершенно необходимой при этих условиях была глава — четвертая из восьми, — которой я дал несколько сбивающий с толку подзаголовок «Основания негативной гинекологии»; глава, в которой я объясняю, почему люди всегда занимают четко определенную позицию по отношению к материнскому пространству и как именно это происходит. Все, что я там изложил, исходит из открытия, что мать первоначально следует мыслить не как личность, а как место пребывания, как форму сосуда, как пространственную структуру, обеспечиваю-

щую иммунитет, — и как звучащее пространство, как голос. С незапамятных времен люди стоят перед задачей — истолковать свою позицию в этом сосуде и по отношению к этому сосуду. Я утверждаю, что вплоть до заката великих античных картин мира в Азии и в Европе люди старались доказать, что они сами, уже родившись, все еще пребывают внутри матери — пусть даже и не внутри матери биологической, а внутри матери метафорической, внутри матери-природы или в лоне Вселенной. Из этого следует допущение, что человеческие рождения первоначально вели из более тесного в более просторное Внутреннее. Здесь все — полости-вместилища. Для архаического мышления в-мире-бытие подразумевает, словно само собой, расширенное бытие-в-матери, и только метафизические времена мира сделали из этого бытие-в-боге или постметафизическое бытие-заброшенным-в-мир. Тут в первый раз возникает реальное Внешнее.

Только на этом фоне можно понять, почему для современных мыслителей рождение непременно представляет собой катастрофу. Эмиль Чоран ясно показал это в своей книге «De l'inconvénient d'être né»; он говорит: самое плохое для нас всегда лежит в прошлом, ведь мы не столько боимся смерти, сколько убегаем от катастрофы рождения. «О бедствии быть рожденным» — это могло бы стать темой всей современной философии. Архаические культуры не согласились бы с такой формулировкой. Только Иов достиг того уровня, когда человек мог проклясть день, в который он родился на свет, — тогда как поэтические произведения, рисующие картину мира у доантичных народов, старались

придать рождению относительность и онтологически смягчить шок выпадения в не-мать. Это доходило до полного отрицания бытия-рожденным — по крайней мере, до отрицания тезиса, что мы оказались снаружи. А почему мы не снаружи? Потому что всё есть мать, потому что собственная мать вечно возвращается как великая всеобщая мать, потому что весь мир плавает в околоплодных водах — вспомните египетские и месопотамские представления о «воде, окружающей мир», и все сущее как бы содержится в околоплодном пузыре. Картины, подобные этой, показывали, в какой форме ранние культуры ратовали за своего рода матриархально окрашенную все-имманентность. Я только замечу мимоходом, что в нынешние времена развился прямо противоположный делирий — горячка отрицания того, что существует какое-либо внутреннее пространство. Из этого можно сделать определяющий критерий: современен тот, кто отрицает, что когда-то был в утробе.

Тем самым я прихожу к другому моменту, о котором Вы задали вопрос, — о риске, которому подвергается тот, кто говорит о столь хрупком и о столь деликатном. Я делюсь этим с каждым читателем. Тот, кто прочитал до конца «Сферы I», прошел топологический курс, в котором проработаны перво-сцены разделенной жизни. То, что при этом кое-что представляется экстремистским и часто оказывается на грани того, что можно изображать и можно воспринимать, лежит в природе вещей. Гинекологические, плацентологические, психоакустические главы — это требование усилия и мужества от читателя. Если они хотят, я провожаю их до того пун-

кта, где сообщается важнейшее сферологическое открытие, а именно то, что все люди — близнецы, хотя они об этом не знают. Присоединяясь к созданной Томасом Махо теории *нобъектов**, то есть психических до-объектов и внутренних не-предметов, я собираю очевидные доказательства для обоснования тезиса, что все люди — вследствие их внутриматочной неразрывной соединенности с плацентой — представляют собой существа, созданные в расчете на постоянное анонимное сопровождение.

Соответствующий этому главный миф европейцев, центральный миф оперы, история Орфея и Эвридики — это в действительности миф о плаценте как дубле, а вовсе не история эротической пары. Эвридика с самого начала пребывает в подземном мире, нам только кажется, что мы потеряли ее посреди жизни. Поэтому и приходится всегда оплакивать в песнях подругу-спутницу как уже утраченную, и утраченную навсегда — все попытки вернуть ее песнями предстают под знаком невозможного.

* Нобъект — это нечто такое, что во внутриутробный период оказывает важное влияние на формирование человеческого плода, не являясь ни объектом, ни субъектом в традиционном понимании; человек формируется в общении с ними, а потому они и не объекты, которые пассивно воспринимали бы воздействие, но и не субъекты, не партнеры по диалогу, поскольку не обладают ни сознанием, ни волей. Типичным нобъектом в концепции Слотердайка выступает плацента, с которой плод составляет неразрывное единство. Согласно Слотердайку, главная травма, которую человек испытывает при рождении, — это расставание со своим двойником и близнецом — с плацентой, которая гибнет.

Все люди — близнецы, но близнецы оккультного рода, ведь большинство людей потеряли своего близнеца и даже не вспоминают о том, что он у них когда-то был. Благодаря потере прото-дуала возникает всеобщая предрасположенность к плохим замещающим образованиям. Находить разучаются, если разрушен образ того, что ищут. Более глубокая бестактность начинается тогда, когда отбрасывают воспоминание о дуале. Люди, которые более всего имеют иммунитет к злокачественным связям, — это, по моим наблюдениям, те, кто поддерживает тайные отношения со своим оккультным близнецом, — они имеют могущественного ангела-хранителя или, если выразиться в более современном стиле, хорошо следят за собой. В США друзья прощаются, говоря «take care of yourself», что, собственно, есть тайный привет от ангела.

Между Хайдеггером и Лаканом

Г.-Ю. Х.: Давая свои пояснения, Вы уже перебросили мостик к заключительной части моих размышлений и вопросов, возникших по прочтении первой книги Ваших «Сфер». В следующем цикле нашей беседы речь пойдет о том, как сделать психоанализ полезным для Вашей сферологии, и о том, что Вы от него отмежевываетесь. Вы уже упомянули концепт нобъекта, который есть собирательное выражение для обозначения интимного дополнителя пра-субъекта, — выражение, обнаруживающее предельную близость к родственной концепции — я имею в виду концепцию вещи (chose) Жака Лака-

на. Вы, расширительно трактуя психоаналитические понятия — «нобъекты», «плацентарный двойник», «психоакустическая связь», «голосовая пуповина» — и опираясь на развитую Гастоном Башляром феноменологию пережитого пространства, делаете попытку преодолеть сциентизм Фрейда, причем остается только заметить, что этот сциентизм, пожалуй, у самого Фрейда значительно менее непроницаем, чем можно было бы полагать после Вашей острой критики. Что мне особенно бросается в глаза, так это — наряду с неприятием Фрейда, и в первую очередь его учения об инстинктах — подчеркнутое дистанцирование от Лакана, в то время как Вы всячески поддерживаете другую позицию — позицию Мартина Хайдеггера.

Позвольте мне сделать два замечания в связи с Лаканом. Вы нападаете на его идею о «стадии зеркала, формирующей функцию Я» как на «догматическое представление о пра-психозе, изначальном и исходном психозе у ребенка, — представление, мотивы возникновения которого коренятся не в психоанализе, а в замаскированном католицизме, в сюрреализме и парафилософии». О Лакане ничуть не в меньшей степени, чем о Вас, можно сказать, что у него проявляется свободно скользящее, парящее по воздуху говорение, которое тоже чувствует себя обязанным хайдеггеровскому ощущению, что «говорится само собой», что «язык-доверительно-сказывает-нам-свою-сущность». Но, как мне представляется, решающее значение тут имеет то, что Лакану в его время пришлось преодолеть почти непреодолимое препятствие, чтобы пробиться к новому месту речи, — а именно то, что он назвал

душевной болезнью западного человека, фикцией идентичности, верой в надежное и сохраняющее свою тождественность Я, принципиально живущее в мире с самим собой. В этом фетишизме идентичности взаимно отражаются друг в друге европейский этноцентризм, буржуазная идеология приспособления и невротическое отгораживание от Других. Напротив, Лакан конституирует Я как Я-Другого. Эта новая концепция, имеющая подрывное значение, обрела наиболее известное свое выражение в переворачивании фрейдовского правила «где было Оно, должно стать Я» и превращении его в тезис «где было Я, должно стать Оно». Столь смелая затея потребовала демифологизации когерентного, транспарентного, интегрального Я, — и Лакан счел очень своевременными и подходящими для этого определенные прорывы в психологии и эстетике того времени, а вдобавок — художественные откровения каких-нибудь Сальватора Дали или Ханса Беллмера — ведь там появляются изображения расколотого и разделенного на куски тела. И то, что у Вас называется диадической структурой, в лакановской формуле влечений (*Begehren*) уже определенным образом присутствует как желание Другого: это формула, которая открывает возможность мыслить диадами, симбиозами, резонансами, пронизывающей проникновенностью, сферами. Поэтому для меня вовсе не столь драматичны дистанции, разделяющие Фрейда и Лакана, с одной стороны, и Башляра и Махо, с другой.

П. С.: Это, пожалуй, верно подмечено. Моя реальная близость к тому, что говорит Лакан, очень велика, а еще большее родство — в процедурах. На мой

взгляд, Лакан всегда гораздо больше прав в том, что он делает, чем в том, что он говорит. Он, кажется, постоянно желает напоминать о том, что истина проявляется в перформансе, а не в высказываемых тезисах. Поэтому с его учением не справится тот, кто пожелает с бухгалтерской дотошностью выяснить, что именно было сказано. Лакан по большей части отнюдь не способствует тому, чтобы сложилось ясное представление о нем и чтобы все прекрасно улеглось в голове. Его никогда нельзя понять настолько, чтобы встроить в собственную систему мнений, — только после его смерти возник довольно таки отталкивающий эффект: так называемые ученики, прикрываясь его именем, занимают посты, ведут колонки — и всегда претендуют на доскональное знание того, что именно он думал и что именно подразумевал.

Проблемы с Лаканом для меня начинаются там, где он отдает дань культу Фрейда, шумихе вокруг медицины, идеологии командира в белом халате, как они были свойственны XIX веку, и тогда, когда он подпадает под власть клинической догмы, в соответствии с которой психическое надо исследовать, идя от патологии.

Г.-Ю. Х.: Он, как-никак, был психиатром.

П. С.: К сожалению, он был психиатром. Но, выступая в качестве психотерапевта, не следует быть врачом — надо быть предпринимателем. А вдобавок, вероятно, и специалистом по рекламе или драматургом; во всяком случае, приходится заниматься профессией, в которой суть дела заключается в том, как ты говоришь с людьми — как обращаешься к ним, как ожидаешь ответа, как откликаешься, как

вызываешь на разговор, как сдерживаешь себя в каком-то проекте, предоставляя свободу другим. Медиализация психологии — это путь в тупик, культурная катастрофа.

В седьмой главе «Сфер I» я пытаюсь разработать психоакустическую конституцию субъекта, еще не ставшего субъектом, в процессе чего показываю, как при самом первом прикосновении — словно при первом причастии — еще до обмена знаками происходит приветствие, пронимающее до глубин. Тут — нечто вроде приветствия на евангельской частоте волны. Изначальное пространство души — это звучащая полость, в которой разыгрываются игры приветствия и звучат пророчества — до рождения и после. Сквозь нее протянута акустическая пуповина, согласующая голоса и способность их слышать. Вероятно, многие люди именно потому так любят какие-то звуки, а иногда испытывают просто наркотическую зависимость от музыки, что тональность этих звуков соответствует частоте, на которой они получали приветствия <в материнском чреве>. Им нелегко расстаться с этой первой музыкой, потому что они остаются связанными с тем изначальным акустическим благовестом, с самими первыми акустическими предвестиями их жизни, первыми акустическими прорицаниями ее. Впрочем, Лакан весьма хорош как кудесник языка, как мастер вызова, импровизатор и клоун. Мне бы только больше понравилось, если бы он начинал не со столь зафиксированного на зрительном восприятии концепта, как стадия зеркала, а с музыковедческой теории, в которой дуальность интерпретировалась бы как дуэт.

Ведь Лакан открыл тот факт, что пациенты подобны музыкантам, которые не справляются с теми пьесами, которые они исполняют. Невроз — это хроническое фальшивое, нечистое исполнение. Если мы рассуждаем о бессознательном, то, по сути дела, имеем в виду лишь то, что говорящий не сам говорит многое из того, что сказывается в его языке, — или, наоборот, что он пытается не говорить того, что в нем хотело бы выдать себя. В силу этого говорящего с головой выдает его язык. Эти предательские сообщения способно услышать ухо психоаналитика — на основе интуиции, сделавшейся профессиональной. Аналитическая аранжировка служит для того, чтобы передать то, что было выдано, обратно — тому, кто себя выдал.

Очень бы хотелось, чтобы психоанализ смог научиться немного отходить от свойственной ему фетишизации зримых образом, которые якобы выступают символами, и от его безумного представления об отношении к объекту, а также от романтизации психоза, которая расцвела пышным цветом в Париже в те времена, когда лакановская секта достигла пика своего влияния. Однако сильную сторону психоаналитического движения составляет то, что его представители были способны к работе над ошибками — к творческой работе над ошибками своих учителей и наставников. Поучительные процессы развития в психологии, которые приносят современное знание о человеке, начинаются в биографиях тех отдельных великих ученых, которые внесли весомый вклад в психологию, — но дальше они выходят за пределы этих биографий, чтобы

обрести статус подлинно обучающей институции, которая существует дольше, чем живет поколение самих исследователей, а потому делает возможным долготерпение, — в результате психика и знание о ней просуществуют еще очень долго, и нас, вероятно, еще ждут сюрпризы и потрясения. На этом поле продвижение вперед происходит в первую очередь благодаря гениальным ошибкам. Моя работа относится к той фазе, на которой происходит корректировка рывка вперед, осуществленного Лаканом и другими.

Г.-Ю. Х.: На самом деле, фрейдовскую теорию влечений интерпретировали — не только Вы! — как форму защиты от близких отношений, от близости. Вы, напротив, предпочли сделать упор не на понятие влечения, а на понятие образа-гештальта, на морфологическое мышление, на чувство перемен, на перманентное рождение.

Теперь мой вопрос таков: как Вы, мысля таким образом, можете столь упорно держаться за Хайдеггера? Я еще раз просмотрел все Ваши работы на предмет их связи с Хайдеггером, и мне бросилось в глаза, что почти во всех книгах этот мыслитель играет какую-то роль. Вы работаете, постоянно отталкиваясь от него, прежде всего — когда переосмысляете хайдеггеровское в-мире-бытие и расширяете его до прихода-в-мир. В книге «Евродаосизм» (1989) Вы пишете: «Как только психологически и антропологически приземленная философия впадает в медитацию самопорождающихся структур, она достигает более содержательного спасения метафизического дискурса через посредство бытия и

ничто, как то позволяют сделать хайдеггеровские размышления о бытии».

В Вашей нынешней книге вновь подхватывается хайдеггеровский вопрос: «Что вообще означает бытие-в (In-Sein), бытие-внутри?» — и даже кажется, что именно он становится зародышем, из которого развивается Ваш собственный проект. Вы развиваете ту мысль, что Хайдеггер обсуждает не только бытие и время, но и бытие и пространство, хотя и в замаскированной форме. Как Вы говорите, нужно было бы выпустить на свободу «застопорившийся на уровне второстепенной темы проект бытия и пространства» в книге «Бытие и время», чтобы развернуть представление о принципиально дополненной экзистенции человека. Но неужели онтология Хайдеггера действительно согласуется с Вашим замыслом?

Заслуживающий восхищения Чоран, которого Вы недавно упомянули, как-то лет двадцать тому назад в беседе со мной сказал, что Хайдеггер не мыслит на самом деле, он мыслит о мышлении, а потому он, в известной мере, плутует.

П. С.: Я не знал об этом высказывании, но меня оно не удивляет, ведь Хайдеггер и Чоран, на мой взгляд, — нечто вроде антиподов в поле основных онтологических реакций, — так что антипатии запрограммированы заранее. Если один заявляет, что смысл мышления есть благодарение*, а именно благодарение за дар бытия, то другой возражает на это, что смысл мышления — это воздаяние за несправедливые притязания бытия, — я недавно

* В оригинале игра слов: Denken ist Danken.

все это кратко описал в небольшой статье*. Что у них общего — так это недоверие ко всему, что не осталось миром бытия, оказавшись за его пределами; к миру воли, к миру техники, к миру как проекту и эксперименту. Оба испытывают чрезвычайную неприязнь по отношению к культуре людей, способных проявлять волю, желать и стремиться, и это отмечает общий для обоих предел. По этой причине оба демонстрируют мазохистскую реакцию на все возвышенное в происходящей истории, причем Чоран находит удовлетворение скорее в сопротивлении и в унижении, а Хайдеггер скорее в покорном следовании судьбе. Вот что можно сказать по поводу этого редкостного соотношения — не знаю, много это или мало.

Но это еще не объясняет, почему Хайдеггер остается для меня важным. Впрочем, Вы сами подсказали мне ответ, указав, что мне в отношении к нему оставалось сделать только одно — всего лишь придать динамику его основной формуле о существовании как бытия-в-мире и тем самым получить альтернативную формулу прихода-к-миру. К тому же я нашел оборот, который делает акцент скорее на начало, нежели на конец. Благодаря этому возникает возможность онтологически поставить вопрос о биологическом феномене рождения, о приходе в мир как приходе к миру. Можно выяснить, почему человек — это существо, для которого ро-

* Sloterdijk P. «Der selbstlose Revanschist», in: *Textbuch zu dem Hörbuch «Cafard», Originalaufnahmen von E. M. Cioran 1974–1990*, Verlag suppose, Köln 1998; перепечатано: P. Sl., Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger. Frankfurt a.M. 2001.

даться на свет еще недостаточно, чтобы прийти к миру. Ведь людям нужно не только выбраться на свободу из материнского лона — они вдобавок оказываются перед вызовом, требующим от них войти в «дом бытия». «Приход-к-миру» — философская формула для выражения биологического события, имеющего онтологический характер. А именно: рождение — необходимое, но не достаточное условие для этого. Восход мира в родившемся на свет человеке — это то, что я под воздействием полученного от Хайдеггера импульса рассматриваю несколько более подробно и более настойчиво, чем это было возможно в донине существовавшей философской и антропологической традиции.

Хайдеггер дал мне столь сильный побудительный импульс потому, что он беспримерно серьезно продумал проблему экстатической имманентности экзистирующего в мире существа. Его формула «в-мире-бытие» содержит это весьма загадочное «в», эту кажущуюся предельно очевидной пространственную препозицию, которая в то же время самая темная и неясная. Мы пребываем «в мире». Что это, собственно, означает? Где мы есть, когда мы — в мире? Как понимать это «бытие-в» или «бытие-внутри»? «Бытие-в» обыкновенно выводится из привычного опыта пребывания в каком-то помещении, в каком-то вместилище. Мы — в какой-то комнате, эта комната — в каком-то городе, город — в какой-то стране, эта страна — на Земле, Земля — в космосе. Это дает в результате физику матрешки, ориентированную на содержание чего-то в чем-то, от мельчайшего содержимого внутри до вместилища всех вместилищ. Хайдеггер порвал с этой привычкой трактовать бытие-внутри в духе физики повседневности и пока-

зал, что человеческое в-чем-либо-бытие не допускает никаких аналогий с вместилищем-хранилищем, но, напротив, означает выход за пределы, экспозицию, экстатическую позицию, или бытие-в-запредельности, бытие-в-выходе-наружу (Hinausgehaltensein).

Если я и выхожу за пределы хайдеггеровской экспозиции проблемы пространства, то это выражается в том, что я интерпретирую место человека как *сферу*, поскольку меня не вполне удовлетворяет холодная, отдающая одиночеством формула «в-мире-бытие». Понятие «мир», которое использует Хайдеггер, на мой взгляд, мыслится слишком метафизически, оно страдает чрезмерным стремлением к тотальности, то есть пытается охватить абсолютно всё, а поэтому оказывается чересчур натянутым — по причине чего я и заменил это выражение понятием сферы. Как только я поставил «сферу» на место «мира», я поставил себя перед проблемой, о которой Вы уже сказали ранее, а именно: я превратился в индивидуального космолога. Мне пришлось бы рассказывать для каждого отдельного человека историю мира. Для каждого и для каждой пришлось бы показывать, как он или она в ходе уникально-неповторимого движения прихода-к-миру вживается в его или в ее сферу и как эта сфера затем прирастает и увеличивается так, что она представляет для этого человека на различных ступенях и в различных форматах мировое целое — мир младенца, мир деревенского человека, мир человека, принадлежащего к народу, мир человека империи, мир человека эпохи глобализации. Все это — различные форматы в-мире-бытия, если излагать это сферологически.

Вселенная и прибежище

Г.-Ю. Х.: Позвольте мне попытаться подвести итог и наметить переход от «Сфер I» ко второму и третьему тому Вашей сферологии. Будет ли Хайдеггер, которого я здесь упоминаю как представителя традиционной философии, которая, несмотря на все, осталась академической, — будет ли он играть роль и при дальнейшей разработке Вашего проекта? Не получится ли так, что Ваше образное, поэтическое, подвижное и изменчивое мышление — как Вы его понимаете — захочет покинуть этого в конечном счете все-таки статичного, прикованного к миру понятий автора, вдоволь с ним поупражнявшись? Чем больше я вникал в Ваши тексты, тем больше у меня крепло впечатление, что чудодейственная формула Ваших поисков «золота» человеческого существования была найдена скорее в области морфологии, о чем и свидетельствует само понятие сферического. Именно оно позволило Вам создать поэтику пространства, которая в то же время оказывается поэтикой смены образов, поэтикой перехода от одного пространства к другому. Здесь невозможно не заметить близости к Рильке, к Шпенглеру, к Мишо, к Башлярю, к Батаю.

Что касается Освальда Шпенглера, то Вы оцениваете его как одного из самых значительнейших теоретиков пространства — выше мы уже упоминали Лео Фробениуса, различавшего культуры, в которых доминирует чувство замкнутого пространства, и культуры, в которых доминирует чувство простора, и это различие было произведено под решающим влиянием Шпенглера. Но Вы и недвусмыслен-

но отмежевываетесь от него, подчеркивая: после неудавшейся насильственной попытки Шпенглера «изолировать все культуры как живые существа наивысшего ранга» предлагаемые Вами «исчисления о начале и изменении образа сфер» представляют собой первую возобновленную попытку отвести понятию формы наивысшее место в науках о культуре. Вопрос: какую роль играет в Вашем проекте это понятие? Или форма — лишь иное выражение для обозначения образа-гештальта?

П. С.: Я употребляю в своей книге выражения «образ-гештальт» и «форма» как синонимы. Разумеется, я сознаю, что любой, кто сегодня, выступая в роли теоретика культуры, говорит об образе-гештальте, непременно должен прояснить свое отношение к Шпенглеру. Я убежден в том — и говорю это без всякой задней мысли, — что мы не готовы понять Шпенглера, если вообще кто-то догадывается, о чем он говорит, потому что не готовы понять проблему, которую он решал — или, лучше сказать, которая владела им. Почему? Главное открытие, которое сделал Шпенглер как мыслитель, состояло в том, что он увидел: формы живут своей собственной жизнью — весь его гений проявился в этом. Для него, как и для выдающихся представителей структурализма, последовавших за ним, — прежде всего для Проппа* и Леви-Стросса, — люди имеют значение только как агенты, следующие велениям форм; последние начинают существовать до них, осуществляют себя во всей их деятельности и выхо-

* Владимир Яковлевич Пропп (1895–1970) — российский и советский ученый, филолог-фольклорист.

дят в значении своем за их пределы. Можно было бы вложить в его уста формулу — по аналогии с известными словами Маркса, — что вся история есть история противоречий и конфликтов между формами. Форма, которая интересует Шпенглера в первую очередь, и есть то, что он называет культурой.

Понятие формы у Шпенглера, которое — через высказанную Гете идею первораствения — восходит своими корнями к самой аристотелевской зоологии, сформировано насквозь органонологически, оно принадлежит к языковой игре, практикуемой философией жизни, в которой жизнь рассматривается как субстанция, а индивиды — как акциденции. Только по этой причине Шпенглер смог считать то, что он называет «культурами», «живыми существами наивысшего ранга»: он подразумевает тем самым, что существует закон образа-гештальта, некое должествование, накладываемое структурой, которое определяет, что в культуре — в той или иной точке кривой, которую она описывает, — должны иметь место события, актеры и институции только известного, формально предопределенного качества — и никакие иные. Нельзя отрицать за этой идеей известную логическую силу, хотя примеры, которые приводит Шпенглер, остаются сомнительными и часто больше озадачивают, чем убеждают.

В мышлении XX века морфологический импульс наличествовал всегда, хотя гуманисты и сторонники историзма делали все, чтобы отодвинуть его на дальний план. У морфологов и структуралистов общее то, что и те и другие находятся под впечатлением формальных порядков, которые ставятся выше жизни, выше трудов, выше языка индивидов и це-

лых народов и, словно структурные боги, властвуют до тех пор, пока не будут свергнуты другими порядками, — и у структур тоже случаются закаты богов. Это — идеи, воспринять которые люди еще не готовы, потому что они описываются словами, употребляемыми в переносном смысле.

Для того чтобы объяснить, как я пришел к своему пониманию формального, мне придется избрать несколько иной подход. Идеи Шпенглера о морфологии всемирной истории при этом не играют никакой роли, но тем большую роль, напротив, играет программа *поэтики пространства*, предложенная Башлярром. В его невероятно познавательной, очень симпатичной, очень умной и очень наивной книге под таким же названием — «Поэтика пространства» — есть маленькая глава «Феноменология круглого», в которой я нашел два высказывания, указавших мне путь. Первое из них гласит: «Мир кругл вокруг круглого существования» — из этого вышла вся микросферология «Сфер I», причем тому способствовал второй тезис, а именно: «Шар геометрии — это полый, по сути своей пустой шар. Из него не выйдет хорошего символа для наших феноменологических штудий о полном закруглении».

Эти девизы имеют обязательную значимость для микросферологии, изложенной в первом томе, потому что я там, как было сказано, должен был иметь дело с малыми мирами, имеющими нежные стенки, — иметь дело с малыми мирами парной связи, симбиотической партиципации, интимного резонанса, о которых сразу же было ясно, что их образом-гештальтом не может быть шар, понятый геометрически, и что их, скорее, должны представ-

лять «заполненные» округлые образования или «беременные» пространства. Поэтому именно «пузыри», а не идеально-точные «шары»; сферы в метафорическом смысле, а не сконструированные при помощи циркуля круглые конструкции или круглые космосы.

Но все меняется в принципе, стоит нам перевести взор, стоит нам только посмотреть на крупные формы, о которых заходит речь во втором томе, — не случайно он называется «Глобусы» и не случайно в нем говорится о боге и мире, поскольку и тот и другой мыслились традицией как инклюзивные шары. Но я полагаю, что смогу показать, что и бог, и космос никогда нельзя представлять как шары пустотелые. В центре «Глобусов» — то революционное изменение картины мира, которое было осуществлено греческим просвещением, относительно которого можно доказать, что оно было не чем иным, как проведением геометрического идеализма в космологии и логического идеализма в теологии — и связыванием первого со вторым. Здесь, в доктринах античной Академии, впервые проявляется метафизически заостренное внимание к понятию шара. От платонизма, который был ярко выраженным морфологическим идеализмом, начинается свое развитие мощная традиция метафизики шара, которая проходит сквозь всю западную историю идей до самого преддверия Нового времени, где с началом антиплатоновского эксперимента, который мы называем современностью, классическое наследие старой Европы словно бы разом погружается в забвение. Более чем двухтысячелетнее существование метафизики шара — это не мелочь. Тем

не менее этот комплекс не только оставлен без внимания более поздней философией, но и практически игнорируется ею, так что у меня здесь не было никаких действительных предшественников из числа современников, кроме весьма редких исключений — например, Дитриха Манке*, который в тридцатые годы опубликовал исследование о Всеохватывающей Сфере. Забывчивость сегодняшних школьных философов по отношению к таким идеям, благодаря которым они не могут непосредственно начать что-то свое, просто подкупает.

Понятие формы, с которым я работаю в «Сферах I» и в «Сферах II», таким образом, не вкладывается — как то обычно бывает у морфологов и структуралистов — в предметы как образец и не проявляет себя как их латентная структура, выступая чем-то вроде их бессознательной формы; нет, я — особенно во втором томе — имею дело уже с артикулированной историей точных представлений о форме мира как шаровой тотальности. От Платона через Плотина к «Книге 24 философов» («Buch der 24 Philosophen») и далее к Николаю Кузанскому, Кеплеру, Лейбницу, Новалису протягивается золотая цепь глубочайших и ценнейших высказываний о необходимо шаровом образе божественного и космоса.

Я читаю классическую метафизику как библиотеку действенных высказываний о мировом целом, выполняющем функции иммунной системы <обеспечивающем защиту от вредных воздействий извне>. Онтология — это, следовательно, первая имму-

* Дитрих Манке (1884–1939) — немецкий философ и историк математики.

нология, а потому интерес к ней никогда не иссякнет. Но онтология сегодняшняя — в соответствии с прогрессом в понимании проблемы иммунитета — уже не та, что у классических теоретиков бытия.

Я позволю себе заметить далее, что придерживаюсь такого мнения: «Глобусы» впервые смогли представить подлинную и действительную историю того, что обсуждается в современной социологии, в политике и журналистике под рубрикой, которая озаглавлена раздражающим истерическим словом «глобализация». Ведь глобализация, как выяснилось, уже на протяжении двух тысяч лет с лишним была главным предметом размышлений староевропейской философской теологии и космологии, а именно — рационализацией бога и мира с помощью могущественнейшей конструктивно используемой идеи формы — шара. То, что мы сегодня понимаем под глобализацией, представляет собой лишь поздний ремейк пьесы, которая появилась далеко в прошлом и о подлинных предпосылках которой, равно как и о ее масштабах к нынешнему времени, не знает никто — даже приблизительно. Зримым воплощением этой древней истории является сам глобус — это изобретенное античностью средство геометрического, а лучше сказать, уранометрического изображения мира, которое знало историю триумфа, масштабы которого доходили просто до невероятного, — историю, начавшуюся с 1492 года, с плавания Колумба, и продолжающуюся до сегодняшнего дня.

Я считаю ценным то наблюдение, что вплоть до самого недавнего времени глобусы всегда существовали в паре — небесный и земной. Уже одно то,

что сегодня перед нами земной глобус стоит в одиночестве, что-то говорит о метафизическом кризисе места обитания человека.

Если древние воспринимали в медитации космос как шар, то это происходило главным образом с намерением назидательным и утешительным. Мир кругл — поэтому все будет иметь хороший конец; такова была философская благая весть античности. Напротив, для людей современных из тезиса, что мир кругл, следует противоположный вывод, а именно то, что мы уже не можем чувствовать себя в безопасности от других, в изоляции от них, — и это дурная весть современности. Примечательно, что европейцы начали жаловаться на так называемую глобализацию только тогда, когда утратили полную уверенность в том, что они будут постоянно в выигрыше от закругленности планеты, от того простора, который она открывает. Пока мы, на протяжении более четырехсот лет, являлись как открыватели к открываемому и рассматривали чужаков как приложение к вновь обретенному нами миру, едва ли кому-то не нравилась «глобализация» — разве что подвергали критике несправедливости империализма и рабовладения. Но теперь, когда началось разнонаправленное движение по всей планете — как туда, так и обратно, — и Другие могут добраться до нас столь же легко, как мы можем добраться до них, все кричат «караул»: дескать, антиподы с другой стороны Земли отнимают у нас привилегии благосостояния.

Тут может помочь только более трезвое мировосприятие: европейцы уже на протяжении некоторого времени не могут больше вообразить себе,

что они — пуп Земли; им придется свыкнуться с тем, что силы, существующие за пределами Европы, обрели свободу — и вторгаются в Европу, осуществляя своего рода ответное открытие, ответное завоевание. Я поэтому рассказываю в «Сферах II» не только историю метафизической глобализации, возникшей из староевропейского понятия космоса и классического учения о всеохватывающем, всенаполняющем боге; я кратко описываю в последней главе объемистого тома также и историю Нового времени — от Христофора Колумба до Джорджа Сороса* — а именно с той точки зрения, как Земля для современного мировосприятия выдвигается в центр — как единственный и последний шар. С 1492 до 1945 года простирается центральная эпоха терристической** глобализации.

От метафизической глобализации и терристической глобализации следует отличать третью глобализацию, которая являет нам себя прежде всего как виртуализация пространства и оказывает свое воздействие быстрого перевода денег и быстро передаваемой информации. Если общества занимаются перепроизводством образов и текстов, возникает «пена»: сверхпроизводство информации без идеи контроля — воспринимает ли ее кто-нибудь; хаотическое продуцирование смыслов; хроническое головокружение; идеология серфинга — скольжения

* Джордж Сорос (р. 1930) — американский финансист, инвестор. Сторонник теории открытого общества и противник «рыночного фундаментализма». Создатель сети благотворительных организаций, известных как Фонд Сороса.

** Термин Слотердайка: связанная с Землей — от *лат. terra*.

по поверхности. Об этом пойдет речь в третьем томе под названием «Пена». Люди, которые занимаются производством пены, не способны ни образовывать идеальные пары, ни спастись в гипершаре Единого Космоса и Единого Бога. *Centrum securitatis* — так метафизика называла своего бога — остался для них недостижимым. Для них действуют правила психической борьбы за выживание в сверхкомплексных, сверхсложных ситуациях — глобализированная герилья, гражданская война в масштабах всей планеты. Учитывая, что этот тренд не всегда легко понять, я в заключительном томе предложил новую его интерпретацию.

Г.-Ю. Х.: Вы постоянно говорите о пользе Вашей философии для понимания современных процессов. Мой последний вопрос имеет целью проверить, насколько обоснованно такое притязание Вашего сферического мышления — проверить на самом жестком из всех возможных противоречий: как могут пониматься в Вашей сферологии крайние формы социального раздвоения и идеологического отрицания Другого — как они проявились в XX веке, в частности, в национал-социализме и других формах политического экстремизма? Ханна Арендт, а вслед за ней — Ален Финкелькраут* указали на то, что в великих драмах этого века человек не признавал другого человека равным себе и себе подобным. Представляет ли такое непризнание всего лишь историческое исключение или это скорее характерная черта современной цивилизации? Итак: «очарован-

* Ален Финкелькраут (р. 1949) — французский писатель и публичный интеллектual.

ность человека человеком», как Вы выражаетесь — это правило или, скорее, взаимообман? Хронические уничтожения людей людьми в нашем веке — действительно только временные аномалии?

При чтении Вашей книги у меня возникли два взаимоисключающих впечатления: с одной стороны, очень убедительным кажется то, как Вы ратуете за геометрический витализм, за более интенсивную конфигурацию жизни и теории, за связь эротики и образования форм. Так и хочется откликнуться на приглашение расслабиться под космическими сводами и испытать «перенос любви на Целое», — да, да, именно этот последний мотив — освобождение переноса от невротических проекций и его свободное включение в творческие процессы — я считаю одной из наиболее ценных идей Вашей книги. Озадачивает то, что Вы утверждаете, будто на других переносят не столько аффекты, сколько первичные познания о пространстве, первый опыт его восприятия. Но тут же возникает и другое впечатление, вызывающее скептическое возражение: неужели Вы в самом деле полагаете, что сможете добиться, чтобы Ваш проект был принят — после всего того, что мы знаем из истории, и прежде всего — оглядываясь на ужасы XX века?

П. С.: Ваш вопрос звучит так, словно Вы провоцируете меня определить свою позицию по отношению к книгам, написанным на злобу дня, — к книгам, авторы которых уверяют, что они поняли XX век. Тут в одночасье и *ad hoc* возник особый род литературы, которую можно было бы назвать литературой, подводящей баланс. Признаюсь, что испытываю легкий скепсис, оценивая эффективность

тех попыток подвести итоги века, которые предлагались донныне историками и философами-моралистами; ведь я убежден, что взгляды на эту эпоху и ее катастрофы будут поверхностными до тех пор, пока конфигурация пространств, населений и идеологий не будет продумана на гораздо более глубоком уровне, чем это возможно на основе тех теорий, которые имеют хождение сегодня. Чтобы обеспечить более четкое видение проблем, я предлагаю политическую поэтику пространства, и только она позволит дать осмысленные диагнозы потерпевших крах политических пространственных образований.

Чтобы найти для этого правильное начало, важно серьезно отнестись к малым группам — именно в них происходят первичные человеческие одушевления (*Erstbeseelungen*), распространение интимной, душевной атмосферы; первичное образование сфер тоже происходит в малом формате; к малым группам надо относиться куда серьезнее, чем это делают имеющие хождение формы политической философии, которая, словно гром среди ясного неба, сразу же начинает с определения человека как *zoopolitikon**. Против этого выступил уже Фома Аквинский, которого я, впрочем, не особо часто призываю в свидетели. Он выдвинул тезис: «*Homo est animal magis familiare quam politicum*»**. Через этот аргумент так просто не перешагнешь, иначе будешь обречен

* Политическое животное (*нем.*) — определение Аристотеля (человек — общественное существо, живущее в полисе).

** «Человек — животное больше семейное, чем политическое» (*лат.*).

на антропологическую слепоту, что отличает современные политические идеологии — как «народолюбивые», так и коммунистические, которые все без исключения чересчур невежественно политизируют человека, чересчур социализируют его и чересчур вовлекают в полемику. Чтобы смягчить элемент безумия в этих политических антропологиях, я регулярно возвращаюсь к простым ситуациям типа отношений матери и ребенка, отношений в любящей паре, отношений в малой и большой семье, если угодно — в первобытной орде. Предпочтение, которое я отдаю подходу, начинающему с малых форм, объясняется тем, что он учит удивляться существованию тех социальных ансамблей, которые превышают размером первобытную орду или простой клан и все же не распадаются в одночасье. Этнология — чудесная поправка к социологии, потому что она устремляет свой взор на дополитические формы жизни людей и малоформатные основополагающие отношения. Во всех единствах, которые имеют более крупный размер, уже следует предполагать в качестве предпосылки их существования наличие эффективных техник расширения и механизмов переноса, которые никоим образом не понятны, исходя из простых форм. Уже поддержание единства маленького «народа» требует необычайно сложного этнопоэтического процесса. Как это возможно, что десять тысяч, сто тысяч человек обретают единство в общем языке, в общей ритмике и ритуалистике, в поле общих этнокулинарных, этномедицинских, этноботанических привычек? Это — вопросы, которые следует поставить, чтобы сознавать, что придется иметь дело с невероятно

сложными и, тем не менее, сплошь и рядом реальными и мощными процессами. Что, собственно, происходит там, где из первобытных орд возникают народы? Как следует мыслить такие этнотехнические процессы, такие самосотворения больших групп? Как действуют этнопоэтические связи, обращающиеся к истокам, на протяжении долгих исторических отрезков времени — и какие средства трансляции при этом используются?

Социологическая антропология, важнейшим автором которой я называю Дитера Классена*, предложила убедительное объяснение того, как обеспечивается рост культур в размерах: согласно ему, требуется сводить конструкцию более абстрактных крупных единств к универсально действующему механизму техник обеспечения уютности и способов установления дружбы, который заключается в переносе того, чему доверяют, на то, что вызывает недоверие, и в переносе семейного на то, что лежит за пределами семьи. Этим объясняется присутствие семейных риторик во всех крупных социальных структурах — именно в таких, которые меньше всего имеют общего с семьей, — в таких, как армии, Церкви, университеты, империи, национальные государства. Крупные формы живут тем, что они способны высасывать свое воображаемое содержимое из тех способов переживаний, которые присущи малым сферам; там, где такие переносы вызывающего доверие не удаются — как, например, в современной конструкции Европы, — там большая структура

* Дитер Классен (1921–1997) — немецкий социолог и антрополог.

остаётся бездушной и переживается жителями как нечто недействительное или как Молох. Тайна большой политики — это, известным образом, постоянный процесс перекодирования малого в большое, конкретного — в абстрактное, можно также сказать: это — стресс постоянного реформирования, перезагрузки. Она основана на постоянном подсовывании образов воображаемых сообществ посредством применения интимного, семейного кода на благо не-семейного, не-интимного.

Я все ближе подхожу к тому вопросу, перед которым Вы меня поставили. Может ли сферология с ее основополагающими допущениями объяснить взрывы насилия в отношениях между отдельными людьми и в отношениях между этносами, происходящие в этом подходящем к концу веке? На мой взгляд, ответ придется дать такой: проблема насилия еще отнюдь не описана верно, если феномен лопающихся сфер и раздавливаемых, как сосуд внешним давлением, жизненных сообществ не рассмотрен, начиная с первоисточка. Именно с точки зрения сферологии можно хорошо понять, как бесчисленное количество людей XX столетия было резко вовлечено в катастрофические реформирования их жизненных миров, и не нашло или не развило в себе психических средств, чтобы освоиться в новых отношениях и наладить в них такие связи. Неприязненное отношение к современным жизненным отношениям вообще делает затруднительным установление дружеских связей. Позитивные чувства родины и семьи, которые допускают перенос, стали весьма ограниченным ресурсом. Исходные пункты для по-

зитивных, творческих переносов уже скомпрометированы как таковые <все это стало недостаточно хорошим, чтобы желать спроецировать его на окружающий мир>.

XX век — эпоха политических психозов, ядро которой повсеместно составляют психозы, вызванные переформатированием и стрессом смены пространств. Они всегда переживаются как нарушение причастности и принадлежности. Вырванные <из прежнего сообщества и интимного пространства> одиночки уже не знают, как и где они живут, с кем взаимно принадлежат друг другу, в каких форматах они коммуницируют, что они могут конвертировать, а что — нет. Они не знают больше, кто они сами и кто — другие, и они не могут знать этого, ведь такое знание возникает, как можно показать сферологически, всегда только там, где существуют и расцветают достаточно хорошие исходные сферы, которые могут быть перенесены на внешнее без страха утратить себя: это были бы современные эквиваленты культур, обладающих «чувством простора», которые описаны Фробениусом. Социальная философия вводит тут в игру традиционный аргумент: типичные социопаты современного общества — в особенности индивиды со склонностью к правому экстремизму — страдают от недостатка «признания»; это выражение, которое неоспоримо происходит из мира понятий молодого Гегеля. Но с помощью концепта обеспеченного или отклоненного признания — столь неотвратимо связанного с риторикой интеграции — можно описать лишь то, что лежит на поверхности. Микросферология более

основательно и глубоко заглядывает в структуры отношений человеческой причастности и принадлежности — и в их деформации. Фактически модерн неотделим от политических пустотелых построек и разыгрывающихся в них истерий. То, что психотизированные люди в такие времена начинали страдать нарушением способности суждения и сбиваться в безумные псевдокоммуны, есть следствие их положения. Псевдокоммуны или социальные пустотелые псевдопомещения основываются на системах безумия, которые в конечном счете всегда имеют форму обещания — спасения-посредством-уничтожения, — именно это более всего подходит людям с фундаментальным нарушением витальной способности суждения. Только так бесчисленное количество немцев могло собраться под руководство вульгарного ангела смерти Гитлера.

Системы безумия этого рода имеют много больше общего с системами нормальности, чем обычно принято полагать, ведь все современные национальные общества могут существовать только как воображаемые сообщества, все они, вместе взятые, в какой-то мере представляют собой пустотелые конструкции. Такие *imagined communities* — выражение введено в оборот Бенедиктом Андерсоном* — в принципе ненадежны и в высокой степени фиктивны, они лишь ненамного больше отстоят от границы безумия, чем откровенно психопатическая политика. Филипп Лаку-Лабарт говорит в этом контексте о

* Бенедикт Андерсон (р. 1936) — английский исследователь, профессор Корнелльского университета.

политической фантастике — точно так же, как говорят о *science fiction*, о научной фантастике. В соответствии с этим описанием население национальных государств, какими мы их знаем сегодня, представляет собой единство из области политической фантастики в чистом виде. Главная цель современной политики состоит в том, чтобы объединить головокружительное число людей под одной общей этнокультурной крышей и предложить им программу занятости и социального обеспечения.

Поэтому, полагаю я, современные нации можно понять лучше всего, если рассматривать их в политическом прибежище-приюте — а именно, как ни парадоксально это звучит, в прибежище у себя на родине — в приюте для местных. Приют — это прибежище, то есть место, где укрывается тот, кто лишился корней и находится под угрозой. Сегодня такие прибежища существуют не только для тех, кто бежал за границу, но точно так же и для тех, кто живет на родине, но чувствует себя находящимся под угрозой и виртуально лишенным корней. Национальные прибежища-приюты поддерживают необходимую иллюзию укорененности, территориальной неприкосновенности, общего крова — там, где эта функция прибежища не срабатывает, начинается насилие. Уже нельзя сказать, что политика социального призрения — лишь часть внутренней политики, лишь одно ее направление в ряду других, — нет, это сегодня сердцевина политики вообще. Традиционное различие резидентов, проживающих на родине, и эмигрантов уже не отвечает сложившимся отношениям; есть только отношения

между эмигрантским большинством и эмигрантским меньшинством.

Я только что употребил выражение «необходимая иллюзия». Это — часть того словаря, благодаря которому вводится новый дискурс об условиях успешной жизни в конечном мире. Человечество охватило сегодня невиданный, чудовищный процесс, в котором происходит смешение и мобилизация, который полон рисков и который приводится в движение в том числе и весьма иллюзорными представлениями о том, что все можно совместить со всем и смешать со всем. В противоположность таким иллюзиям, сферологический анализ напоминает о конечности времени жизни, об ограниченности мест и об ограниченности внимания, которое можно будет уделить отнюдь не всему и не всем, о скудости моральных энергий, о драгоценности общих воспоминаний, которые к чему-то побуждают; безответственная иллюзия — полагать, что резервы причастности и участия человека в человеке неисчерпаемы. Они всего лишь слишком велики. От усталости проистекает больше зла, чем от злобы, — но в христианстве, как и у традиционных левых, упорно бытует неверное описание этого эффекта, при котором используются понятия «равнодушие» и «леность сердца». Утомляемость слишком быстро ассоциируют с виной. А что, если в ней всего лишь ясно дают о себе знать те границы, в которых существует общество? Здесь очерчен, по видимости, консервативный, а на самом деле — прагматический горизонт интересов.

Именно из представления о хорошей жизни, которая может защищать, возникает стремление

обеспечивать и защищать социальные биотопы — стремление, которому надо помочь найти свое выражение в нереакционных и нерепрессивных формах. И культурная политика левых тоже должна принимать это в расчет, способствуя локальному импульсу, сферической потребности достичь удовлетворенности, прибегая к нереакционным средствам. Если она не справится с этой социально-экологической задачей, то взрывов не избежать. Мыслить одновременно и конечность, и открытость — вот в чем будет заключаться суть дела.

IV. Я предрекаю философии иное прошлое

О «Сферах II»

Микросферы — макросферы

Г.-Ю. Х.: «Одна Земля стоит всех остальных небес». Это, как мне представляется, один из ключевых тезисов книги «Глобусы», представляющей собой второй том Вашей трилогии о сферах. Несколько провокационно, почти резко Вы отвечаете на речь Фрейда, в который он заявил, что коперниковский переворот — это оскорбление для человека, который всегда склонен к нарциссизму. Вы говорите, что для человека было отнюдь не оскорбительно, когда его лишили положения в центре, — скорее, осознание удаленности от центра окрылило его: когда Коперник совершил переход от геоцентризма к гелиоцентризму, Земля обрела свободу, превратившись в светило среди светил, в звезду из звезд.

Мне представляется, что Ваши рассуждения о макросферологии можно толковать как попытку по-новому определить отношение к космосу и к соотношению величин в нем. Вы предлагаете способ, каким можно преодолеть принижение человека современным психологизмом. Я хотел бы задать вопрос: где, по Вашему мнению, нужно определить ту точку в истории и философии, привязавшись к ко-

торой можно было бы побудить возникновение сознания, не испытывающего трудностей при встраивании в мир и при создании мира? Правильно ли я понял Вашу вторую книгу о сферах, увидев в ней, помимо прочего, постановку проблемы субъективной космогонии?

П. С.: Тут не следует идти напрямик — куда лучше продемонстрировать то, где произошел поворот, который привел в тупик, в котором все разладилось. Для этого лучше всего начать с перелома в космологическом мышлении европейцев — перелома, после которого мы стали считать себя людьми Нового времени. Если у нас и в самом деле есть основание полагать, что мы живем в эпоху, коренным образом отличающуюся от той, в которую жили наши предки, и совершенно не похожи на них — не в биологическо-антропологическом смысле, а в том, что касается изменения картины мира, — тогда сознание этой отличности основывается на переломе, который мы связываем с именем Коперника. Это для нас по-прежнему рубеж, отделяющий новое от старого. Новое время — период, когда получает распространение принципиально новое представление о положении человека в космосе, воспринимаемое как очевидность; это посткоперниканское время, то есть время, когда процитированный Вами тезис «одна Земля стоит всех остальных небес» превращается для европейцев в истину. Этот поворот потребовал наглядного воплощения. К числу отличительных особенностей Нового времени — ныне на них не обращают особого внимания — относится особый способ изображать положение человека в космосе: оно изображалось при помощи двух ша-

ров, а именно — глобуса небес и глобуса Земли, которые, распространившись повсеместно, оповестили всех о начале развития метафизики, выразившей свойственный Новому времени взгляд на *conditio humana*. Хайдеггер в своем эпохальном сочинении «Время картины мира» (1938) забыл упомянуть об этом двойном глобусе, хотя он мог бы получить таким образом мощное подкрепление своих аргументов. Космографы Нового времени делали оба глобуса, как правило, строго одинаковыми по размеру, с одним и тем же сечением, и водружали их на совершенно одинаковые подставки, так что все различие сводилось к различию цвета — синевы космоса и голубизны океанов — и, разумеется, к различию предметного содержания: в одном случае шар был покрыт фантастическими комбинациями звезд, а в другом на нем изображались контуры земных континентов. Космографы придавали большое значение идентичности форм глобуса небесного и глобуса земного. Трудно удержаться от мысли, что уже самим выбором формата они приравнивали Землю ко всему остальному космосу. И первые их клиенты, подвергнутые такой глобализации-глобусизации в Новое время, — правители, ученые, торговцы, мореплаватели, первые землепроходцы, — явно хотели видеть перед собой такое изображение Земли, которое соответствовало бы приоритетному статусу нашей планеты в системе мира.

Так что глобус Земли — который, как и его парное дополнение, делался все более и более массивным, — выражал отнюдь не космологическое оскорбление, а его прямую противоположность — чего не смог взять в толк Фрейд, потому что он, во-пер-

вых, не обладал детальными познаниями в области истории идей, истории менталитетов и истории сообщений в XVI веке, а, во-вторых, потому, что он поддался на обман той сказки, которая была придумана для образования граждан в XIX веке, — сказки о том, что центральное расположение Земли в птолемеевско-аристотелевской картине мира было предпочтительным, приоритетным положением. На самом же деле у Аристотеля и его последователей физическая середина мира представляла собой презренный низ, космическую клоаку, место порчи, место движений, приводящих к концу, и место смерти — место, в котором именно по этой причине находились величайшие кладбища в подлунном мире. Католические космографы отнюдь не случайно поместили свой ад в центр Земли, то есть в самую что ни на есть середину космоса. Староевропейская картина мира инферноцентрична, а потому являет собой прямую противоположность нарциссической конструкции, при которой происходило бы любовование своим центральным положением. Она, скорее, выражает типичное для всех великих метафизических систем принижение человека перед недостижимыми небесными пространствами. Таким образом, никак нельзя сказать, что Коперник оскорбил человека. Скорее, можно было бы употребить выражение «геоцентрическое оскорбление» применительно к прежней картине мира, потому что известно — в ней физический центр считался наихудшим местом. Старый Эразм, который усвоил представление о космическом убожестве христианского населения Земли, только покачал головой, прослышав о смелых затеях коперниканцев, и заметил: «Они со всей

серьезностью хотят сделать из Земли какую-то звезду!» На этом фоне только и становится понятно, каким громовым ударом в литавры должна была бы сопровождаться весть об освобождении Земли от центрального положения. Такой вздох космологической свободы как раз и символизировал для европейцев прошлого глобус Земли, который находился не в центре, а был поставлен в один ряд с глобусом небес. Для тех, кто любит философские обобщения, можно присовокупить к сказанному следующее замечание: освобождение от места в центре — не важно, освобождение Земли или освобождение «субъекта», — идет только на пользу реальному человеку, и лишь защитники тех систем иллюзий, которые господствуют ныне, противятся такому повороту событий. Кстати, ни один космограф в период между 1500 и 1830 годами не мог претендовать на признание его мастером своего дела, если он не изготовил пару глобусов — небесный и земной. И с точки зрения ремесленника, прикидывавшего стоимость работ, Земля стоила ровно столько же, сколько вся остальная Вселенная.

Сказка Фрейда про три оскорбления — всего лишь версия сказки о черте с тремя золотыми волосками. Впрочем, тема оскорбления сама по себе чересчур серьезна, чтобы портить ее неверными примерами. Люди Нового времени были оскорблены в своем нарциссизме отнюдь не лишением центрального положения, а постоянной экспансией механического, все более и более умалявшей иллюзию существования душ. В самом деле, и в Новое время и еще долго после него существовало воспринимаемое всеми оскорбление — само существование ма-

шин оскорбляло человека, умаляя его представление о собственном величии и возможностях; а вот так называемое открытие бессознательного оскорблением человека вовсе не было <вопреки утверждению Фрейда> — это было не оскорблением, а лестью. Теория Фрейда была соблазнительна для его клиентов — благодаря тому, что утверждала, будто в их личной собственности находятся чарующие тайны. Идя по стопам психоанализа, мы ничуть не приблизимся к пониманию того, как была создана современная картина мира. Скорее, нам следует пойти по направлению к самим вещам — и задаться вопросом: а что, собственно, изображает глобус небес? Ведь этот второй глобус обозначает что-то с философской точки зрения. Из двух шаров он более удивителен, он — почти оккультный предмет: во-первых, потому, что в современную эпоху он совершенно вышел из употребления, ведь уже на протяжении почти двух веков — точнее, с 1830 года — мы больше не умеем читать небесный глобус; во-вторых, он представляет собой объект, заслуживающий осмысления поскольку дает наглядное представление о том, что вкладывалось классической философией в понятие природы, или тотальности сущего. Когда мы говорим о Целом — об Универсуме или о том *holon*, которое превратилось в универсальное зачатие холистов, — мы сегодня, как правило, уже не вспоминаем, что вплоть до того времени, когда умер Гегель, существовало впечатляющее своей массивностью средство придать этому целому наглядность — глобус небес. То, что он изображал, было древним Небом-Ураном, больше известным под именем Космоса. На нем классические созвездия

были показаны не такими, какими их «опознавал» человеческий глаз, взирающий по ночам с Земли на небеса, а такими, какими они выглядели извне — как если бы Целое виделось из-за пределов Космоса, снаружи. Таким образом, можно сказать, что небесный глобус репрезентировал видение мира богом — для домашнего употребления. Но с уходом в XVII веке в небытие представления о небесном своде классическая космография была обречена на закат — стоит, однако, отметить, что закат этот происходил весьма медленно, поскольку иллюзия небесного свода-шара как непроницаемого универсума — сохраняющего контейнера была слишком ценна психосемантически в человеческом обиходе — слишком ценна, чтобы люди из чисто научных соображений могли в одночасье от нее отказаться. Однако процесс начался, и остановить его было невозможно. Глобусу небес пришлось исчезнуть, Земле пришлось остаться в одиночестве, в состоянии космологического одиночества пришлось оказаться и людям.

Резюмируя Ваши вопросы, я должен сказать, что для современных людей суть дела в первую очередь заключается не столько в том, чтобы развить космологическое или космогоническое сознание, сколько — и это куда важнее — чтобы совладать с последствиями того, что, начиная с XVI века, стало ослабевать иллюзорное представление о космосе, а значит, и иллюзия комфортного существования в защищающем контейнере. Философское отражение этой ситуации — в откровенном звучании хайдеггеровского выражения «в-мире-бытие»; эта формула указывает на то, что навсегда покончено с главной староевропейской иллюзией — с утеши-

тельной мыслью о существовании мира-дома как уютного, обустроенного прибежища. Поэтому Хайдеггер и мог утверждать, что лишенность родины стала судьбой мира. В этой ситуации обретает остроту проблема: а куда мы, собственно, пришли, когда мы пришли к миру? За этим кроется современная, в какой-то мере проникнутая экзистенциализмом версия космогонии.

Г.-Ю. Х.: Указав на космологическое одиночество современного человека, Вы очертили тот горизонт, к которому устремляются Ваши макросфорологические штудии. Тем самым Вы наполняете глубоким смыслом вопрос: как современный человек может снова обрести уверенность в надежности того места, где он пребывает, — в надежности Земли, но также и в надежности того конкретного места, в котором он обитает. Как можно «обитать», если мир — это не обитель, не дом, не космос? Для этого — в соответствии с Вашим основным тезисом — требуется аналитическое и медитативное возвращение к процессу изначального создания пространства — «медитативное» понимается как характеристика отношения человека к открытому Целому <к миру, к космосу>.

Традиционный символ, который возникает при таком представлении себе этого отношения, — это, как Вы показываете, основываясь на обширнейшем материале, — образ шара. Вы определяете человека, перефразируя Николая Кузанского, как «создающее шары и населяющее шары животное». Глобус, сфера, шар, космос — центральные понятия Вашей книги, которые кажутся синонимами, но отличаются друг от друга многими нюансами. В этих словах заклю-

чен вопрос о «субъекте», лучше сказать — об обитателе мирового пространства. С какого момента начинаются Ваши ожидания нового превращения Земли в пространство, пригодное для обитания?

П. С.: Они начинаются с представления себе ситуации — я не знаю, с чего еще все может начинаться. Вы с полным правом сказали, что мы должны «обрести уверенность в надежности пространства», а не «завладеть» пространством. Перво-наперво я хотел бы указать на факт, который имеет решающее значение в истории теорий: то, что мы сегодня описываем Землю как небесное тело именно так, как мы ее описываем, есть результат программы экстраверсии, <распространения вширь>, которая вступила в свою серьезную фазу примерно пятьсот лет тому назад. Этот результат имел своими предпосылками прорыв в области мореходства и прорыв в области символического мышления, который закончился Новым временем, то есть тем временем, которое мы называем так потому, что в это время Земля в первый раз в истории человеческих представлений превратилась в суперобъект под названием «планета, на которой мы живем». Лишь за последние пять веков Земля только и выросла до размеров полномасштабной Земли, вокруг которой можно совершить кругосветное путешествие, и стала астрономической данностью, допускающей ясное определение. Ирония судьбы заключается в том, что все это происходит под знаком Воды, благодаря выходу в открытый океан — вследствие чего планета становится «так называемой Землей», небесным телом, которое называется так уже не совсем оправданно <поскольку преобладает на поверхности этой планеты не земля, а вода>. Тут-то

мы и осознаем задним числом, что представители человечества до этих самых пор нигде не имели космологически корректного понятия о своей планете и о ее положении в космосе — не имели ни в Европе, ни в других частях света. Скорее, люди повсюду конструировали свои «картины мира» таким образом, что мировое целое понималось ими как распространение вширь того жизненного пространства, центром которого выступали они сами, — как растягивание некоторого жизненного мира до самого горизонта и даже за горизонт, до самого крайнего предела, который зримо возникал у них в воображении как *finis terrae* или как определяемая периферия земного, бренного контекста. Будучи людьми традиции или людьми жизненного мира, мы всё еще связаны этой пуповиной — и воспринимаем пространство так, что видим себя стоящими неподалеку от его центра, а важный для нас окружающий мир организуем вокруг себя в виде концентрических кругов. Мы конструируем мир как круговое пространство, расположенное вокруг этого центра. Эти фантазии, мечтания, распространяющие картину мира от исходной пуповины до самого края всего-в-целом, представляют собой космопоэтическую, созидающую* целостный космос

* В оригинале важная игра слов: «космопоэтический» можно переводить также как «космосозидающий, соединяющий в космос»; поэт *слагает* стихи, сводя воедино переживания действительности, он со-чиняет, то есть соединяет. По-немецки слово поэт — Dichter — допускает, в принципе, и перевод «уплотнитель». Поэтому слово «поэтический» мы везде будем переводить двояко — и как относящийся к поэзии, и как сплывающий, сводящий воедино.

деятельность, в которую народы Земли были вовлечены до начала Нового времени. И все-таки: любая пространственная картина Целого, сконструированная таким образом, с началом Нового времени оказалась радикально неудовлетворительной.

Европейцы стали первыми и на протяжении долгого времени оставались единственными, кто осуществил прорыв за пределы картин мира, представлявших собой распространение вширь изначальных, начинающихся «от пуповины» представлений. С этим был связан также и выход из так называемого жизненного мира. Они первыми связали опыт плавания в открытом океане с деятельностью по конструированию картины мира. На основе познаний, обретенных в области астрономических исчислений и в области навигации — то есть на двух фронтах сразу, — они стронули с места старую, идущую «от пуповины» картину мира и таким образом впервые удалили Землю из центра, куда ее ставили древние варианты этой картины, — и все это произошло в ходе некоего процесса, который мы описываем с помощью затертого выражения «коперниковский переворот». Этот процесс привел к тому, что был начат приносящий беспокойство новый цикл производства картин мира, который был непосредственно связан с выходом на океанский простор, а позднее — в воздушный океан — с началом воздухоплавания и в космос — с началом космонавтики. Земная глобализация, нашедшая свое выражение в создании глобуса Земли, стала результатом деятельности астрономов, математиков, торговцев, моряков и множества весьма неоднозначных, подчас темных фигур. На этой фазе реальная протяжен-

ность планеты исследовалась с использованием медленных средств сообщения; в результате этого Земля предстала как нечто огромное, полное удивительных тайн и загадок. То, что происходит сейчас в процессе электронной глобализации, в геополитическом и геотехническом отношении основывается, конечно, на достижениях европоцентричного периода, протянувшегося с 1492 до 1945 года. Однако быстрые средства сообщения создают обратный эффект — в отличие от впечатления, возникшего в предшествующую эпоху, Земля кажется теперь маленькой и лишенной тайн.

Г.-Ю. Х.: Вы только что использовали две формулировки, которые могут указать нам направление дальнейшего разговора. Первый оборот таков: земля «выросла в размерах» до полномасштабной Земли. Это подчеркивает динамическо-эволюционный момент, на котором делает акцент и современная физика. Во-вторых, я бы указал на то, что Вы понимаете глобализацию не так, как ее принято понимать, — и это вытекает из Ваших исследований. Главный тезис Вашей книги таков: то, что мы называем новой глобализацией, есть лишь позднее следствие того, чем европейцы занимались с момента возникновения греческого чуда. Когда мыслящий человек античной Греции создал концептуальный образ мира и применил его в космологии, он поставил себя в «интеллектуальное, формальное и конструктивное отношение к Мировому Целому». Чем же отличается, в соответствии с этим, сегодняшняя глобализация от глобализации более ранних эпох? Какими уникальными собственными качествами она обладает?

П. С.: Современная глобализация — это следствие движения спекулятивных капиталов, которые в форме последних известий и новостных программ огибают Землю со скоростью света. Поэтому глобализация этого типа — синоним своего рода уничтожения пространства. Сегодняшнее понятие глобализации имеет угрожающий оттенок — хотя риторика либерализма и расхваливает ее как великий шанс для человечества. Она замалчивает те моменты, которые связаны с трудностями, и превозносит только те тенденции, которые указывают на сплочение мира и на возможность получения прибыли. Однако понятие <глобализации> в его современном употреблении позволяет без малейший недоразумений понять, что мы впутались в процесс уничтожения всех и всяческих разделяющих интервалов. Это ведет к тому, по отношению к вещам, которые происходят на большом удалении от нас, что мы оказываемся вовлеченными в такое же сопереживание и сострадание, как и по отношению к происходящему в нашем ближайшем окружении, и это ведет к тому, что реально протяженное, разделяющее, прерывное и освобождающее пространство устраняется все больше и больше. Большинство людей в нашей культурной сфере прекрасно ощущают происходящее исчезновение пространства, вызванное быстротой течения и абсолютизацией значения времени.

На этом фоне я предпринял своего рода попытку вернуть пространство, обрести его снова, трактуя его как идущий нам на благо простор и как принцип дискретности, прерывности — причем проделать это я постарался, используя как образные, так и

понятийные обоснования. В отличие от экономистов–теоретиков глобализации я произвожу это выражение не от прилагательного «глобальный», а от существительного «глобус». Если произносят слово «глобальный», то обычно сопровождают его каким-то неопределенным движением руки, так что толком и непонятно, что именно оно должно значить. Когда произносят слово «глобус», то делают красноречивый жест — описывают рукой круг, способствуя тем самым возникновению благостного телесного чувства. Ведь говорится о вещи, состоящей только из округлостей.

Шар, который я возвращаю на сцену как подлинного героя всей прежней истории философии, гарантирует постижение благости форм. Гастон Башляр где-то сказал: «В сущности своей всякое существование есть благое бытие». Это высказывание становится исполненным смысла, если брать его в единстве с другим тезисом того же автора, гласящим: «Мир кругл вокруг округлого существования». Это — поразительные слова, потому-то они столь непривычны и чужды для восприятия современников. Рекламируется благость всего округлого, невосприимчивость его к внешним вредным воздействиям, сущностная его благоустроенность — словно уже само по себе круглое есть нечто благое чисто морфологически. Я датирую первоначальное появление этой благой вести, связывая ее с размышлениями греков о шаре и о круге — размышлениями, возникшими две тысячи пятьсот лет назад одновременно с философией.

Г.-Ю. Х.: Образ круга и образ шара, таким образом, обосновываются Вами философски, затем —

с позиций культурной антропологии, далее — с точки зрения социальной психологии, и иными способами. Это — ось, вокруг которой вертится весь Ваш проект, это — его ключевой пункт. Существовал ли, собственно, для Вас — как то можно было бы предположить — конфликт между энциклопедическим повествовательным характером Вашего способа представления материала и, скорее, медитативным или лирическим характером Ваших изначальных пространственных интуиций?

П. С.: Для меня этого конфликта на самом деле не существует. И я также не думаю, что интуиция и энциклопедизм — это реальные противоположности. Процесс прихода-к-миру у человека — это континуум, который интегрирует разрозненное и отрывочное. Если я настаиваю на том, что приход-к-миру есть континуум из непрерывного и прерывно-разрозненного, то эта формулировка должна указать на то, что, несмотря на все катастрофы и крутые повороты в жизни, которые с незапамятных времен происходили с человеком в отдельности и с целыми человеческими сообществами, все еще продолжает существовать эта уникальная мозаика рода людского, в которой он предстает во всем своем разнообразии, в его попытках жить вместе, с его обетами, которые нарушаются и даются снова. Стало быть, перед нами все еще континуум из прерывного и непрерывного. Сила этой формулы становится понятна, если попытаться заменить на противоположную по смыслу, то есть сделать акцент на отсутствии преемственности, на прерывности существования, как это предлагают некоторые формы мышления, ориентированные на философию

различия. Они закрывают доступ к решению загадки непрерывности, о которой я утверждаю, что о ней еще никогда не думали достаточно серьезно. Это Непреходящее, которое все еще есть у нас и которое дает нам все, — единственная онтологическая предпосылка, имеющая значение в «Сферах II».

Г.-Ю. Х.: А нет ли у Ваших размышлений о формах еще и антропологических предпосылок?

П. С.: Верно, я делаю некоторые допущения, касающиеся человека, — они, как я полагаю, дают ключ к пониманию феномена преемственности. Люди относятся к живородящим млекопитающим, которые способны решать пространственную проблему, — и это обусловлено тем, что их живорожденное потомство, появившись на свет изнутри, тут же оказывается в новой ситуации — перед необходимостью бытия-внутри-чего-то-большого-по-размерам. Человек появляется на свет из материнской утробы слишком рано: люди — это существа, которые предопределены на рождение недоношенными и из-за своей незрелости испытывают экстаз при встрече с миром*. Делёз в книге «Тысяча плато:

* Речь идет о теориях Л. Болька и А. Портманна, на которые опирался один из видных представителей философской антропологии в Германии — А. Гелен, развивший учение о человеке как «существе, определяемом недостатками». Суть всех этих концепций в том, что человек — в отличие от других млекопитающих — рождается на свет, не умея передвигаться, питаться, ориентироваться и общаться с себе подобными. Новорожденному требуется целый год, чтобы он освоил формы поведения и мировосприятия, свойственные его виду: научился ходить по-человечески, есть по-человечески, общаться по-человечески, соблюдать по-человечески режим дня и ночи и т. п. В течение этого

Капитализм и шизофрения» весьма убедительно говорит, что даже те животные, которые спасаются бегством, что-то завоевывают при этом — то есть даже бегство творит пространство, ведет к его приобретению. Он добавляет, что животное при этом «опирается на свою внутреннюю среду, словно на непрочный, готовый сломаться костыль». Концепт «внутренней среды» позволяет сделать далеко идущие выводы: можно даже выявить типические движения, которые дети человеческие делают в процессе прихода-к-миру. Матери человеческие выступают по отношению к своему потомству в роли покровительниц и хранительниц, предоставляя в его распоряжение собственные тела — как своего рода первый приют-обиталище или как потаенный ковчег, как город — еще до города, и даже — я пытаюсь это показать — как космос еще до космоса, как вселенную до вселенной. Посредством этого они закладывают в своих детях исходное представление о «внутренней среде», которое допускает перенос вовне.

Познание этого типичного для человека пребывания-внутри, в интимности и укрытости, а также в-мире-бытия как бытия-рожденным и бытия-уже-не-внутри-матери дает нам фигуру мышления, опре-

года, согласно теории Гелена, человек испытывает колоссальный стресс от столкновения с миром, к которому он не готов. Его и выражает отчаянный крик, который издает новорожденный при появлении на свет. Суть дальнейшего развития человека — преодоление этой «перегруженности», компенсирование врожденных недостатков «половозрелого недоноска обезьяны» (Л. Больк) техническими и социальными достижениями.

деляющую философию пространства, — фигуру мышления, которая, как я полагаю, заслуживает того, чтобы изобразить ее со всей обстоятельностью, без спешки. Только так можно будет подвести философскую основу под кажущиеся самоочевидности, окружающие феномен рождения. Человек не просто рождается — он приходит к миру*. Эту идею, которая в зародышевой форме кратко обрисована Ханной Арендт и Хансом Занером**, я перевел в более крупный формат, потому что полагаю: она фактически представляет собой центральную идею современного учения о взаимосвязи человека и мира, то есть современной онтологии. И поскольку приход-к-миру есть продолжение рождения с помощью иных, онтологически значимых средств, человеческое в-мире-бытие всегда являет собой метаморфозу положения внутри матки <носит на себе след и отпечаток внутриматочного пребывания, имплицитно содержит впечатление от него>. Поэтому человек обречен брать на себя управление ситуацией. Картины мира, созданные различными культурами, отвечают, если присмотреться внимательнее, на один вопрос: «Где мы есть, когда мы есть в мире?» Люди всегда определяют свою позицию по отноше-

* В оригинале игра слов: «приходит к миру» в обыденном языке означает просто «появляется на свет», что выступает как просто синоним слова «рождаться»; этому выражению придается философский смысл — «приходить к миру» — значит открывать для себя мир, встречаться с миром, определять отношение к нему и свою позицию в нем.

** Ближайшие ученики и сотрудники философа-экзистенциалиста К. Ясперса.

нию к Внутреннему и Внешнему, к Внутри и к Снаружи; они склонны менять границы, они то и дело отодвигают свой горизонт. Они обитают где-то и привыкают жить там*, где живут; они путешествуют и отвыкают от прежних привычек. История сносит их дома. Если выразиться словами Делёза, люди участвуют в затяжной игре територизирующих и детерриторизирующих тенденций.

Разумеется, для того, кто создает одну из подобных теорий, с самого начала встает огромная проблема — как излагать, как преподносить материал, как его подавать. Начать хотя бы с того, что приходится описывать процесс перемены мест, исходной точки которого не способен вспомнить никто. Приходится признать, что забвение рождения у человека представляет собой нечто вроде экзистенциала: человек пребывает в мире и не имеет перед глазами собственного начала. Мы никогда не бываем свидетелями собственного начала. Если бы не было пупка, предысторию субъекта пришлось бы подытожить словами «никаких следов не оставила». Если так, то как мне описывать превращение внутреннего положения во внешнее положение? Как я проясню то, что речь всегда идет о замене более малой, сравнительно более материнской формы на более крупную, сравнительно менее материнскую форму? Ведь мы никогда не сможем вспомнить и представить себе, где началось движение нашей собствен-

* В оригинале игра слов в духе Хайдеггера, при которой в этимологии ищется скрытое сообщение бытия: «Sie wohnen und gewöhnen» — «Они проживают и вырабатывают привычки».

ной жизни. И как, спрашивается, можно доказать, что речь при этом идет о бегстве от материнского — ведь в случае успеха обеспечено забвение этого бегства: достигший своей цели беглец от матери не желает больше знать о том, что он является таковым? Соответственно, и перед читателем встает аналогичная проблема восприятия: ему преподносят такую форму и такое содержание, которые вызывают у него неприятное чувство, доходящее до активного отвращения, — потому что он или она вынуждены вспоминать вещи, которые значительно предшествуют репрезентативному воспоминанию, организованному в языке. Кто же знал, что придется дойти до такой степени интимности, если пожелаешь объяснить, что означает бытие-внутри генетически и онтологически?

Г.-Ю. Х.: Понятно, для чего было необходимо столь широко задуманное исследование микросфер, — для того, чтобы оказаться в состоянии описать переход к макросферам, и для того, чтобы заложить фундамент того, что Вы хотите показать, представляя макросферы. Мне кажется, что философски можно постичь переход от малых форм к большим только тогда, когда это взаимоперекрывание и взаимопроникновение непрерывностей и прерывностей — или гомогенностей и гетерогенностей — будет понято как общий процесс переносов. Я считаю, что Вы расширили смысл понятия «перенос» далеко за те границы, в которых его обычно используют психоаналитики.

Я хотел бы поговорить о Вашем введении к тому «Глобусы» — об отрывке, в котором без труда можно узнать своего рода отклик на пример Мишеля

Фуко, который тоже начинает свою книгу «Слова и вещи» с интерпретации — с философского комментария к картине Веласкеса «Менины». Вы интерпретируете мозаику I века до нашей эры, на которой изображено несколько ученых, вероятно — знаменитые Семь мудрецов, и, судя по всему, они ведут дискуссию о модели сферы. Речь идет о произведении искусства, найденном на вилле римлянина в Торе-Аннунциата, которое выставлено сегодня в Национальном музее в Милане. Как Вы полагаете, ни один интеллеktуал просто не может не помнить изображенную там ситуацию — семь ученых перед шаром на подставке, бородатые мудрецы, испытывающие веселье, о причине которого никогда не догадаться никому из посторонних. Выводы, которые Вы делаете из Вашего толкования этой картины, простираются необыкновенно далеко. Если мы, следуя Вашим призывам, вернемся к первоисточкам европейского мышления, то войдем в символику сферы, *sphaera*, шара-глобуса Земли и шара-глобуса Небес, образа тотальности. Она — эмблема божественного сущего в Целом, «Единое как образ».

У меня напрашивается множество вопросов. Прежде всего: с чего следует начинать при реконструкции реальной истории как истории мышления? И как поставить в связь европейское и внеевропейское мышление? Можно ли еще — и если да, то с помощью каких аргументов — различать доисторические и исторические повествования? Не есть ли история всегда нечто такое, о чем мы знаем только из рассказов-повествований, и разве это не чистая конвенция — допускать, что исторические научные повествования содержат больше

истины, чем доисторически-мифические повествования?

П. С.: Что касается литературного и жанрового статуса моей затеи, то я до самого последнего момента играл с мыслью презентовать проект «Сферы» как роман. Это сулило бы то преимущество, что можно было использовать без ограничений все средства, какие только есть в иерархии дискурса, и иметь возможность употреблять все идиомы. Привилегия автора романа — не быть обязанным обосновывать свое знание. Он не должен извиняться за то, что говорит на нескольких языках. Он может предоставить слово герою романа — ученому, не оставляя, однако, за наукой последнего слова. Нечто подобное делаю и я, производя философское смешение языков. Я предоставляю слово философам и сам говорю на языках философии, не утверждая, что это — самый высокий и окончательный язык в иерархии дискурса. Наоборот, я хотел бы привести в философскую форму знания знание внефилософское, связанное скорее с поэзией и мифом. И тем не менее я не представил проект «Сферы» как роман, потому что притязаю на то, что научное знание стоящего выше дискурса стоит большего, чем повествовательная структура рассказа и время от времени вводимые эвкативные формы языка. Итак, «Сферы» в целом — несмотря на все нарративные и образные черты — затея, построенная на аргументации, и она не может отказаться от своего места на вершине иерархической пирамиды игр в поиск истины.

Г.-Ю. Х.: Что лучше выбрать: поэтическую философию или философскую поэзию? Я полагаю, что

путь, который Вы проложили, наиболее убедителен — путь поэтически модифицированной философии, потому что в общем балансе все же доминирует познавательный интерес. Мне кажется, что в Вашем проекте играет определенную роль амбиция — написать заново, под измененным углом зрения книгу «Бытие и время» Хайдеггера: на этот раз — как философию пространства. Вы хотите вернуть приоритет пространству, к которому будет приписано подчиненное ему время. Поэтому, без сомнения, правильно, что Вы выбрали философскую форму подачи материала.

П. С.: Если бы я преподнес «Сферы» как роман, то встретил бы непонимание. Книгу читали бы как литературное произведение, принадлежащее к определенной тенденции, — как пьесу в тезисах à la Сартр. Трудности с формой подачи материала возникают в любом случае — и в случае с «романом», и в случае с «философским исследованием». И в одном и в другом случае дело сводится к тому, чтобы показать, при каких условиях столь бедный тезис — «человек приходит к миру» — может превратиться в самый богатый и содержательный из всех философских тезисов. Можно, как и прежде, ориентироваться на суждение Гегеля: сила какой-либо мысли заключается в ее подробной развернутости и материализации. Это — принципиальное требование: если я излагаю с использованием аргументативных и повествовательных средств исходную идею книги — «родиться для человека — значит прийти-к-миру», то я должен представить достаточно сильными и полюс интимности, и полюс космоса — по отдельности, а затем дать широкую панораму посредствующую

щего движения между ними. Такая работа требует известного объема — как для описания полюса интимности, так и для описания полюса мира, — потому эти две книги и вышли столь толстыми. Первая часть, «Пузыри», — парафраз на тему: «Что это значит — прийти изнутри и существовать в сюрреальном пространстве парной любви». Таким образом я выражаю *condition humana* — условия существования человеческого — на их слабом полюсе, на полюсе интимности. Я обсуждаю «откуда» человеческого рождения и первое пространство, основные формы экзистенции в сферах. В противоположность этому «Глобусы» имеют своей темой «куда» — правда, это «куда» простирается только до того рубежа, до которого давались ответы в эпоху, предшествовавшую современности. На более сильном полюсе — полюсе публичности — я занимаюсь вопросами: «Что это за место, в которое забросило нас в-мире-бытие? Что нам вообще искать на этом большом полюсе? Почему нам нужно втягиваться в это большое и в это наибольшее? Почему мы, как животные, не включены от рождения в стабильную, неизменную окружающую среду — не подымая взгляда вверх, на Целое, без сознательного вникания и впутывания в более масштабные мировые тексты? Почему мы не приспособлены априори к большому полюсу? Почему соответствие жизни человека и его окружающей среды столь проблематично, почему они так плохо подходят друг к другу, почему они столь асимметричны — даже после стольких усовершенствований, предпринятых в культуре, почему <для их согласования между собой> требуется столько стараний, направленных

на разработку мировоззрения, и столько усилий в моральной сфере? Почему люди обречены на поэтическое создание <целостной картины мира> и на мышление?» На эти вопросы я ищу ответы — лучше будет сказать, я переформулирую те вопросы, в ответ на которые возникли исторически существовавшие культуры.

Таким образом, видно, что на полюсе мира как целого встают совсем иные вопросы, чем на полюсе интимности. Здесь речь идет о том, чтобы окинуть единым взглядом множественное, чтобы упорядочить массу опытов и познаний, чтобы истолковать открытость. Мир есть совокупное понятие обо всем, что дается и познается, когда человек пребывает вне своего обиталища. Если бы человек всегда оставался затворником в материнском лоне, он избежал бы познаний определенного рода — и даже избежал бы познаний вообще. И как было сказано, катастрофа выхода наружу — этот прототип познания — требует особой, собственной методы описания, потому что о ней нет никакого непосредственного воспоминания. Рождение — наиреальнейшее из всего реального — есть в то же время и самое сокрытое и недоступное. Это проделывают, но не ведают, что сотворили.

Первый конструктивизм

Г.-Ю. Х.: Вы говорили об образовании мира и упоминали о затягивающемся процессе рождения <как процессе прихода-к-миру>. Как мне представляется, тут Вы оказываетесь привязанным к той про-

блематике, которую ранние культуры обсуждали в мифах о сотворении мира. Они задали парадигму для всех последующих форм развития представлений о мире. Карл Кереньи* в «Дочери солнца» обсуждает наблюдение, что всякий рассказ о первопричине мира начинается с еще-не-бытия этого мира, но все же вынужден повествовать об этом «еще-не» так, словно что-то уже существовало. Все, что мы можем сказать о мире, существовавшем до человека, неразрывно связано с языком и с человеком, который говорит. Хотя возникновение мира изображается как нечто такое, что происходило независимо от человека, этот процесс должен быть представлен как появление мира в сознании мыслящего. Космогоническая мифологема сама есть то, о чем она повествует: она — духовное творение, она — искусство. Тут все точно так же, как с музыкальным произведением, — можно сказать, что оно так и хочет быть сыгранным и исполненным со сцены, а это предполагает, что оно возникает само собой, осуществляет само себя. Разве в свете Вашей теории прихода-к-миру как появления мира <в сознании человека> для Вас не играет главной роли мифологическое мышление?

П. С.: Если бы я избрал иной способ подачи материала, то это было бы так. Но в осуществленном проекте «Сфер» мифологические моменты имеют лишь маргинальное, промежуточное значение. В третьей части это еще более заметно. И уже в «Глобусах» все обстоит именно таким образом. Для меня

* Карл Кереньи (1897–1973) — венгерский, а впоследствии швейцарский филолог-классик, религиовед.

миф как форма повествования находится на втором и даже на третьем плане, потому что я повествую не об изначальном событии, а о первичном наглядном образе, о некоей примитивной рациональной модели, а именно — о шаре. Тут речь идет о простой математической форме, а не об архетипическом событии. Шар не рассказывает — его конструируют.

Вследствие этого упомянутая Вами проблема повествования о том, что было до начала, — проблема, с которой всегда сталкивается мифология, — в моих контекстах почти не затрагивается или остается лишь на втором плане. Математик или геометр не обязан говорить, *что* было до возникновения шара и из чего он был первоначально сделан, — он должен продемонстрировать, *как* он делается. Новая космология Платона отличается тем, что она вводит шар как вневременную форму — форму, не имеющую какого-то до-того-существовавшего, как форму, которая следует сама собой из понятия бога. Это — первосцена конструктивизма. Таким образом, полное мое безразличие к вопросу о мифе объясняется тем, что конструирование шара — это античный пролог к современному авангардизму. А всякий авангардизм — завершение истории и принципиально новое начинание. Именно это продемонстрировал Платон в «Тимее» и в «Политике». Он по-новому сконструировал государство, исходя из рациональных критериев, он по-новому спроектировал знание, исходя из теории изначальных форм и принципов. Таким образом, он достиг освобождения нового дискурса от старого рассказа-повествования — по крайней мере, в тенденции, ведь, как известно, и у Платона есть остаток мифического, который свидетельствует о том, что реальное со-

противляется тотальному его конструированию задним числом. После поворота к чистому конструированию из форм и чисел уже можно представить, как устроена вселенная в целом, не спрашивая у старух-сказительниц. Рационалистический оптимизм ранней философии проистекает из вызывающего эйфорию открытия, что можно разом задать правило конструирования всего мира в целом. Проект философии может обрести форму только тогда, когда ты осмелишься поверить в то, что способен проследить мысли бога перед актом творения, в данном случае — отследить идею формы, которой бог руководствовался, определяя устройство космоса. Если нам это удастся, то мы окажемся в состоянии сплавить наше человеческое геометрическое знание со знанием божественной геометрии и разом превратиться в как бы знатоков происходящего на той стороне — наряду с богом. С этого момента мир не только обнаруживается <в готовом виде>, но и «делается» его. Я, разумеется, признаю, что античная геометрия имела преимущественно созерцательный характер и понимала себя скорее как наблюдение вечных первоформ, чем как деятельность по конструированию: ее конструктивистский потенциал так и остался в дремлющем состоянии и был разбужен только в XVII веке. Однако уже по отношению к ранней геометрии философов верно следующее замечание: тот, кто мыслит шар, всегда выступает и участником создания шара или со-знатком *modus operandi* Творца — строителя мира.

Благодаря открытию чистых форм был осуществлен такой интеллектуальный прорыв, который никогда еще не был оценен по достоинству. Без него античная теоретическая игра под названием «фило-

софия» не утвердилась бы на тысячу лет. Еще и христианское средневековье оставалось золотым веком для космологии и теологии сфер. И сквозь все Новое время, сквозь все минувшие пятьсот* лет красной нитью проходят спекуляции о шаре и изображения шара, — оно настолько пронизано ими, что тому, кто не является знатоком глобографии, даже трудно это себе представить. Никакое описание истории идей не может представить в достаточной степени, насколько европейцы были сфероманами на протяжении последней половины тысячелетия. Для них выражения «мыслить» и «толковать шар» были почти синонимами. Еще Лейбниц видел смысл логики в том, чтобы формулировать законы мышления, «которые значимы во всех мировых шарах».

Напоминая об этих соотношениях, я занимаюсь своего рода наукой, пророчествующей о забытом. Я предрекаю философии иное прошлое, утверждая, что это — история идей в таком аспекте, который дает более адекватное представление, чем те истории философии, которые нам до сих пор доводилось читать. Все они были, как правило, сочинены с послекантианской или послегегельянской точки зрения — в состоянии абсолютного забвения всего того, что составляло суть мышления о мире у европейцев в период интенсивного развития у них метафизики. Было просто отброшено в сторону все то, о чем шла речь в классических метафизических проектах картины мира, а именно: размышления о корреляции формы и иммунитета, <то есть о том,

* Слотердаик вольно обращается с календарем, он считает Новое время не с XVII века, а со времени Великих географических открытий.

что только определенная форма обеспечивает защиту от вредных воздействий извне». Я показываю, что за призраком так называемого окончательного обоснования была скрыта озабоченность окончательной иммунизацией, забота о том, чтобы окончательно обеспечить невосприимчивость к вредным внешним влияниям; только если осознать это, можно будет со всей ответственностью оценить последствия краха классической метафизики — без язвительности и без чувства снисходительного превосходства, свойственного всезнайкам. Просто уже не понимают, что в основе классической философии всегда лежала теория защищающего и укрывающего пространства, то есть — космологическая и теологическая сферология, лучше даже сказать — сферо-иммунология. По крайней мере, вплоть до XVIII века все великие представители метафизики знали, в чем суть тезиса: «Бог есть шар, центр которого везде, а граница, его очерчивающая, — нигде». Это был взрывной тезис средневековой теософии, который будоражил умы на протяжении веков. История новейшей философии изгладила все это из памяти. Забвение шара, ей присущее, она проецирует в прошлое, на две тысячи лет назад, даже не подозревая, что последующие времена были временами настоящей одержимости идеей шара. Все прежние мыслители вплоть до Лейбница, а в известном смысле и до Гегеля были, по существу, толкователями шара (гадающими по нему о своем будущем), который называли когда «богом», а когда — «миром» и который подвигал к новым и новым интерпретациям.

Проект Всемирной Души

Г.-Ю. Х.: Сферическое, как Вы его описываете в первом томе Вашего проекта, есть нечто воздушное, нематериальное, музыкальное, энергетическое; это — некое пространство резонансов. Относится ли все это к глобусу — и к глобусам?

П. С.: Целиком и полностью относится к античному глобусу эфира в аристотелевской системе мира — однако к современному глобусу Земли применимы, конечно, иные законы. Когда мы сегодня говорим о глобусе, то подразумеваем образ Земли. У нее есть атмосфера, но сама она уже не является оберегающей. Она — непроницаемый объект и не может служить сохраняющим вместилищем для живых существ. Обособившийся от глобуса небес глобус Земли выражает нечто, совершенно противоположное тому, что когда-то выражали два глобуса вместе. Вид небесного глобуса когда-то побуждал людей становиться оптимистами — поскольку оптимизм есть мыслительная операция, которая основывается на предписании: «Прекрати представлять сферу как внешний предмет; уясни себе, что ты существуешь внутри шара, внутри оптимизма». Небо с необходимостью выступает как хранилище, куда помещено все, как вместилище для всего: и это — благая весть для тех людей, которые еще способны верить, что пребывание внутри чего-то в качестве содержимого означает «бытие-в-порядке». Люди, созерцавшие небесный шар, подвигались к пониманию того, что они существуют внутри. Небеса — это не что-то такое, куда можно попасть, как то подразумевается в христианстве, а

место, альтернативы которому просто нет. В соответствии с канонем древней сферологии, мы всегда пребываем в небесах, всегда внутри их, всегда объяты ими. Небеса и космос — синонимы. И постольку, поскольку мы — в мире, мы, в известном смысле, пребываем среди небес, в месте, где существует наилучший из возможных порядков — разве что только на самой худшей из наилучших позиций, как уже было сказано, — в центре, то есть в самом низу, где завершаются движения, ведущие к концу, и где царит смерть. Древние рассуждали о космосе и обо всем, что есть там, наверху, потому что хотели показать — здесь, внизу внутри, существует пространство, где обеспечены гарантии иммунитета для израненной, поврежденной жизни. Употребление космологических понятий всегда было психо-космо-терапевтическим ходом в игре. Это можно видеть еще при возрождении в начале Нового времени фаустовской науки магического толка. Впрочем, я убежден в том, что догма Ницше о вечном возвращении была не чем иным, как запоздалой реконструкцией античного мышления о мире. Ницше проделал анахронический эксперимент с античным интегральным приятием мира — и ему пришлось с трудом пробиться к этому результату. Античность виртуально завершилась только в 1880 году в Сильс-Марии. Ее главная идея — замкнутое кольцо вечности — была эксплицитно сформулирована лишь многие века спустя после того, как она отгорела и затухла в реальности. А ясно помыслена с таким запозданием она могла быть, вероятно, только потому, что наступила ситуация, приглашавшая к сравнению великих формул: когда поблекла

звезда спасения, стала снова видна ее противоположность — кольцо вечности.

Если мы, в противоположность этому, показываем современному человеку шар, изображающий Землю, то мы, как уже было сказано, информируем его о проигрешности пребывания здесь. Ведь *de facto* мы говорим ему нечто вроде следующего: можешь делать все, что тебе угодно, — ты будешь всегда существовать только на внешнем краю этого шара. Ты — экзистирующий, потому что ты пребываешь на периферии шара, на его поверхности, вне его. Глобус Земли говорит о том, что люди утратили существовавшую у них в Новое время привилегию бытия-внутри. Глобус Земли, следовательно, несет информацию, противоположную той, которую нес глобус небес: мы не можем уже быть внутри, мы на все времена обречены быть снаружи и на краю. Как на то указывает само понятие «экзистенция», мы — существа, вытолкнутые на поверхность, или существа, не-содержащиеся-внутри. Смерть у нас представляется двойственно: мы можем не только погрузиться обратно в матрицу Земли, как думали древние, но можем и пропасть, если какая-то сила унесет нас ввысь и нас поглотит враждебный космос. Как известно, мы, по Хайдеггеру, пребываем в Ничто «снаружи» — или, иначе, мы «вобраны» в него, «поглощены им»: налицо два словесных выражения одного и того же, потому что в современную эпоху уже и в самом деле неизвестно, вобраны мы во в-мире-бытие или, скорее, выброшены во в-мире-бытие. Речь как раз и идет о том замешательстве, которое становится понятным при взгляде на глобус Земли: тут-то и обнаруживается, что бытие-сна-

ружи <Земли> и бытие как принадлежность <к ней> — это одно и то же.

Г.-Ю. Х.: Вся проблема, мне кажется, сводится к ограниченности нашего восприятия. Нам трудно мыслить одновременное. С точки зрения космологии нет разницы между внешним и внутренним.

П. С.: По моему мнению, такой разницы нет лишь тогда, когда ты располагаешь субстанциональным понятием космоса, а мы в современную эпоху уже действительно его утратили — у нас осталась разве что метафора. Я хотел бы выдвинуть тезис, что утрата чувства космоса есть яркий отличительный признак современности — утрата как позитивного, так и негативного его восприятия: современные люди больше не чувствуют ни того изначального доверия к космосу, которое существовало в античности и подтверждается множеством примеров, ни той типичной для классической метафизики подавленности безмерным господствующим Трансцендентным, в которое невозможно проникнуть при жизни. Конечно, если бы мы еще могли определять космос так, как его понимала старая метафизика — а именно как целостность смысла и целостность тепла, как максимально возможное единство всего одушевленного, как концентрически выстроенную целокупность, имеющую явно выраженный характер обители-дома, как идеальную прародину разумных существ, — вот тогда можно было бы расценивать как признак маловерия жалобы на выставленность вовне, на пребывание снаружи. Тогда перед человеком — куда бы он ни направился — открывался только все более широкий и все более высокий горизонт бытия-внутри. Но с таким пониманием

космоса мы покончили в современную эпоху. Сейчас нам пришлось оказаться лицом к лицу с плохими известиями от современной астрофизики. Она просвещает нас, говоря, что космос — это самое ужасное из всего, что только можно себе представить. Космос — это абсолютный не-контейнер, абсолютное не-хранилище и не-убежище. Он никогда не может рассматриваться как место для жизни, по крайней мере, не будет таким в ближайшие тысячелетия; он представляет для нас сущий ад — ад пустоты, ад холода, ад жары, враждебные жизни стихии *par excellence*; вакуум, еще более глубокий, чем все вакуумы, которые мы только могли себе представить на Земле, всегда более горячий или более холодный, чем это надо для жизни; агрессивное неприятие человека. Я порой только удивляюсь нашей радости, которую мы испытываем в этой неозотерической сцене, а того больше удивляюсь физикам новых времен: как у них легко выходит — не принимать в расчет всего этого и продолжать разговоры о космическом *coming home*. Мы можем построить на высоте пары сотен километров космическую станцию, и при этом уже возникнет сильное впечатление, что нам приходится действовать в среде антимира: туда приходится поднимать все, что необходимо человеку, включая воздух, нужный для дыхания. Составляя такую программу, чтобы астронавты были постоянно заняты, их отвлекают от мысли, что они задохнутся в случае малейшей поломки. Несмотря на все это, жизнь в капсуле указывает нам направление, в котором все будет развиваться в будущем. Третье тысячелетие, на мой взгляд, будет эпохой техники, обеспечивающей дыхание,

и интегральной техники производства сохраняющих контейнеров. Космическая станция — это ключевая метафора, выражающая суть социальной архитектуры грядущей мировой эпохи.

Г.-Ю. Х.: Не могли бы Вы более подробно определить соотношение Внутреннего, Внешнего и Техники в Вашей теории современности?

П. С.: Самое важное, что в проекте «Сфер» я начинаю с крайней позиции Внешнего. Некоторые мои критики из того факта, что в первом томе я занимался диадами и симбиозами, то есть, если можно так выразиться, бахофеновским* пространством, сделали вывод, что, описывая все в целом, я буду упражняться в регрессии. Некоторые высмеивали меня после «Пузырей», называя Жаком Кусто, погружающимся в сладкую фруктовую водичку. Другие усмотрели в моих писаниях скрытое проявление мужских фантазий. Одна пикирующая дама обвинила меня в философской порнографии. Удивительно, как все быстро во всем разобрались! Было бы лучше для них обратить внимание на используемый метод. Я основываю свою теорию образования пространства в нынешние времена на том наблюдении, что в процессе развития цивилизации Внутреннее подменяется Внешним. Иначе говоря, сущность социотехники сводится к тому, чтобы распространить материнское на нематеринскую среду, выдавая нематеринское за материнское. Суть современности заключается в том, что мы подменяем материн-

* Якоб Бахофен (1815–1887) — швейцарский ученый, этнограф, юрист, антиковед; внес крупный вклад в теорию социальной эволюции, науки о родстве, семье.

ское — в любом смысле этого слова — с помощью техники. Такова общая тенденция — подмена материнского искусственным. Матери, в чреве которых бережно сохраняется плод, заменяются искусственными системами, призванными сохранять и оберегать человека. Чтобы понять это, нужно вспомнить о том, что люди — избалованные существа, которые притязают на особо приспособленную к удовлетворению их потребностей окружающую среду, на биологическую опеку их другими и на эффективную биологическую и социальную структуру, обеспечивающую им иммунитет, защиту от вредоносных влияний. Мы организованы так, что можем существовать, собственно, только в балующих нас системах, — и все же совершенно очевидно, что средств для того, чтобы нас баловать и нежить, очень и очень мало. И материнское — это тоже очень ограниченный ресурс, ему постоянно угрожают чрезмерные требования, нетерпение, возмущение по поводу каких-то недостатков. Даже там, где материнское выглядит как само изобилие, оно тоже всегда движется по краю пропасти, балансирует на грани. К тому же страшная тайна всех культур состоит в том, что почти все детоубийства осуществлялись матерями. Отсюда этот антропологически глубоко укорененный интерес — заменить первичное хранилище-убежище вторичными, заменить мать на эрзац-мать, заменить <заботящихся> личностей на богов, на машины и на системы солидарности, обеспечивающие коллективную поддержку сообщества. Лучше всего это будет понятно, если принять следующую радикальную религиозно-философскую гипотезу. Светила высоких культур су-

ществуют вокруг психологической черной дыры, обладающей чудовищным притяжением: эта черная дыра — нежеланное, оставленное без помощи, брошенное дитя, которое выжило. Вот к кому адресуются религия спасения и все ее современные продолжатели — адепты философий спасения и примирения, а также представители спасающей психотерапии. Я даже решился бы на утверждение, что так называемый проект модерна в его психодинамической части движет потребность освободиться от недостатка материнской опеки, защиты и заботы. Бог религий спасения был первым из вторичных прибежищ, опекающих и защищающих начал. Это дает глубочайшее оправдание монотеизма — вместе с указанием на то, что он тоже может быть чем-то заменен. Современность начинается с открытия, что можно заменить и бога. Впрочем, обобщенный концепт защищающей среды был разработан впервые Дитером Классенсом*. Общую теорию, трактующую о том, что чем заменяется, еще предстоит создать. Чтобы понять, что происходит с историей современных людей и ее техническим обустройством, нужно пройти через своего рода тепловую смерть** — от холода. Нужно совсем уж со стороны посмотреть

* Дитер Классенс (1921–1997) — немецкий социолог и антрополог, предложил системный подход в культурной антропологии.

** Рассуждения о так называемой тепловой смерти Вселенной — о том, что будет, когда закончится тепловая энергия светил, — были очень популярны среди физиков XIX в. В данном случае Слотердаjk использует это известное выражение в ином смысле — от холода умрет не Вселенная, а человек, чтобы глазами хладного существа смотреть на мир.

на внутренний мир, мертвыми глазами — или шизо- глазами — это продемонстрировали Делёз и Гваттари в некоторых местах книги «Капитализм и шизофрения». Многие критики даже и представить себе не могут ничего подобного; им весьма комфортно и уютно в их критическом умонастроении — эти критики чувствуют себя, словно прибывший на летний сезон турист, находящийся на полном пансионе. Из этого следует, что критическое сознание никогда не надумает поставить вопрос, что́ есть техника и какие задачи она решает*. Я исповедую принцип холодности — или, если угодно, с самого начала встаю на точку зрения полной отстраненности и неучастия. Нужно в методическом плане начинать с меланхолии, с отстраненного наблюдения и с преодоленной привязанности к жизни.

Культуролог — это доктор Странность: он живет среди своих ближних и лишь формально принадлежит к жизненному миру, потому что он видит иллюзорное сообщество по имени «культура» тоже извне. Он наделен тем, что некоторые американские теоретики называют «темным даром вампира» (*the Dark Gift of the vampyre*). Он колеблется, словно маятник, между живой жизнью и изготовлением машин.

Наша история может быть рассказана только тогда, когда мы всерьез покончим с наивностью относительно матерей, Церквей и космосов и узна-

* Под критически настроенными мыслителями Слотердаjk подразумевает представителей Критической Теории — современных продолжателей линии Франкфуртской школы.

ем действительное положение вещей. Как люди современные, мы уже не можем прямо использовать те преимущества, которые предлагал своим клиентам проект Всемирной Души. Если бы мы еще могли, подобно Фалесу, говорить, что все полно богов; если бы мы могли, вместе с Платоном, определять космос как большое живое существо, которое проникнуто одной-единственной пульсирующей смысловой аурой; если бы мы могли мыслить мир как максимально возможное по масштабам единство всего, что наделено душой; если бы мы могли и далее идеализировать природу как добрую мать, то и дальше стояли бы на почве классической метафизики и ее религиозных отпрысков в Новое время. Любое мировоззрение, которому еще удается видеть одушевленное простирающимся до самого края сущего, — это классическая метафизика или ее производные. Это верно в первую очередь применительно к неохоллистам и другим посвященным, это верно применительно к иным последователям новых мессий, которых согревает их собственная щедрость.

Я, напротив, вынужден — вместе с авангардом теории и с авангардом разочарования нашего века — исходить из констатации того факта, что проект Всемирной Души потерпел крах, и мы должны только радоваться, если нам удастся впредь сохранить хотя бы много меньшие островки душевности и одушевленности. Нам только нужно лучше понять, что зоны, в которых способны обитать люди, — это всего лишь островки, причем сконструированные искусственно, и, поняв это, мы сразу станем интеллигентнее распоряжаться скудными ресурсами смысла,

симпатии, инициативы и атмосферы. Люди могут чудовищно простудиться от холода современного мира, они могут заболеть неизлечимым онтологическим катаром; они набираются опыта одиночества и бессмысленного существования, от которых у них зачастую нет средств в их домашней аптечке. Если постичь это, мы будем гораздо заботливее и осторожнее относиться к очень уязвимой кислородной камере, которая именуется «культура» и в которой мы существуем, а с другой стороны, мы будем понимать ее гораздо технологичнее. Это — остросовременная исходная ситуация, с которой я начинаю свои исследования. Тот, кто не желает выходить в мышлении за пределы иллюзии жизненного мира; тот, кто не ставит никаких вопросов о технике; тот, кто не участвует в анализе вопросов вроде такого: «Возможно ли наполненное мотивациями пространство?» — тот, на мой взгляд, только пассажир, только потребитель, но отнюдь не теоретик культуры. К несчастью, к числу таких пассажиров принадлежит множество профессоров философии и философов морали.

Итак, я исхожу из широко понимаемой терапевтической заботы. Я отстаиваю следующую мысль: если философ хочет продолжать свое существование в качестве врача культуры — в соответствии с тем определением, которое дал ему Ницше, — то ему придется участвовать в обсуждении вопроса о пространстве, пригодном для обитания человека; он должен стать иммунологом культуры и заниматься вопросом, как устроен меняющийся дом человека и какой в нем поддерживается климат. Он займется дестабилизированными чувствами общности у

людей, которые пережили модернизацию и выжили, а теперь задаются вопросом, что же будет с ними дальше? Исходя из такого подхода — из понимания философии как врачевания культуры — и следует воспринимать «Сферы». Поэтому в первом томе я делал сильный акцент на том, что сейчас требуется философски радикализировать то наивное, боевое и мобилизирующее понятие, которое употребляли «старые левые», — понятие «солидарность», — и подвести под него теоретическую базу. История этого понятия была полна приключений: она началась с французского права, где оно означало взаимоподдержку членов какой-либо компании — «общества с солидарной ответственностью»; затем его использовали сен-симонизм и ранний социализм, и наконец оно перешло к сегодняшним учреждениям социального страхования. Сегодня появляется призрак солидарности с чужаками и происходит провоцирование солидарности между непохожими: вот и еще одна дополнительная причина заново продумать те основы, которые дают людям возможность зависеть друг от друга и поддерживать друг друга в совместном ценностном пространстве и в пространстве совместного восприятия.

Впрочем, я присваиваю титул «врачеватель культуры» уже Платону и утверждаю, что он был главным иммунологом метафизической эпохи мира. Он учил, что сама Вселенная, сам космос — это иммунная форма, то есть форма, защищающая от вредных внешних воздействий. Вероятно, именно поэтому учения древних мудрецов зачастую так привлекательны и сегодня: в них, в какой-то мере, говорится о космической солидарности и небезраз-

личии друг к другу, которые проявляют звезды, животные, растения, камни и люди. То же самое относится и к классической теологии, которая есть не что иное, как учение об основах солидарности между богом и душой — и о формах проявления ее в общении между ними. На этом фоне встает вопрос: как мы еще сможем обеспечить себе иммунитет, если уже не располагаем такой сильной защитной формой солидарности, какой была та, которая именовалась Космосом Платона, или та, которая называется у христиан Богом?

Г.-Ю. Х.: Как философский терапевт или как главный врач (Вы только что проявили себя в данном качестве) Вы, вероятно, сможете по-своему побудить психоанализ к переориентации. Я вспоминаю фрейдовское различие понятий «отбрасывание» (*Verwerfung*) и «вытеснение» (*Verdrängung*). Вытеснение — это нечто такое, что еще относится к системе символов и скрыто присутствует в ней, тогда как отбрасывание приводит к выпадению из доступных систем символов. То чувство холода, которое Вы диагностировали, находит свое выражение в психозе, который, как известно, считается действительно неизлечимым. Тут Вы затронули центральный факт или центральное противоречие современной культуры: то, что мы, с одной стороны, пребываем во власти таких основных чувственных состояний, которые сильно сужают горизонт, — в состояниях страха, заботы, в стремлении достичь внутренней стабильности, — а с другой стороны, чувствуем сильное желание развить планетарное, или универсальное сознание, то есть усиленно стремимся к переформатированию и обретению более

крупного формата. Мы живем в условиях, где складывается параллелограмм сил — результирующая образуется оборонительным и наступательным векторами, стремлением обороняться и стремлением наступать. Регрессии-отступления — неременная составляющая происходящего; я даже полагаю, что никакой переход к более крупному формату невозможен без предварительной регрессии.

В «Сферах II» Вы пишете: «В знаке, который представляет собой геометрически завершенную круглую форму и который мы по сей день называем, вслед за греками, но все же чаще вслед за римлянами, глобусом, обретает развернутую форму и исчерпывает себя на шумевшая и замысловатая затея европейского разума — объять весь мир в целом». Здесь я хотел бы задать вопрос о том, насколько она исчерпала себя: остался ли после этой затеи со сферой еще какой-то потенциал для развития — или мы определенно переживаем конец устаревшего образа мысли?

П. С.: Когда я говорю о том, что затея себя исчерпала, то это относится к чересчур большим натяжкам геометрического идеализма классической метафизики, то есть я имею в виду те сверхупрощения, которые это мышление воплотило в идеально круглых структурах. Еще во времена коперниковского переворота тормозящее влияние оказывал предрассудок, согласно которому на небесах существует только круглое. Коперник не отважился покуситься на платоновскую догму о кругах, из-за чего не смог правильно рассчитать орбиты планет. Это выпало на долю Кеплера — затронуть самое священное в староевропейской религии кру-

гов: он вовлек в рассмотрение метафизически разочаровывающую, но космологически корректную форму эллипсов, когда представил себе теоретически орбиты планет, — и эта идея позднее нашла эмпирическое подтверждение. Выражение «затея себя исчерпала» призвано означать в данном случае, что мы были обречены отказаться от воображаемой иммунной системы геометрических упрощений. Время морфологического идеализма прошло. Нам придется развивать иные геометрии, которые соответствуют более современному, более эффективному и менее иллюзорному дизайну иммунитета. Нам придется как-то осваиваться в негладком и некруглом. Таково требование постидеалистической позиции.

Я дал себе труд вновь вызвать из забвения эту абсолютно утерянную для нас мировую эпоху метафизики шаров, потому что хотел несколько лучше, чем это делается обычно, представить ситуацию, сложившуюся после нее. Том «Глобусы» имеет подготовительный характер: самое главное и решающее предназначено для третьего тома. То, что в «Сферах II» я описываю материал любовно, вовсе не следует понимать так, что я испытываю потребность восстановить все это сегодня, — ведь для меня нет никаких сомнений в том, что в старой метафизике уже нет ничего такого, что нужно было бы преодолевать как острое искушение; я также не рассматриваю ее как опасную заразу. Я подозреваю, что те, кто все еще находится на тропе войны с классикой и смотрит на нее через деконструктивистский прицел, просто не понимают сложившегося положения. Они бьются с противником, который уже не защищается. Я предполагаю, что они не позволяют ему

спокойно умереть потому, что нуждаются в спекулятивной противоположности для своей рефлексии, — здесь всего лишь идет борьба постметафизического нарциссизма с нарциссизмом метафизическим. Истина — в том, что классическая метафизика стала для нас полностью недостижимой — как логически, так и психологически, уже не говоря о степени нашей компетентности в ней, так что мы должны вести себя с ней так же, как с мертвой Белоснежкой. Пусть она выглядит в своем стеклянном гробу так мило и прекрасно, будто просто спит, — тем лучше. Покой мертвых лучше не тревожить. Задача — вспомнить, в чем заключался ее шарм и в чем состояли ее ужасы, какие достижения она принесла в свою эпоху и чем мы заменили эти достижения. В этом — увлекательность смены терминологии в постметафизической ситуации.

Я использовал применительно к метафизической, равно как и к постметафизической, системе мысли общий метаязык, позаимствованный из иммунологии. Я стал толковать понятие иммунитета настолько широко, что появилась возможность обсуждать с его помощью как технические, так и юридические, терапевтические, медицинские и биологические системы жизнеобеспечения. К ним непосредственно примыкают обеспечивающие иммунитет семантические конструкции, воображаемые конструкции и поэтические собирательные конструкции*.

* Здесь используется игра слов: поэт — это сочинитель, то есть сочинитель (ср. «сочинять» и «починять»), соединитель разрозненного, составляющий мифы из слов, а из отдельных людей — единые народы.

Биоиммунитет, техноиммунитет, равно как и политические, правовые и религиозные достижения, нацеленные на получение иммунитета, были подведены под общие понятия и подвергнуты общему функциональному анализу. При этом известные, казалось бы, проблемы видятся в новом свете — и это увлекательно. Приходится снова и снова ставить следующие вопросы: как жизнь организует свою непрерывность? с помощью каких бастионов, каких боевых машин она побеждает угрозы, нацеленные на ее сокращение? как системы жизни осуществляют самовоспроизводство? как они обеспечивают себе будущее? Философия сближается здесь с теорией систем — и прежде всего под метабиологическим знаком.

Г.-Ю. Х.: Ваш замысел, следовательно, состоит в том, чтобы развить новую форму мышления, которую можно было бы назвать междисциплинарной и мультидисциплинарной. Ведь речь идет не только о диалоге между двумя науками, а о подлинно мультидисциплинарном мышлении — ином, чем мышление традиционной науки, которое редуцирует явления, нейтрализует восприятие, сильно упрощает все сложности и, как правило, игнорирует результаты, полученные соседними дисциплинами. Вы, напротив, вырабатываете иной образ мышления: можно назвать его синтетическим, этнопоэтическим — собирающим этносы, топопоэтическим — конструирующим топосы.

Нам следует, пожалуй, включить в наши размышления и современную физику, чтобы лучше увидеть то, что Вы описываете как отношения одушевления (*Beseelungsverhältnisse*), в особенности — резонанс

между микросферическим и макросферическим. Современная физика — главным образом в тотализирующих и спекулятивных своих ответвлениях — ориентирована, если сказать кратко, на идею, что универсуму, макрокосмосу присуща способность творить и что мы, следовательно, живем в творческом универсуме. Стало быть, получается, что отношения одушевления представляют собой отношения, которые разворачиваются между макро- и микрокосмическими структурами и циклами, между космическими универсалиями и индивидуальными формами сознания, между архетипами и субъективными проектами жизненного мира. Как Вы описали бы специфику отношения Вашего мышления к современной физике?

П. С.: Прежде всего я описал бы свое отношение к современной физике как сдержанное. У меня есть предположение, что современные физики в большинстве своем придерживаются тривиального представления о пространстве. Конечно, я не могу не признать, что математики после Римана* предложили много очень и очень интересного из области трансклассических концепций пространства, но складывается впечатление, что даже экспертам проникнуться этими идеями ничуть не легче, чем простым смертным, которым никак не удается выйти за пределы трехмерности пространства и абстрактно-гомогенного места в пространстве. Специфическое отличие философско-антропотехнической теории пространства от физикалистской

* Ханс Рیمان (1899–1992) — немецкий классический археолог, занимался концепциями пространства.

начинается там, где я даю определение самопорождающегося хранилища, то есть сюрреальной формы пространства, в которой несколько Я образуют в соединении друг с другом нечто, что я называю сферой, а именно пространство психического резонанса, которое в то же время есть микроклимат его обитателей и оранжерея-теплица. Моя теорема, следовательно, имеет скорее антропологическо-технические, чем физикалистские основания. Я говорю, что люди есть существа, которым приходится самим производить оранжерею, в которой они могут существовать. Мы биологически, неврологически и в культурном отношении — порождения парникового эффекта, причем — с самых первоначальных процессов очеловечивания. Где только ни собираются вместе люди, возникает тепличная атмосфера жестов и поз, знаков, амбиций, а также тепличная атмосфера секса, потому что эротика, которая отличает человека как вид — это феномен, который в ходе эволюции был поднят на необычайную высоту благодаря той изнеженности, которая внутренне присуща некоторым группам людей.

Ретроспективный обзор политической сферологии империй

Г.-Ю. Х.: Макс Бенс, почти забытый сегодня мыслитель, творчество которого существует на границе философии, семиотики, математики и литературы, призывается Вами на роль свидетеля, способного описать современную философскую проблематику пространства. Во введении к «Глобусам» Вы цити-

руете его патетический тезис: «Вечная тоска души всегда находит выход в пространство». Эти слова Бенса имеют для второго тома проекта «Сфер» столь же программное значение, сколь некоторые тезисы Башляра — для первого тома.

У меня упорно возникает два вопроса: не боитесь ли Вы касаться каких-то тем, при обсуждении которых упоминаются теории «большого пространства», — ведь еще в первой половине XX века существовали вызвавшие множество политических осложнений и даже губительные идеологии, рассуждающие о его завоевании? Или же именно сейчас важно противопоставлять превратившейся в реакционное клише фразе о недостатке жизненного пространства прогрессивные фантазии о субъективном жиненном мире?

П. С.: Меня ничуть не заботят на данный момент политические идеологии большого пространства. Время империй, которые определялись величиной территории, минуло — геополитическое мышление идет сегодня иными путями, чем во времена блаженной памяти Хаусхофера*. С тех пор успела возникнуть «гео»-политика воздушного пространства и баллистического пространства, а их перекрыла, в свою очередь, «гео»-политика инфосферы. На острие сегодняшних теорий пространства мы находим концепт виртуальности — нечто такое, что не имеет уже почти ничего общего с объектными представлениями об имперском контроле пространства — будь то на суше или на море. И вероятно,

* Карл Хаусхофер (1869–1946) — немецкий географ и социолог, основоположник германской школы геополитики.

потому, что все обстоит именно таким образом, сегодня можно без всякой спешки провести реконструкцию того, как традиционно производилось пространство в государствах и империях, — и при этом не быть вынужденным на каждой второй странице заверять, что это проделывается исключительно в культурологических и философских интересах и не служит никаким неоимпериалистическим устремлениям. Однако тому, кто хочет получить лишнее подтверждение этого, мы такое заверение спокойно дадим. Интерес к большому и крупноформатному сегодня определяется не желанием правителей держав средних масштабов увеличить их в размерах, а стремлением участников планетарной ситуации сориентироваться в ней.

«Глобусы», правда, отнюдь не представляют собой образчика того, что в последние двадцать пять лет называлось Критической Теорией, направленной на выяснение, как метафизика мыслила большие пространства и как она вынуждена была мыслить их сообразно своему *modus operandi*. Как показала моя реконструкция, империи — это образования, которые были спроектированы под влиянием фантазии, что управляющая середина-центр способна беспрепятственно пронизывать, пронизать пространство. Я называю это пространством радиократии, пространством лучевой власти — его центр регулярно описывали как Солнце. В то же время в нем существовала непреодолимая центробежная сила, своего рода покатость от центра к периферии. Вилем Флюссер* в своей «Коммуникологии» доказал

* Вилем Флюссер (1920–1991) — немецкий философ чешского происхождения.

существование таких структур — в «дискурсах амфитеатра», как он их называет. Они стары, как древние империи. В истории символов власти, испускавших лучи — от солнечных рук фараона Эхнатона и до знаков власти Людовика XIV, — везде просматриваются короли-солнца, которые вершат свои дела, пытаясь пронизывать подвластные им пространства в модусе радиократической, лучекратической коммуникации — так, как Солнце пронизывает лучами пространство своего мира. Радиократия — это представление об осуществлении власти посредством испускания лучей. Впрочем, еще в Новое время деятели искусства порой представляли свое влияние на общественность в таких же образах. Сохранилось письмо Бетховена к эрцгерцогу Рудольфу фон Габсбургу, в котором он утверждает, что выше всего на земле — приблизиться к божеству и распространять «оттуда лучи божества среди рода человеческого». Представляется, что такое правление посредством испускания лучей описывает некий общий опыт, который имели и правители, и деятели Церкви, и гении. С помощью концепции радиократии можно хорошо объяснить, почему так часто возникает параллелизм между имперскими устремлениями властителей и политическими космологиями и почему мыслители в Азии и Европе на протяжении последних двух с половиной тысячелетий склонялись к таким формам метафизики.

Г.-Ю. Х.: Для того чтобы охарактеризовать Ваш подход, нужно упомянуть, что он продолжает линию, проведенную Освальдом Шпенглером, — и Вы проводите эту линию все дальше и дальше — к мышлению истории образов и далее, к мышлению

истории порядков — как это проявляется, скажем, у Фуко, — линию, которая выводит к полиморфному, открытому во все стороны мышлению образного и изменчивого. Я смотрю еще и с другой точки зрения: Вы попытались оживить опыт того изумления и страха, которые человек ранних времен испытывал перед открытым пространством. Можно ли сегодня представить себе и философски постичь этот первоначальный опыт переживаний, а также то, как он обуздывается ритуально и экстатически? Какую помощь при этом может оказать философия?

П. С.: В какой-то момент мне стал близок Шпенглер с его размышлениями о философии пространства. Под влиянием Лео Фробениуса, предложившего различать народы, которые любят простор, и народы, которые боятся простора, он сделал попытку определять культуры в зависимости от модуса их пространствообразования — в зависимости от того, как они мыслят себе пространство. При этом его взгляду открылось нечто такое, что можно было бы в какой-то степени назвать прививкой определенной культурной души, — и в этом своего рода провокация, а также шок, сопровождающий инициацию. На этот раз я оставляю в стороне то, что эти пресловутые культурные души — довольно нечетко определенные единства и, начиная с них, в эпоху зарождения единого всемирного общества далеко не уйдешь. Шпенглер говорит в данной связи совершенно как ницшеанец, причем следует знать, что Ницше в свои лучшие моменты выступает как иммунолог, как врачеватель культуры, который знает, что культуры и их носители — люди — это существ-

ва, получившие прививку чудовищно-небывалого и в ответ на нее давшие различные иммунные реакции — в зависимости от различных культурных темпераментов. Именно в этом смысле и нужно понимать тезис Шпенглера о том, что существовало, собственно говоря, только восемь высших культур. Только в этом небольшом числе случаев происходят характерные для высокоразвитых культур творческие иммунные реакции, каждая из которых в отдельности уникальна — настолько, что ее невозможно спутать с другими. Сообразно этому, восемь высших культур надо считать развитиями локальных иммунных реакций, каждая из которых, как известно, должна длиться тысячу лет или происходить на протяжении жизни сорока поколений. Ботанические метафоры Шпенглера не должны вводить в заблуждение. Его культуры — не столько растения высшего порядка, за которые он их выдает, сколько процессы, которыми целый ряд поколений творчески дает свой ответ на полученную прививку, и они обретают все большую и большую невосприимчивость, все большую иммунизацию — вплоть до закоснения и застывания в полной неизменности. Единственное, что при этом как-то напоминает жизнь растений, — то обстоятельство, что поначалу каждая из высших культур выступает в неразрывной связи с уникальным ландшафтом.

Основная идея морфологии особенно впечатляюще проводится в тех двух культурах, которые в списке Шпенглера представлены как проблемные по природе. Шпенглер достигает своей вершины — и с этим соглашаются даже его скептически настроенные читатели, — когда он говорит о фаустовской и

арабской культурах. Это — как бы два неизлечимых и опасных случая среди высших культур или, иначе сказать, те два случая, в которых в ответ на прививку чудовищно-небывалым не произошло успешной реакции выработки иммунитета — все вылилось в сверхреакции. Так и возникли эти совершенно надуманные, завораживающе патологические феномены, именуемые «Европа» и «Аравия». Арабская культура остается проблематичной прежде всего потому, что она никогда не формировала своего собственного тела, никогда не могла убедительно территориировать себя и потому была возможна только как высокая история призраков, — Шпенглер чаще всего называет это псевдоморфозом. Не будем забывать, что, по его мнению, христианство в его первом цикле представляет собой лишь метастазу парящей над народами арабской души.

Второй проблемный случай — это фаустовская культура, которую так много обсуждали ранее; в цивилизаторскую позднюю ее стадию европейцы, по схеме Шпенглера, вступили в конце XIX века. Ее беспокойный экспансивный характер проистекает от прививки понятием бесконечного и представляет собой, в известной мере, неудавшуюся иммунную реакцию, которая должна была обеспечить невосприимчивость к шоку от открытого пространства: неудача эта привела к постоянной избыточной сверхреакции, к постоянному превышению пределов и перманентному нарушению границ. Согласно этому представлению, северо-западные европейцы — представляющие собой полнейшую противоположность грекам, которые любили блюсти границы, — должны быть по глубинной структу-

ре психики своей помешанными на бесконечности психопатами, причем не в какой-то неглубокой оборонительной форме, а в форме наступательной, заставляющей устремляться все дальше и дальше. У них развивается инфинитистски*-садистский синдром, который в буржуазные времена получил название фаустовского. Во всем этом, наверное, есть несколько наблюдений, к которым следует относиться серьезно. Ведь это правда, что в европейской культуре — вкупе с ее продолжением в культуре американской — налицо проблема инфинитизма, своего рода постоянная реакция неприятия конечности и принципиальная злость, которую вызывает стремление установить границы и пределы. Пожалуй, и современное мышление тоже не прочь определить границы и сопротивляться их нарушению. Не случайно одна из книг, особенно на шумевших во второй половине XX века, была названа «Пределы роста» («Limits to Growth»)**. Это название смутило многих — и продолжает смущать до сих пор, хотя бесчисленные комментаторы и пытались доказать, что чего-то такого, как пределы роста, в нашем всемирном проекте вообще быть не может. Книга эта затрагивает весьма обширную проблему. Философский ее аспект проявляется в споре Хайдеггера с Гегелем; политический ее аспект оборачивает-

* Инфинитизм — тяга к бесконечности.

** «Пределы роста» — первый доклад Денниса Медоуза Римскому клубу (международной общественной организации, созданной в апреле 1968 г., объединяющей представителей мировой политической, финансовой, культурной и научной элиты).

ся спором экологов, которые являются политическими сторонниками конечности, — с неолибералами и социалистами, которые в данном вопросе выступают сообщниками — как политические сторонники бесконечности. Впрочем, острая социал-демократизация планеты объясняется как раз тем, что социал-демократия — это инфинитизм перераспределения, непрерывное бесконечное перераспределение. Инфинитизм перераспределения неотделим от инфинитизма капиталистического производства. Как видим, о вещах подобного рода можно говорить вполне адекватно, опираясь на историю понятия «бесконечность», отвечающую всем требованиям к истории дискурса и истории культуры.

Как уже было сказано, Шпенглер — при всех оговорках и ограничениях, которые необходимы применительно к его учению, — стал моим спарринг-партнером и тренером в области философии пространства. Он вместе с Фробениусом ввел различие, которое просто обязан провести «врачеватель культуры», если он всерьез относится к своей задаче: он выделил культуры скорее «здоровые» и культуры скорее «нездоровые». Из сказанного ясно, что высшие культуры *per se* оказываются скорее процессами недужными. Нам давно известно, сколь сомнительны такого рода концепты. При соединении медицинских, политических и культурных дискурсов могут происходить короткие замыкания, которые уже принесли слишком много неприятностей. Но нельзя обходить стороной неудобные вопросы лишь потому, что прежние способы их рассмотрения были слишком грубы и непродуктивны.

Сегодняшние экуменическая и экологическая ситуации вновь возвращают в сознание вопросы нормативной ориентации, <вопросы этические>. Тот, кто ратует за открытость и максимально широкое общение между культурами и между индивидами, должен принимать во внимание, что существует реальная взаимосвязь дружбы с пространством и дружбы с чужаками и столь же прямая связь существует между феноменами враждебности к пространству и враждебности к чужакам. Из этого можно сделать необычайно важные в этическом плане выводы. Из учения Шпенглера нужно извлекать все больше — и прислушиваться к нему как к знатоку первичных пространств.

Г.-Ю. Х.: Продолжим наш разговор об источниках, из которых Вы черпали, проводя свои исследования в области философии пространства, и о тех доказательствах своей правоты, которые Вы приводите. Я имею в виду в первую очередь уже упоминавшуюся нами мозаичную картину дохристианских времен, а также все эти статуи, картины, наброски, рисунки, монеты, все эти светские и культовые предметы, на которые Вы ссылаетесь, — в доказательство того, что человек ведет себя как животное, создающее большие шары, и обитает в больших шарах, — и должен пониматься в соответствии с этим.

Интерпретация мозаики из Торре-Аннунциата у Вас играет роль — если выразиться языком структурализма — референтного мифа, можно сказать, референтной философии. Но именно Ваше толкование этой картины заставляет сказать, что оно меня не совсем убедило. Я задаюсь вопросом: мож-

но ли действительно воспринимать *tel quell* эту сцену, которая изображена, — эту идиллию с семьёю мудрецами, которые дискутируют о сфере? Я вспоминаю Иоганна Якоба Бахофена, который приво-дил множество археологических находок — предме-тов древнего искусства, — в доказательство своего тезиса о том, что изначально существовало обще-ство матриархата. Но позднее Жорж Деверё* отве-тил на это с точки зрения психоанализа: на самом деле все обстояло прямо противоположным обра-зом. Если какая-то культура избирает формы искус-ства, в которой женщине отводится столь видная роль, то это может быть только культура патриар-хального общества. В обществе матриархальном такие изображения женщин были бы простым удвоением существующих отношений и тем самым были бы бессмысленны с точки зрения экономии выразительных средств. Ведь искусство — так же, как психоаналитически толкуемый сон или гре-за — вовсе не удваивает наличествующее, оно иска-жает его, смещает угол зрения, продуцирует анти-мир, придает противоположное значение. Не надо ли учитывать эту компенсаторную динамику, когда Вы толкуете мозаичную картину?

П. С.: В принципе — надо, но, я полагаю, не в данном конкретном случае. По той причине, что тогда, когда возникло это произведение, греки — равно как и римляне — уже перешагнули порог,

* Жорж Деверё (1908–1985) — американско-французский этно-лог и психоаналитик, один из пионеров этнопсихоанали-за и этнопсихиатрии.

отделяющий компенсаторное изображение от программного. Точно так же как существуют сны, которые не поддаются никакой интерпретации или абсолютно не нуждаются в ней, поскольку говорят сами за себя, существуют и произведения искусства или образные программы, которые совершенно не касаются психоаналитика. Позвольте мне напомнить, что мозаика с изображением философов дошла до нас в двух римских версиях, относящихся к I веку до Р. Х., и у них наверняка существовал более ранний греческий оригинал, с которого они были скопированы. Причем оригинал тоже был относительно недавней работой. Применительно к произведениям очень древним — равно как и применительно к более поздним произведениям христианского и буржуазного времени — я бы всерьез принимал предостережение Деверё, что исследованию динамики выражения следует придавать большее значение, чем анализу содержания, — и начинать надо именно с нее. Однако наша мозаика относится к тем временам, когда изображение назидательный идиллий <вроде изображения семи мудрецов перед шаром> вовсе не предполагает, что происходит какая-то бессознательная цензура, заставляющая что-то скрывать, или что возникает какое-то искажение смысла, обусловленное динамичностью выражения, — такое изображение всего лишь конвенционально, оно выражает лишь общепринятое, а потому поверхностно — в самом прямом смысле, кстати. Идиллия как форма предполагает определенные иконологические достижения — среди прочих, то, что картину можно выстраи-

вать без остатка риторически, <то есть по принятым строгим правилам, без вдохновения и спонтанных импровизаций>. Это означает, что картина выражает только то, что она выражает, и она не выражает того, чего она не выражает. Когда мы имеем дело с более древними мифами, нам и в самом деле зачастую приходится считаться с инверсиями <искажающими смысл>, и с дополнительными значениями <в подтексте>, что соответствует психоаналитическому учению о защитном выражении, по существу своему утрированном. Когда же перед нами образы, принятые по <негласному> соглашению всеми членами общества, нужно, напротив, полагать, что художники абсолютно ясно сознают, что творят. Смысл идиллии как жанра состоит именно в том, что она демонстрирует картины, гораздо более прекрасные и более формальные, чем жизнь. Она в какой-то мере представляет собой первое концептуальное искусство <создаваемое в соответствии с хорошо продуманной программой>. Ни у кого не может возникать в связи с ним каких-либо иллюзий. Именно потому идиллия ничего не подвергает вытеснению, она просто оставляет нежелательное в стороне. Интерпретировать здесь нечего. В таких произведениях нет ничего бессознательного, поскольку ведь оставлять в стороне и вытеснять — не одно и то же. Греки вообще знали лучше, чем кто бы то ни было, какова жизнь без прикрас, их известнейшие мифы повествуют об ужасном, мерзком и жестоком. И тогда, когда они в своей поздней культуре создают идиллии, они прекрасно сознают, чего хотят. Здесь нет никакой проблемы кодирования вытесненного бессознательного содержания.

Впрочем, люди античного мира тоже осуществляли вытеснение, если осуществляли его, — но совсем иным образом, нежели люди современные. Сила греческого мифа и греческой изобразительной культуры в том, что они очень правдолюбивы (veristisch) и не боятся почти ничего, ни перед чем не останавливаясь. Греческий миф имманентно на целый порядок правдолюбивее, чем психоанализ. Да, можно даже полагать, что психоаналитический веризм — <как тяга к истине во всей ее неприкрытости> — представляет собой всего лишь попытку вновь обрести откровенность греческого мифа в условиях, когда существует целая система позднехристианско-буржуазного цензурирования страстей. Именно по этой причине культ Фрейда оправдывается повествованием об Эдипе. В греческом мифе на протяжении значительного времени его существования нечего толковать психологически.

В греческом мифе в значительной мере нечего психологически толковать по той простой причине, что он для нас — ключ к пониманию, а не то, что надо понять, пользуясь этим ключом. Если принять противоположное мнение и двинуться в обратном направлении, результаты едва ли будут убедительными; свидетельством тому — хотя бы известная книга «Сны в древнегреческой трагедии» Ж. Деверё: она показывает, что подобного рода попытки не особенно убедительны, поскольку сами истории, которые намереваются толковать психоаналитически, гораздо более глубоки и эксплицитны, чем их толкования. Эффект «психологического просвещения» возможен только тогда, когда толкование дает ключ к более полному постижению истины,

чем сама история, подлежащая толкованию. А что можно поделаться, когда толкуемая история куда более откровенна и красноречива, чем все, что мог бы вложить в нее интерпретатор?

Г.-Ю. Х.: Из Ваших слов следует, что сциентизм Фрейда можно было бы понимать как попытку провозгласить психоанализ такой методой для постижения всех проявлений психического, которая обеспечивает наибольшую истинность, — тогда как он далеко превзойден в радикальности высказывания истины некоторыми древними мифами. И в чем же тогда, спрашивается, может состоять его задача?

П. С.: У него наверняка остается важная задача, связанная с исследованием вытеснений, кодирований и утаиваний, характерных для позднехристианско-буржуазной эпохи; однако он немного может сказать о тех культурах и текстах, которые в структурном плане обладают большей свободой выражения, чем тексты психоаналитиков или иные применяемые кодировки. Типичный пример тому — то, что Фрейд проигнорировал самую жесткую часть мифа об Эдипе и в результате не использовал в качестве универсального ключа к душе эту самую отвратительную его часть. Он отбросил тему преднамеренного убийства ребенка — и сосредоточил все внимание на кровосмешении, произошедшем по незнанию. Это, пожалуй, и называется — понизить уровень истинности, который был присущ мифу, не дотянуть до него.

Г.-Ю. Х.: Тем досаднее заносчивость некоторых аналитиков, подвизающихся в сфере этнопсихологии, которые время от времени заявляют о своем притязании «подвергнуть терапии» чужие культуры в целом.

П. С.: Не существует ни малейшей опасности, что нечто подобное могло бы осуществиться практически. Я хотел бы добавить еще, что чрезвычайным истинностным потенциалом обладают и индийские мифы. Ключевые мифы древних индийцев — как и ключевые мифы греков — отличаются необыкновенной выразительной силой прежде всего тогда, когда необходимо символически выразить первично-мазохистское и первично-садистское содержания. Вспомните миф о Матери Кали, которая танцует на человеческих черепах. Здесь предлагаются ключевые повествования, которые куда жестче и эксплицитнее, чем тот ключ к толкованию, с которым мог бы подойти к ним какой-либо психоанализ. Никогда ничего не выйдет толком, если применяешь чересчур простой ключ для раскодирования куда более сложной истории.

Но вернемся, однако, к моей бесхитростной картине — к мозаике с изображением философов из Торре-Аннунциата, с которой начинаются «Сферы II», — к картине, которая в другом плане все же приносит свидетельство о чем-то невиданном, небывалом и потрясающем. Как уже было сказано, я полагаю, что эта картина создана в те времена, когда картины обрели способность выражать идею напрямую, в кодировке, не допускающей неоднозначных толкований. То, что изображаемая сцена отражает нечто чрезвычайное, из ряда вон выходящее, явствует из следующего факта: на этот шар, который лежит в ящичке перед семью участниками дискуссии, нанесены геометрические линии, изображаемые мелкими красными кусочками мозаики. Они свидетельствуют о том, что сфера — читай: небо или космос — вступила в эпоху своего

научного измерения. Геометрия запрыгнула на небеса. Мы теперь уже не только натягиваем, по примеру египтян, веревки по илу, чтобы измерить сегменты земли; нет, мы еще и занимаемся небесной наукой о шаре и его линиях. Из искусства землемерного родилась уранометрия. Собственно, греческая геометрия названа неправильно, потому что она измеряет не землю, а небо. Она занимается утонченным искусством — проводить линии между чистыми точками, которые представляет ей в распоряжение ночное небо над Аттикой, а это — исключительно философское развлечение, не в последнюю очередь потому, что на земле нет никаких чистых точек, между которыми можно было бы провести идеальные прямые. Проведение линий — основная операция, из которой возникло пространственное мышление греческой математики, ее способ мыслить пространство. Такие линии можно было проводить только на небе, между светящимися точками. Впрочем, надо заметить, что указаниями на эти взаимосвязи мы обязаны Мишелю Серру*. Что могло выйти из такого проведения линий, можно понять, глядя на тот шар, который изображен на мозаичной картине с философами. Космос стал предметом измерений. Точное мышление утвердилось теперь во всей его тотальности. Ничем иным и не была древняя философия в ее теоретической, мирозерцательной, онтокосмологической части. Поэтому я утверждаю, что эта картина фиксирует исходную первосцену древнеевропейского мышления Целого.

* Мишель Серр (р. 1930) — французский философ и писатель.

Сходящиеся в пары крайности: Философское измерение глобализации

Г.-Ю. Х.: Благодаря всему, что было сказано, мы, как я полагаю, заложили определенные основы для того, чтобы понять переход от микросфер к макросферам. Попробуем еще раз уточнить, где та критическая точка, в которой происходит переход от малого к большому? Вы сказали, что вся история — это в действительности история «постоянной борьбы за расширение сфер». Как вы мыслите движение от бытия-внутри в интимном пространстве — к более масштабным сценам, к контактам с внешним, к социальным системам и глобальным техническим сетевым структурам?

П. С.: Чтобы ответить на эти вопросы, мне придется напомнить о том, что я работаю с моделью, которая имеет известное сходство со схемой исчисления бесконечно малых и бесконечно больших величин — или интегральных и дифференциальных функций. Мой исходный пункт, сферологический минимум, — это пара или диада. Задача состоит в том, чтобы описать кривую, проходящую от пары до мирового целого, — это генетическое движение метафизического стремления к всеобщности. Такая кривая — математический аналог того, что в науках о духе называется историей. Эта кривая была бы всего лишь такой историей, которая поддавалась бы исчислению, — историей, каждая точка которой может быть выражена функциональным уравнением. Задача, в соответствии с этим, может быть сформулирована так: начерти кривую или расскажи историю, которая, не прерываясь,

ведет от минимума к максимуму. Обе крайние величины онтологически реальны: существует минимум, потому что я знаю, что существуют беременные женщины и существуют влюбленные пары, и существует максимум, потому что я знаю, что мы существуем в мире и это бытие-внутри реально. Итак, задача поставлена: начерти кривую, проходящую через крайние точки! Тут начинается драма: пока я ее черчу, я наблюдаю, как первая парная структура распадается, как внешнее влияет на внутреннее и как, в благоприятных случаях, сферы регенерируют в более высоком формате метафорически, социально и логически. Если мы начинаем с того, что в исходном пункте достаточно хорошо содержащийся ребенок и достаточно хорошая мать, пребывающие в достаточно устойчивом мире, образуют не слишком разладившуюся диаду, то нам будет легко принять программу дальнейших действий: нужно переходить на следующий, более высокий уровень и показывать, каким образом наследию диадической структуры может быть придано большее значение и более крупный формат! От меня требовалось показать, как новорожденный — ранее находившийся под покровительством плаценты — становится симбиотиком матери или личностью, о которой заботятся; как из младенца-грудничка развивается маленький ребенок, вступающий в резонансные отношения со своим маленьким миром; как затем благодаря социализации возникает причастность к более крупному культурному телу и региональной территории; как, наконец, отдельный индивид научается функционировать в качестве экспонента некой этнической тотальности; как за-

тем эта принадлежность к коллективу им преодолевается, как происходит выход за ее пределы, на более высокий уровень, причем индивид детерриторируется, избавляясь от своего этнического местоположения и, превратившись в кочевника, начинает фигурировать на космополитическом уровне — обладая сознанием того, что в действительности он сможет повсюду чувствовать себя как дома. Можно показать, что уже античная философия развивала педагогику, включающую в себя подготовку к этому жизненному пути.

Решающий шаг, который нам теперь предстоит сделать, заключается в выяснении того, как была достигнута вторая крайняя точка, то есть объяснить, как диада генерализируется космологически и теологически. Возможность классической метафизики существует и исчезает по мере происходящего постепенного перехода от минимума к максимуму — кстати, никто из авторов, принадлежавших к традиции, не продумал этого столь радикально, как это сделал Кузанский. В его теоматематических рефлексиях впервые обрела наглядное выражение функция континуума, так как он попытался мыслить постоянное движение от Бога-точки к Богу-сфере, объемлющей все в целом. Если говорить на моем языке, то задача теперь формулируется так: понять, как образуется предельная диада, выше которой подняться уже невозможно, — как возникает пара, которую образуют отдельная душа и Абсолютное. Эта задача, поставленная перед мышлением, и ее решение представляют собой самую суть «Сфер II», где производится реконструкция классической метафизики. Я полагаю, что в пятой главе «Глобу-

сов» происходит — спустя несколько веков — предъ- явление в кристаллически чистом виде основной проблемы метафизики и ее разрешение: делается попытка выразить до сих пор никогда не выражав- шуюся верно на понятийном уровне тайну фило- софской и мистическо-теологической системы в эпоху классической метафизики. На фоне столь незаурядных вещей единственным откликом на истину мог стать только некролог, ей посвящен- ный, после чего усилия по ее разысканию были прекращены. Чем была метафизика и чего она хо- тела, в первую очередь и было включено в ее не- кролог. Туда вошла следующая констатация: во всех системах дело сводилось к тому, чтобы образовать диаду с Абсолютом. Мыслящая душа приводит себя в такую позицию, в которой она — становясь парт- нером и вогнутым зеркалом, вбирающим в себя отражение Абсолютного, — приходит к непревзой- денно глубокому самопостижению. Если угодно, это своего рода перенос матери на космос, на уни- версум. Перенос на Абсолютное, инцест с Абсолют- ным. Задача при этом формально остается прежней: воспроизвести диадическую структуру на наивыс- шей ступени, репродуцировать ее в онтологиче- ском максимуме. Нужно найти методы, с помощью которых можно пересадить себя в мир или мир в себя. Если это не удастся, то предприятие мета- физики, или проект Всемирной Души, потерпит крах. И, как представляется, это и в самом деле не удастся.

Среди тех немногих мыслителей нашего века, кто понял, как много тут поставлено на карту, был

Жиль Делёз, который предложил заменить неудавшийся проект Всемирной Души впечатляющей и убедительной неоспинозианской эрзац-формой — проектом Мирового Тела или, лучше сказать, Тела Без Органов, — он весьма впечатляюще экспонировал это в нескольких главах книги «Тысяча плато: Капитализм и шизофрения». Но еще и в работах Левинаса можно видеть, как просвечивает основная задача метафизики — образовать диадку с Другим и с Внешним, — включая то обязательное требование к перенапряжению всех сил, скрыто содержащееся во всех программах этого рода. Некоторая трагическая насильственность присуща всем затеям подобного типа.

Я попытался показать, почему метафизические попытки имманентно оказываются под угрозой, стоит только сделать первый шаг от идеалистической прекраснодушной болтовни к аскетической серьезности. Поэтому у меня есть теория абсолютной пары, или мистической свадьбы между богом и душой, — скроенная как непосредственная противоположность теории ада. Об этом идет речь в главе «Антисферы». Ад есть продукт неудавшейся попытки выйти к миру. Он есть онтологическое нарушение парного отношения. Если мир не восходит в субъекте, не разворачивается в нем, субъект оказывается проклятым и обреченным на пребывание в своем минимальном пространстве. Ад — это невозможность распространить себя вширь.

Г.-Ю. Х.: На том уровне, на котором мы сейчас ведем беседу, просто напрашивается мысль: как хорошо было бы еще раз объяснить идею мультидисципли-

линарного исследования, проводимого ради достижения философской цели! Слушая то, что Вы только что говорили, я представлял себе интенсивное смешивание философских и психоаналитических, теологических и морфологических мотивов. Как мне кажется, вашим рассуждениям свойственно соединять в живой конфигурации философию, этнологию, социологию и психоанализ, теологию, нарративизм и топологию. Вы описываете в первой главе «Глобусов» формирование мира и формирование культуры, которые происходят в поле противоречий между смертью, завистью и злом. Вы показываете, как группы укрепляют себя посредством ритуального исключения Злого: посредством эксклюзивных инклюзий, исключаяющих включений.

Нам следует, однако, еще точнее описать процесс экспансии в мир и в историческом аспекте. Это приведет нас в удивительное, чарующее XVI столетие. Вы посвятили этому времени, когда начинается глобализация Земли посредством географических открытий, объемистую главу, озаглавленную «Последний шар». Можно читать ее как книгу в книге. Вы толкуете в ней высший принцип произошедшей в Новое время пространственной революции как «возврат вложенных средств», как «прибыль от инвестиций» (*return of investment*), следовательно, как принцип движения капитала. Вложенные деньги должны вернуться на счет, по возможности — с солидной прибылью. Денежная форма I — Товарная форма — Денежная форма II — вот колдовское заклинание Нового времени, которое делает Землю круглой. Торговый капитал становится всемирным

капиталом с того момента, когда ему приходится обегать всю Землю, совершая кругосветное путешествие — чтобы реализовать себя. Безумие экспансии, как Вы пишете, превращается таким образом в разум, стремящийся к прибыли. Корабли дураков переоборудуются в корабли разума, «каждое судно на просторах океана есть воплощение психоза, поднявшего паруса».

Вы педантично реконструировали во всех деталях тот исторический момент, в который новая предпринимательская, мобильная и экспансивная психология прогресса высвобождается из закоснения, прочно стоящего на земле. Вы показываете, как раскрепощенные «энергии фантастических проектов» превращаются в авантюры мореплаваний, а протоколы экстазов — в судовые журналы. При этом возникает новая философская интерпретация понятия «открытие»: оно толкуется как вынесение донныне сокрытого на свет, превращение его в несокрытость, непотаенность. Это соответствует хайдеггеровскому толкованию Нового времени как эпохи, в которую мир становится картиной-образом и завоевывается как эта картина-образ.

П. С.: Мы говорим сейчас о переходе от метафизической глобализации, которая составляла содержание двухтысячелетнего интервала времени от Аристотеля до Коперника, к терристической глобализации — глобализации Земли, которая составляет главное содержание последних пятисот лет. Я различаю — хочу сказать это еще раз — три фазы глобализации: метафизическо-космологическую, терристическую и электронную фазы. Ваши вопро-

сы относятся исключительно к среднему феномену в этом ряду, то есть к эпохе, в которую реальная форма Земли в ее пространственной протяженности сворачивается и превращается в замкнутый шар — по существу, благодаря мореходству и картографии как методам. Поэтому в главе «Последний шар» много говорится о картах и кораблях. Глобализация здесь — технический термин для обозначения эпохи мира, единство которой оперативно обеспечивалось судоходством. По этому поводу можно заметить, что глобализация, или *globalization*, — и как слово, и как реальное дело — действительно происходят от слова «глобус», ведь терристическая глобализация есть не что иное, как эпоха доказательства существования единой Земли с помощью средств передвижения. Вероятно, именно по этой причине французское понятие *mondialisation* не годится для того, чтобы передать глобографическое и геофилософское измерения, пусть даже некоторые французские философы, в том числе — Деррида, — и заявляют, что их выражение является более подходящим и умным. Боюсь, что и в этом соревновании терминов французское понятие проиграло английскому.

С началом третьей глобализации мы забыли океан — точно так же, как забыли небо метафизиков. У людей, которые рождаются сегодня, обычно не развивается никакого сознания моря — ни фобии по отношению к нему, ни влечения к нему. Поэтому я уже не выставляю альтернативу — либо любовь к суше, либо любовь к морю; ведь мы достигли такой свободы передвижения, которая преодолевает

противоположность суши и моря. Чтобы обрести причастность к более масштабной форме пространства, нам уже не требуется вступать на палубу судна. Мы совершаем наши мореплавания с помощью компьютера или с помощью книг, которые позволяют нам скользить в пространстве, выступая средством для такого серфинга.

Правда, в историческом плане все еще представляет интерес углубившаяся с 1600 года противоположность между теми мыслителями, которые предпочитали иметь твердую почву под ногами, и теми мыслителями, которые ориентировались на море. Это разделение двух типов мышления представляет собой один из важнейших факторов, определивших психодраму разума Нового времени. Здесь мы снова сталкиваемся с тем феноменом, которого то и дело касались в ходе наших бесед, — с противоположностью между теми, кто мыслил в движении, и теми, кто предпочитал сидеть на месте во время этой деятельности. Тот факт, что профессиональный разум в Новое время описывает себя, используя выражение «получить кафедру», уже говорит о многом. Разум, связанный с транспортным средством, или разум, связанный со стулом*, — вот как теперь стоит вопрос. Среди теоретиков морской ориентации не случайно выделились те авторы, которые жили в портовых городах, — Монтень ли это, который видел Атлантику из Бордо, или Бэкон, который, словно Плиний раннего капитализма, даже

* Игра слова: преподавательская кафедра — Lehrstuhl — в буквальном переводе означает «стул, с которого учат».

написал историю ветров. На другой стороне оказались те континентальные мыслители, которые сделали все, чтобы дать разуму твердую государственную почву. Только на рубеже XIX и XX веков Уильям Джемс поспособствовал новому обретению подвижности — после того, как немецкая философия реставрировала оседлость. На свой лад он был точно таким же открытым миру мультиэмпирическим умом, как и Ницше, для *modus operandi* которого определяющее значение имели его метафоры морехода. Вероятно, именно потому для континентальной и университетской философии Ницше и Джемс — все еще самые несносные фигуры.

Террестическая глобализация как история балдахинов

Г.-Ю. Х.: Говоря о мореходной культуре Нового времени, основанной на риске, Вы подчеркиваете, что ее экспансионистские фантазии никогда не обернулись бы историей успехов, если бы покидающие родные места «носители риска» не смогли сохранить для себя или восстановить заново «минимальные эндосферические отношения» — и во время плавания, и на вновь открытом берегу создать хотя бы в минимальной степени те отношения, которые были у них до этого — во время существования в замкнутой сфере. Поэтому, в соответствии с Вашей концепцией, историю глобализации следует рассказывать и как историю балдахинов, то есть как историю бравшихся с собой в путешествие защищающих оболочек — шатров, которые выступали

«переносными символизациями» неба родных мест. Выражение «функция балдахина» обозначает возможность иметь при себе минимальное, достаточно комфортабельное собственное пространство. Вы употребляете также выражение — «переносные ментальные окна». Ведь покорение Чужих возможно только при множестве условий. Эти условия — как многие грани — соединяются в новую поэтику объединяющего пространства. Вы называете прежде всего пять аспектов: мифология мореплавания и мифология судовых помещений; христианская религия как ритуальная сеть, которая позволяет улавливать пограничные ситуации и справляться с ними; культивирование лояльности по отношению к правителям страны-отечества; научное постижение внешнего пространства; и, наконец, лингвистическое постижение внешних знаковых миров, полное проникновение в них. Разве все это не связано друг с другом неразделимо? Как бы Вы расставили временные и структурные приоритеты?

П. С.: Я полагаю: для того, чтобы психологически совладать с внешним миром океана, первоначально была нужна и играла определяющую роль магия судового пространства. Современные люди могут убедиться в правильности этого утверждения на практике: им достаточно будет совершить путешествие на судне — и почувствовать, что оно делает с пассажиром, а того больше — с моряком, который воспринимает судно как продолжение собственного тела и состоит с кораблем в воображаемом браке. Когда в открытом море приходит чувство ветра и чувство паруса, возникает особая магия — некое соединение чувства корпуса судна и чувства широ-

ты пространства, которое принадлежало к сильнейшим аффективным факторам Нового времени. Все это заходит настолько далеко, что и по сей день люди, умы которых давно не занимает никакое мореплавание, вдруг чувствуют, оказавшись в порту, как у них начинает сильнее биться сердце при виде старого большого парусника. Я вспоминаю одну из прекраснейших страниц в мировой литературе — начало «Моби Дика» Германа Меллвилла. Там описывается один из тех редкостных воскресных послеполуденных часов в Нью-Йорке, когда люди используют свой краткий досуг для того, чтобы приходить в доки и замороженным взглядом смотреть на воду — словно в ней сокрыта главная тайна мира и человечества.

Однако функция балдахина появилась значительно раньше, чем техника плавания под парусами в открытом океане. Как только люди отправлялись в путешествие — неважно куда, — всегда при этом присутствовал хотя бы по минимуму эффект балдахина. Когда европейцы в Средние века снова обрели некоторую мобильность — в виде торговли, Крестовых походов и организованных паломничеств, — тут же проявились и функции балдахина в образе организованных этапов путешествия с постоянными дворами, и свою роль сыграла динамика путешествий в группах — что было прекрасно известно Джеффри Чосеру*. Особый драматизм все это

* Джеффри Чосер (1343–1400) — английский поэт; считается «отцом английской поэзии», так как первым начал писать свои сочинения не на латыни, а на родном языке.

обрело, пожалуй, только при путешествиях через океан. Теперь способность брать с собой собственное пространство действительно превратилась в условие выживания, тем более — у тех людей, которые утратили право на родину в своей собственной стране. Одна из примечательных черт этой переходной стадии — возникновение человека такого типа, который больше чувствовал себя дома на корабле, чем в портовом городе, не говоря уже о деревне, где жили его предки. Этот морской пролетариат выпал куда-то сквозь прорехи истории и представляет собой одну из наиболее забытых групп Нового времени. Следовало бы написать коллективную биографию этих отверженных, живших на морях беспутной жизнью, — об этих новых народах моря, выпавших из всякой исторической памяти.

Начиная с XVIII века мореплавание все более и более превращается из рискованного предприятия в обычное, рутинное дело. С этих пор все большую значимость обретает научный балдахин: тот, кто теперь отправлялся во внешний мир, придавал себе вид открывателя, исследователя, когнитивного завоевателя, путешественника-писателя, который принесет домой весть о том, как все оно устроено там, снаружи. Такие люди постоянно носили над собой своего рода невидимый защитный колокол: их спасение обеспечивала европейская энциклопедия. Они пользовались преимуществами, которые давал воображаемый иммунитет, обеспечиваемый ролью коллекционера-собирателя и хрониста. Разумеется, с самого начала имело решающее значение и христианство — как религиозный балдахин. Мож-

но спросить себя: а действительно ли миссионерство выполняло именно ту роль, которую оно себе приписывало — то есть было экспортом религии. С функциональной точки зрения можно также понимать его как испытание на крепость собственной веры — выдержит ли она такой экспорт? Вовсе не само собой разумеется, что у людей есть убеждения, которые можно брать в путешествие, — ведь существует, по крайней мере, вероятность того, что они приспособятся к новым ментальным окружающим средам. Как оставаться христианином, если все вокруг тебя верят в Сына Солнца? Это вовсе не само собой разумеющееся дело — то, что европейцы экспортируют собственный менталитет, то, что они сохраняют свою веру в другом месте, то, что они даже выступают — во имя принесенной с собою веры — в качестве завоевателей и колонизаторов. Пожалуй, нужно принять в расчет и ту роль, которую сыграло имперское воздействие монотеистической формы субъекта.

Г.-Ю. Х.: Я хочу с сегодняшних позиций поставить вопрос о том, к какому результату пришло это развитие. Часто можно слышать, что общество постмодерна привело к прогрессирующему распространению или «детерриториализации» жизненных взаимосвязей, но в то же время возникают новые *imagined communities*, воображаемые сообщества — как в политических, так и в массмедиаальных формах. Все это неотвратимо ставит множество вопросов, которые требуют нового определения пространства. Как могут мыслиться новые возможности бытия-внутри, новые возможности обитания в мире, который покончил с привычны-

ми для него дефинициями обитаемых сфер? Марк Оже* ставит схожие вопросы в своей книге «Места и не-места». Арджун Аппадурай** исследует развитие транслокальных *ethnoscapes*, то есть детерриториализированных воображаемых народообразований.

П. С.: Я чувствую себя среди этих авторов в прекрасном обществе — и того и другого я цитировал в «Глобусах». Наряду с ними, конечно, нужно упомянуть также Вирильо*** и других, которые исследуют изменившееся пространственное отношение у современных людей. Различие между их попытками и моей объясняется тем, что в моих исследованиях все же преобладает философия. Ведь нет никакой философской этнологии — да, пожалуй, и не может быть, — но если бы она все же была, она должна была бы мыслить этнические образования или *communities* и другие реально обладающие жизненными мирами группы, исходя из поэтики собирающего воедино пространства. В общем и целом можно было бы принять следующий тезис: чем слабее в социальных группах связь со временем, то есть самообоснование, исходящее из общего прошлого, из генеалогических мифов, из национальных первосцен, — тем важнее становится конструкция син-

* Марк Оже (р. 1935) — французский этнограф.

** Арджун Аппадурай (р. 1949) — американский социально-культурный антрополог, социолог и философ индийского происхождения. Известен разработкой теории воображаемых ландшафтов в рамках феномена глобализации.

*** Поль Вирильо (р. 1932) — французский философ и архитектурный критик.

хронного <современного> символического пространства. Я думаю, правда, что связь между реальным этническим и виртуализацией в искусственно сконструированном с помощью СМИ этносом никогда не может прерваться полностью, потому что в противном случае исчезнет поле напряжения между историческим преданием и искусственным смешением людей, то есть между историческим и синхронным <современным>.

Г.-Ю. Х.: Как Вы завершите свою трилогию о сферах? Нет ли у Вас намерения еще раз коснуться вопросов о современных возможностях бытия-внутри?

П. С.: Мой план таков. Вы увидите, что из этого плана можно реализовать. Основных идей тома «Пены» мы уже не раз касались ранее — в той или иной связи: я переворачиваю отношения между воздухом и землей. Мне важно показать, что парение-в-воздухе — нечто вроде первичного отношения, а твердое стояние на земле, надежная опора на почву — вторичное состояние, отклонение от изначального. Можно было бы назвать это извращением фундаментирования, которое было типичным для прежних высоких культур. Я тем самым принимаю ту идею, которая дискутировалась недавно в теории науки под названием «де-фундирование». Если центральная языковая игра философствования, а позднее — и языковые игры наук заключались в том, что называлось обоснованием, то для современной эпистемологии скорее типично противоположное движение — своего рода лишение оснований, разрушение основ, подрыв фундамента. Это связано с тем, что эпистемология внутренне двигалась по

следам, которые проложила мысль первой философии, догоняя ее, наверстывая отставание. А между тем серьезнейшие представители науки уверяют, что наши «последние основы» в конечном счете висят в воздухе. Под каждой надежной основой сегодня видят разверзающуюся пропасть. Классическая метафизика имела свое оптимальное влияние в те времена, когда центр тяжести человека переместился. Тогда стремились любой ценой поставить дома и теоретические тезисы на так называемую солидную основу. Однако эти поиски наисолиднейшей основы не увенчались успехом. Процесс поисков обоснования остановился на половине пути.

Сегодня становится очевидным, что отношение между основой и тем, что на ней стоит, следует перевернуть. Нам надо не обосновывать, а придавать формы, создавать натяжные канатные системы и подвешивать их в воздухе, заставляя в нем парить. Сгущения–концентрирования заменяют обоснования. Надо, скорее, показать, что все культуры парят в воздухе и не надо понимать их, исходя из их так называемых основ. Культуры — это системы, принадлежащие атмосфере. Для этих воздушных образований решающее значение имеют символические процессы и настроения. Их первичным продуктом было установление в обществе климата, который первичнее даже производства продуктов питания. Атмосферная, воздушная конституция культуры — это и есть, собственно, «фундаментальное», «основное» в ней; разумеется, выражение это абсурдно и уместно только в той мере, в какой оно служит для обозначения первичного, определяющего всё, изначального.

Я хочу искать основу в будущем над почвой, над землей, в климатическом априори культуры, в разделенном на части воздухе, в социальном просвете. Я утверждаю, что первая совместная деятельность людей — это не охота, не секс, не взращивание детей и уж совсем не земледелие, скотоводство, промышленность, а обеспечение резонанса между теми, кто ведет совместную жизнь. Для сегодняшних культур стало вопросом выживания — как они смогут воспроизвести себя в качестве атмосферных сообществ — сообществ с общей атмосферой. Даже физические атмосферы перешли на ту стадию своего существования, на которой они создаются технически. Будущее станет эпохой климатосоздающей техники — и, тем самым, совершенно технической эпохой. Люди будут все больше и больше понимать, что общества с самой их основы созданы искусственно. Воздух, которым мы дышим по одиночке и все вместе, уже не может считаться само собой разумеющимся условием, которое дано априори. Все нужно будет производить технически — как атмосферу в метафорическом смысле, так и атмосферу физическую. Политика станет разделом технологии создания климата.

V. Работа по сопротивлению

Во власти одной загадки

Г.-Ю. Х.: Господин Слотердайк, в обеих Ваших книгах «Сферы I» и «Сферы II» геометрическая форма шара играет решающую роль. Чтобы начать новый круг размышлений, позвольте мне напомнить, что существуют еще и другие геометрические формы: есть пирамида, прямоугольник, магический квадрат, пятиконечная звезда, или пентаграмма, шестиугольник, и, сверх того, группа тел, описанных Платоном.

Возьмем пентаграмму, которая имеет большое значение в магических традициях. В прямой форме она применяется в белой магии, в перевернутом виде она есть смысловой образ зла; ее применение выходит за рамки какой-то одной культуры, она используется как кельтами, так и евреями, друидами и христианами. Кроме религии, пятиконечная звезда играет роль и в геометрии: от нее произошло золотое сечение, с ней связаны так называемые числа Фибоначчи, которые выражают основополагающий принцип природы и которые воплощены во многочисленных органических формах, таких как листья и растения, микроорганизмы и естественно

образовавшиеся спиральные структуры. Художник Хундертвассер* — тот самый, который сказал: «Прямая линия — это трусливая линия», — объявил наивысшим из образов спираль, которая символизирует переход от жизни к смерти, затем снова к жизни и так далее.

Или вспомните о ранних формах городов: первоначально города строились как отражения космоса, а, как известно, космос никогда не представлялся круглым — иногда его представляли себе как куб или как цилиндр. Сведения об этом можно почерпнуть из исследования Найджела Пенника** «Древняя наука геомантии». Вспомним о сферических формах, описанных у Антонио Гауди*** или у Рудольфа Штейнера****, или о спиральных, которые мы находим в виде окаменелостей — например, в виде следов, оставшихся от пауков, а также на древних наскальных рисунках. Я привожу эти примеры, чтобы обратить еще большее внимание на формируемый в представлении образ «сферы», или шара, как на образ архитектурный и художнический, — и поставить на более широкий фундамент истории культуры проблему производства пространства. Скажите,

* Фриденсрайх Хундертвассер (1928–2000) — австрийский архитектор и живописец.

** Найджел Пенник (р. 1946) — английский исследователь оккультизма, магии и кельтских ритуалов.

*** Антонио Гауди (1852–1926) — испанский архитектор, большинство его причудливо-фантастических работ возведено в Барселоне.

**** Рудольф Штейнер (1861–1925) — австрийский философ, эзотерик, социальный реформатор и архитектор.

Вы сами, когда создавали свой труд, помнили о других пространственных фигурах — или с самого начала полностью сконцентрировались на глобусе?

П. С.: Нет, глобус приходил мне в голову с таким постоянством отнюдь не потому, что я упорно хотел найти архетип, а потому, что он столь мощно был представлен в истории идей. Он был *idée fixe* метафизики, без сомнения, потому, что представлял собой идеальное решение проблемы, когда предпринималась попытка с помощью какой-либо геометрической схемы зримо представить концентрически сформированную тотальность. Поэтому глобус и подходил для универсального применения — был столь космологичным и онтологичным. Нет никакой другой формы, в которой главенствующее положение середины столь легко позволяет связать себя с идеалом тотальной включенности, при которой объято все без остатка, — именно это и притягательно для онтологий и космологий той эпохи в жизни мира, когда господствовала метафизика. Тот, кто хочет одновременно универсализма и централизма — а именно таково было требование к тем картинам мира, которые создавали высокие культуры, — неизбежно придет к форме тотального, всеохватывающего шара. Чем были классические метафизики, как не приверженцами идеи, что бог должен быть приверженцем центризма? Только шар предполагает одновременно и тотальную включенность всего, и господство центра. Мне, следовательно, оставалось только придерживаться того, что уже дает история идей, если я хотел сохранять верность своему подходу или, лучше сказать, своему основополагающему настрою — представить

невозвратимую уже эпоху метафизики в работе, которая будет посвящена воспоминаниям о ней и при этом вызовет уважение — не в последнюю очередь потому, что позволит вникнуть во внутренние *не-возможности* метафизики.

Но, работая над книгой о «Глобусах», я вполне сознавал, что пути, ведущие от интимной сферы к макросфере, могут быть разными — и что, кроме шара, возможны и другие фигуры, обеспечивающие распространение интимных форм вширь, с превращением их в крупные формы. Кстати сказать, в третьей главе второго тома «Сфер II», который называется «Глобусы», я рассмотрел планы античных городов и вложенный в них иммунологический смысл — недопущение вредоносных влияний извне; я при этом указал на то, что, окружая города стенами, люди античности не особенно стремились соблюдать форму круга. Скорее, главным для них было, что при морфологическом различии исходных фигур — круга, овала, квадрата, треугольника, четырехугольника — везде реализовалась одна и та же пространственная идея, а именно: воплощалось представление о пространстве, в котором можно было бы жить, успешно обживая его. В расчет принималась прежде всего пригодность этой формы пространства для обитания. Тем же обусловлено и представление о том, что надо селиться на такой земле, которая находится под особой защитой как верхних, так и нижних богов, — концепт, который лучше всего можно объяснить на примере римлян. Ведь *romerium* римлян — то место, с которого начинался город с его священны-

ми границами, — представляет собой несомненный результат применения территориальной магии — колдовства, которое обеспечивало создание защищающего внутреннего пространства. Внешние контуры этого «священного центра» были непостоянными и неоднократно изменялись в ходе истории. Таким образом, самые разные в морфологическом плане фигуры могут связываться с представлением о возможности заселить и обжить (*Bewohnbarkeit*) некоторое пространство — или, если выразиться иначе, с восприятием мира как «перво-обиталища». При этом с самого начала возникает мысль о том, что всякое проживание <в каком-то месте> подразумевает перенос туда <прежней среды> — или, если использовать жаргон Делёза и Гваттари, детерриторизация всегда сопровождается ретерриторизацией. Люди проживают, проецируя Где-то-там на Здесь. Не существует никакого места без различения Здесь и Там; такое различие обеспечивает первичная интуиция гумантопологии (*Humantopologie*)*. Да, вероятно, понятие «экзистирование» обозначает не что иное, как осуществление этого различия.

Позволю себе мимоходом заметить, что у меня и у моего коллеги из Берлинского университета им. Гумбольдта Томаса Махо давно намечались несколько проектов в области философско-морфологической истории культуры, развивая которые мы намеревались проработать как бы с точки зрения всеобщей истории те образы-гештальты, которые

* Неологизм Слотердайка, означающий место, которое занимает человек (в мире, культуре, истории и т. п.).

обрели важное значение для культуры, — не метафорологически, как это сделал Блюменберг*, а с точки зрения теории формы. Шаром <как образом-гештальтом, несущим определенную идею> я еще до этого занимался в одиночку. О Т. Махо мне было известно, что ранее он проводил масштабные исследования некоторых других фигур, в особенности — образа-гештальта дерева. Ведь невозможно даже представить себе, сколь мощно развернут мотив дерева в различных цивилизациях, но прежде всего — в субкультурах нашей собственной традиции: с одной стороны, в теориях познания, с другой — в генеалогических и онтологических моделях. Едва ли не везде, где приходится мыслить себе ответвления и разветвления, непременно возникает и образ ствола — этого массивного образования посередине, соединяющего сферу корней и сферу кроны, в силу чего образ дерева почти неотделим от космоса фантазий о первопроисхождении, первоисточке. Причиной тому — отождествление в воображении матки с корнем, семантическая операция, которая происходит практически во всех агрометафизических картинах мира. Известен существующий в большинстве традиционных языков параллелизм между растительным и животным регистрами. Однако нельзя утверждать, что эти феномены исследованы в достаточной степени. Вопреки всем слухам о постметафизическом мышлении и деконструкции, этот

* Ханс Блюменберг (1920–1996) — немецкий философ и историк идей, постструктуралист, основоположник «метафорологии» — специфической перспективы в интеллектуальной истории, сфокусированной на метафорических истоках абстрактных философских понятий.

комплекс еще ждет подобающего ему исследования и изображения — ведь и мои де-конструктивные и ре-конструктивные воспоминания о шаре оказались, скорее, ошеломляющими для большинства читателей. Я признаю, что был чересчур нетерпелив — и осмелился прочесть наконец историю философии *sub specie arboris**.

Г.-Ю. Х.: Можно ли сказать, что ризоматическое мышление, пережившее расцвет в последнее время, обнаруживает некоторые мотивы, родственные Вашим, — хотя и ставит перед ними противоположный знак?

П. С.: Это верно. Один из интереснейших заделов в изучении логики дерева и онтологии дерева можно найти, конечно, у Делёза и Гваттари во второй части «Капитализма и шизофрении» — причем бросается в глаза, что дереву у них отводится злодейская роль в той части, которая посвящена критике идеологий. Этим авторам пришлось заплатить за обретение своего нового ключевого образа — ризомы — определенной арборофобией (*arborophobia*), лесобоязнью. О причине этого догадаться нетрудно — ведь Делёз с отвращением относится к идее происхождения из корней, прежде всего — корней неразветвленных, уходящих глубоко в почву и представляющих собой как бы единственный первоорган, из которого происходит все: это —

* Буквально: под знаком дерева (*лат.*). Намек на противопоставление корней дерева, уходящих вглубь, ризоме как «грибнице» у Ж. Делёза и Ф. Гваттари. Слотердаик хочет подчеркнуть, что он углубляется в историческую традицию, противопоставляя такой подход поверхностности постмодернизма.

квазитоталитарное соединение сил, которые идут снизу и питаются из одного-единственного канала, из одной монополизированной «основы». Дерево и устройство его корневой системы еще слишком сильно напоминают о том Едином, Одном. Господствующем, Сливающимся в Один Звук, которое следует философски преодолеть. Поэтому Делёз и Гваттари хотели заменить парадигму дерева на парадигму подземной грибницы, мицеллического сетевого образования, на сетевую жизнь клубненосных растений, латеральных боковых отростков, разрастающихся вширь. При такой перестановке акцентов, вероятно, упускается из виду то, что ризома вовсе не обязательно представляет собой альтернативу дереву; на нее можно смотреть и как на более простую, во всяком случае, на более плоскую структуру — ведь все, что делает мицелла, или ризома, может на свой лад осуществлять и дерево, прежде всего тогда, когда оно выступает как часть леса, то есть ризомы особого рода, только дающей при этом еще и более сложную дифференциацию по вертикали. Во всяком случае, следует согласиться с тем, что дерево обладает аристократической сложностью организации, оно разветвляется, выходя из органического центра, оно не делает тайны из своей высоты, тогда как ризома репрезентирует анархистский и неиерархический тип комплексности. Этот тип заменяет родство соседством, или — что то же самое — он превращается в сеть; это имеет решающее значение для более современной, горизонтальной и антигенеалогической метафоры. Ризома полиорганизмична и поэтому позволяет возникнуть базисно-демократическим ассоциациям,

тогда как дерево рисуется совершенно моноорганизмически — и ему приходится выступать символом монархии или тоталитаризма. Дерево — это государство, а ризома — это подполье: левак старого типа недолго будет раздумывать, что ему выбрать. Смысл программного сочинения Делёза и Гваттари «Ризома» сводится к следующему: нам непозволительно больше верить в деревья, потому что мы уже достаточно от них пострадали. Мы устали от деревьев! Вместо этого они восхваляют — как *тысячу плато* — подлесок и дикоросы, выходящие на поверхность корни, боковые побеги, анархистские корневые сети с клубнями; они восславляют клоны и всячески превозносят, как мы понимаем теперь, Интернет, зная о котором в 1980 году они еще не могли. При чтении этой из ряда вон выходящей книги осознаешь, насколько сильно сближаются и становятся похожими логика клонирования и логика Интернета — и та и другая делают ставку на распространение вширь и вбок <а не по вертикали>, на создание Сети.

Но я возвращаюсь к Вашему вопросу. При выборе шара как основополагающего образа сферологии сыграл свою роль элемент случайности, но эта случайность была настолько предопределена предшествующим развитием, что оказалась почти что необходимостью. Я ничего не придумываю: беседы о кругах и шарах — это старая языковая игра на Западе, традиция которой обладает необычайной силой. Она к тому же на свой лад автопоэтична, она сама себя собирает и сама подвигает себя к творчеству — так что проект «Сферы II» написался словно сам собой, когда ключевая идея пустила

во мне корни. Я устроил опыт на самом себе <привив себе идею «шар»>, — и вследствие этого, во мне развилась классическая метафизика как фантомное заболевание. Отсюда, по-видимому, и симпатический стиль этой работы — она не ведет борьбы с предметом, как это обычно бывает при критическом исследовании, а презентует его, предоставляя ему возможность еще раз просиять во всем невозможном блеске. Я чувствовал, будто в самом материале заложено поручение, мне адресованное, — рассказать наконец историю философии так, чтобы она предстала в форме круга. Две главные метафизические идеи — бог и мир — на протяжении двух тысяч лет и скрыто, и явно подавались в виде дискурсов теоретизирования о шаре, о которых сегодня, кроме нескольких специалистов по *philosophia perennis**, больше не знает ни один человек.

Энергия, исходящая от идеи круга и идеи шара, становится понятной, скорее всего, когда уяснишь для себя, что метафизический культ глобуса представляет собой не только применение некоторого геометрического правила к тотальности сущего; он смог обрести столь большую силу внушения потому, что связал геометрический круг с жизненными циклами. Точно так же как Уроборос египтян, мировой змей, кусающий себя за хвост, круг космоса греков тоже есть символ возвращения-в-себя жизненных процессов. Космос предстает перед нами как компромисс между мертвым совершенством и

* Философия неотолизма, возрожденное Ватиканом учение Фомы Аквинского.

универсальной жизнью. Он — сверхорганизм без окружающей среды. Кто бы смог отказаться от такого предложения? Только с использованием таких средств может быть помыслена метафизическая *clôture**. Мимоходом заметим, что это — абсурдно, когда почти все, кто интересуется сегодня философией, восхваляют свою постметафизическую позицию, но уже и понятия не имеют, как функционировал дискурс, который — как они уверяют — им удалось преодолеть. Еще более странно выглядит тот, кто презентует себя как младодеконструктивиста — и еще никогда не видел того здания, снос или перестройку которого он поставил себе на повестку дня. Для меня история мышления шара в теологии и космологии — это шанс избежать обычного написания истории философии, которое представляет ее как процесс так называемых великих проблем — либо, что еще хуже, как простое перечисление авторов.

Г.-Ю. Х.: Если перефразировать формулировку Георга Гроддека**, который сказал, что случайность должна быть возможна с точки зрения психологии, можно было бы отважиться на утверждение: случайность должна быть возможна с точки зрения формы.

Я вспомнил, что существует множество возможностей использовать форму сферы, потому что она с одинаковой частотой встречается и в области архи-

* Здесь: процедура ускоренного обсуждения (*фр.*).

** Георг Гроддек (1866–1934) — немецкий психоаналитик, один из основателей психосоматической медицины.

тектуры, и в области общественной жизни. У меня сложилось впечатление, что если рассматривать самую современную литературу об архитектуре и градостроительстве, то можно убедиться, что авторы книг зачастую хорошо разбираются в сферическом — судя по тому, как они говорят о «потоках». Я цитирую из книги «Учебник по курсу: Город (Space Flow — пространство потоков)»: «Наше общество создает себя вокруг потоков: потоков капитала, потоков информации, технологических потоков, потоков организационного взаимодействия, потоков образов, звуков и символов...» Здесь мы имеем дело уже с нематериалистическим, но и не с идеалистическим мышлением — они сливаются воедино в том, что Вы называете «сферическим». Раз уж я заговорил об урбанистике, мне хотелось выяснить еще кое-что. Не могли бы Вы на трех примерах показать, что круглая форма в наших городах гораздо больше соответствует мышлению и восприятию людей, чем другие — прежде всего прямоугольные — формы?

О Лос-Анджелесе известно, что форма этого города, выстроенного в форме решетки, заставляет жителей чувствовать себя неуютно; а вот в городах, которые закладывались в форме концентрических колец, люди чувствуют себя лучше — это наблюдение, на которое обратил внимание еще Маршалл Маклюэн. Если позволите, я приведу два отдельных примера: у Токио, правда, есть центр, однако этот центр пуст; все люди устремляются в центр города, но не находят там ничего. Напротив, такой город, как Пекин, имеет центр, который недоступен для жителей: Запретный Город. Два этих примера по-

зволяют распространить себя на область онтологии и психоанализа. Мы, пожалуй, настроены стремиться к «центру бытия», или к «бессознательному», но мы не можем «войти» туда, не можем достичь его, или мы найдем его в совершенно ином образе, чем тот, который ожидали себе представить.

П. С.: И в самом деле: получилось так, что во втором и третьем томах проекта «Сфер» мне пришлось соприкоснуться с классической архитектурой и современной теорией архитектуры. В ходе изысканий, посвященных искусству формирования пространства и искусству формирования атмосферы, я натолкнулся на такой факт: именно те специалисты, которые по роду занятий больше имеют дело с обживаемым, анимируемым, одушевляемым пространством, — то есть современные архитекторы, — как раз и разработали наиболее точные технические сферологии. Я порой был просто потрясен, обнаруживая, насколько ясно и развернуто некоторые из них давно продумали и изложили то, к чему я приходил путем многолетних поисков. Я имею в виду архитектурные ансамбли, но еще больше — модели и графические проекты <которые остались нереализованными>, архитектурные проекты, которые носили поэтический, художнический и даже умозрительный характер и появлялись в начале XX века, в эпоху экспрессионизма, и докатились до современности на волнах конструктивизма — вспомните о проектах и работах Бруно Таута*, о проектах

* Бруно Таут (1880–1938) — немецкий архитектор и градостроитель.

Татлина* и Мельникова**, о графически-художнических пространственных фантазиях Финстерлина*** — это имена лишь нескольких первопроходцев. Исходящие от них импульсы сегодня восприняты приверженцами биоморфного строительства, которое проектируется при помощи компьютерной графики. В конце «Сфер II», предваряя теории и примеры третьей части, я отобразил один объект Фрая Отто****, который, по моему мнению, как ни один другой архитектор нашего века, был всецело захвачен идеей строить здания, похожие на мыльные пузыри и на паутины. Он даже предпринял попытку разработать крупные архитектурные структуры, которые соответствовали бы морфологическим принципам пены. Он располагал несколько куполов один внутри другого таким образом, что возника-

* Владимир Евграфович Татлин (1885–1953) — российский и советский живописец, график, дизайнер и художник театра. Один из крупнейших представителей русского авангарда, родоначальник художественного конструктивизма.

** Константин Степанович Мельников (1890–1974) — русский и советский архитектор, художник и педагог, заслуженный архитектор РСФСР, один из лидеров авангарда в советской архитектуре в 1923–1933 гг.

*** Германн Финстерлин (1887–1973) — немецкий художник, поэт, композитор. Сыграл важную роль в становлении немецкого экспрессионистского архитектурного движения.

**** Фрай Отто (р. 1925) — немецкий архитектор, получил всемирное признание как создатель тентовых и мембранных конструкций, которые он применял в своих сооружениях.

ли горы пены или кристаллы — сложные сферные образования, которые были связаны прозрачными мембранами. Особенно впечатлили меня размышления Фрая Отто о парящих в воздухе сводах, — он таким образом продолжил староевропейский мотив объятого куполом пространства — и продолжил с такой высокой духовностью, что у меня просто захватило дыхание. Если Вы помните, я поставил главу о Пантеоне с медитациями о куполе в самую середину моего тома о крупных метафизических формах — о глобусах. Можно догадаться, насколько сильно меня впечатлил и повлиял на меня разум творца пространства, который проявляет себя в таких работах. Современная архитектура готовит истинные откровения для того, кто разрабатывает теорию сфер. Вдохновляющие проекты я нашел и у группы «Архиграм», представители которой сделали наброски Air-House, Воздушного Дома, — истинная находка для теоретика, выдвигающего тезис, что воздух чересчур важен, чтобы оставлять его в ведении метеорологов. Как только художники, дизайнеры и архитекторы займутся легким первоэлементом, все пойдет так, как надо. С точки зрения философии можно заметить, что в роли так называемого основополагающего воздух должен заменить земную твердь. К этому мы еще вернемся.

Из теоретиков, которые выдвигают наиболее впечатляющие идеи на этом поле, Бакминстер Фуллер* является одним из немногих мыслителей этого века, применительно к которому определение «про-

* Ричард Бакминстер Фуллер (1895–1983) — американский архитектор, дизайнер, инженер и изобретатель.

видец» — не комплимент, а выбранное в абсолютно спокойном состоянии название профессии. Фуллер довел свои идеи о пространстве до представления о больших пространственных образованиях, парящих в воздухе, — и тем самым предварил во многих отношениях то, что я попытался сделать в «Сферах III» — а именно: провести исследование сферического дизайна на всех ступенях — от малого до самого крупного формата. При этом мой тезис о том, что кондиционирование воздуха — это судьба человечества в будущем, обрел технически зрелую конкретизацию. В Европе получили наибольшую известность геодезические купола Фуллера, посредством которых он опробовал новую архитектурную парадигму. В теоретическом аппарате третьей части «Сфер» сыграет определенную роль и фуллеровская идея тензегритетов* — концепт, благодаря которому найдены основы альтернативной статики; на этот след меня навел Хайнер Мюльман. Эти постройки совершенно обходятся без всех существовавших с незапамятных времен элементов старой статики — без стен, колонн, вертикальных опор. В этих новых формах строят, уже не ориентируясь на принцип распределения давления с помощью массивных стен или вертикальных опор, — в общем и целом теперь подвергается пересмотру господство вертикального как в статике, так и во внешнем виде и в эстетике. Здесь налицо развитие

* Пространственные образования в архитектуре — конструкции без несущих стен, парящие в воздухе благодаря внутренним напряжениям каркаса, жесткости напряжений между связанными тросами антеннами.

архитектуры напряжения, которая больше интегрирует силы натяжения, чем силы давления, и создает архитектурные конструкции невероятной красоты, легкости, смелости, которые так и светятся интеллектом. Когда занимаешься такими объектами, возникает чувство, что третье тысячелетие архитектуры давно началось — началось строительство, независимое от силы тяжести. Прощание с массой — конгениальная эпохе воздуха концепция архитектуры.

Когда говоришь с коллегами, профессионально занимающимися философией, о подобных вещах, часто замечаешь, как крепко старый век держит в плену своих людей. Если откровенно говорить о моем честолюбивом замысле, который будет осуществлен в третьей части «Сфер», то эта книга должна поспособствовать тому, чтобы сделать инженерно-техническую продвинутость современных концептов пространства, которые ушли далеко вперед, полезной для понимания социальных и символических отношений. Нужно преодолеть предрассудок, который крепко засел в головах представителей состарившегося критицизма, — что интерес к пространству консервативен и антисовременен, тогда как интерес ко времени, напротив, прогрессивен и ведет к освобождению. Стоит только один раз увидеть широко задуманную современную теорию, чтобы понять: а ведь все могло бы обстоять прямо противоположным образом. Разделительный рубеж, на котором происходит ожесточенное противостояние (*frontier*), сегодня проходит там, где развившиеся теории пространства приходят в соприкосновение с исследованием биологических

оснований, в особенности — с психоиммунологией. На этой разделительной линии я и хотел бы продолжить свой проект.

Г.-Ю. Х.: Приводя пример с открытыми Бакминстером Фуллером перспективами, Вы, как мне кажется, обращаете внимание на нечто основополагающее: ведь здесь отодвигаются в сторону бинарные категории, которые определяют обычное мышление, в первую очередь — различие внутренне-го/внешнего. Подобные схемы оказываются наивными и негодными, как только возникает новое комплексное мышление: внутреннему приходится быть внешним, а внешнему — внутренним. Мы, впрочем, уже договорились до политики, плавно переходя к ней: ведь уже установлена конвергенция — или коинциденция — политики внутренней и внешней.

С точки зрения истории идей и истории цивилизации мы достигли той точки, в которой вопрос о философском понятии смысла, значения и интерпретации открывает совершенно новое измерение. Попытаюсь объяснить это на примере. Анри Мишо в примечаниях к своим рисункам, сделанным под воздействием мескалина, писал, что линии, слова, цвета, которые распределены по странице, вкупе с фигурой, которую они образуют, всегда имеют смысл, но смысл уже не в классическом его понимании, а как «прочитываемый след»: они поддаются интерпретации, они открыты для проекций и вчувствований, можно с лёта вникнуть в них и обрести сопричастность к их импульсу. Очень умно и духовно Ролан Барт различил «открывающийся навстречу смысл» и «глухой смысл». Устремляющий-

ся навстречу смысл — это очевидный смысл, который вписан в структуры и доступен для конвенционального изложения и толкования. К «глухому смыслу» мы можем обрести причастность только посредством партиципации. Он открывается больше всего там, где мы и не предполагали его встретить, — открывается внезапно, совершенно неожиданным образом. Нам приходится стремительно «влетать» в поле значений, или в смысловое поле.

Чтобы объяснить на конкретном примере: Мишо написал в своей книге о Магритте, что его воображение сильно поработало, пока перед ним были только репродукции картин Магритта. Но когда он лично встретился с Магриттом и увидел оригиналы в его ателье, ему пришлось констатировать, что вся сила его воображения иссякла и при виде картин ему больше ничего не пришло в голову. Мне кажется, нечто подобное происходит и в том случае, на который я хотел указать, когда говорил о планах Токио и Пекина: это — кружение вокруг центра, который недоступен. Следовательно, речь идет о соотношении реального и воображаемого. Виктор Сегален* сказал, что при столкновении реального и воображаемого всегда побеждает воображаемое.

П. С.: Что касается отношений между Мишо и Магриттом, тут все выглядит абсолютно проблематично. Вероятно, эта история иллюстрирует еще что-то, кроме того, что Вы пытаетесь с ее помощью доказать. Я задаюсь вопросом: что, собственно, происходит, когда человек, разглядывающий репро-

* Виктор Сегален (1878–1919) — французский поэт эпохи позднего символизма, а также врач и археолог.

дукции, испытывает прилив фантазии и переживает процесс творческих ассоциаций, но все это исчезает, когда он смотрит на оригиналы? Можем ли мы вспомнить нечто подобное из собственного опыта? Думаю, да. Бывают такого рода встречи с реальным, при которых впадаешь в кататоническое оцепенение. Я хочу выразиться иначе: мы знаем ситуации, в которых интеллект впадает в позитивистский кризис и моментально утрачивает способность применять полученную информацию. Вдруг замечаешь, что все таково, каково оно есть, и тут ничего не прибавить и не убавить. В такой позиции блокируется переход от бытия к значению — просто невозможно что-либо сказать, нет никаких слов. Больше нет никакого перехода к внутренним действиям, которые должны были бы последовать, — невозможно ассоциировать, невозможно оценивать, невозможно думать дальше. Сразу вдруг перестают возникать какие-то мнения. Можно интерпретировать эту сцену так, что Мишо при виде Магритта впал в депрессию. Ведь в состоянии депрессии часто происходит не что иное, как утрата субъектом напряженности оболочки своей сферы, — она утрачивается, помимо прочего, в присутствии личностей или произведений, которые своим присутствием парализуют собственный процесс выстраивания ассоциаций. Пожалуй, это и есть предел понимания «глухого смысла». Депрессия — это сбой в функционировании восприимчивости; она соответствует падению давления в камере внутреннего пространства.

Учитывая это, надо рассматривать как важную витальную функцию то, что индивид держит защитную дистанцию по отношению к личностям, ве-

щам, знакам. Важнейший вид такого обеспечения дистанции заключается в том, что человек внутренне немедленно что-то делает с тем, что он встретил, то есть играет или работает с этим — и последовательно уклоняется от всего, с чем дело не пошло сразу. Тот, кто поддерживает в себе активную самостоятельную деятельность, не так-то легко оказывается в опасности впасть в депрессию из-за сверхвосприимчивости и суперчувствительности, при которой утрачивается собственный тонус. Впрочем, мне кажется совсем не случайным то, что действующие лица в этой истории — сюрреалисты; все это указывает на еще не исследованные трудности в отношениях между ними. Разве не может быть так, что из двух сюрреалистов один всегда выпадает из игры, пока действует другой?

Современный роман описывает человека как существо, внутренний мир которого наполнен потоком сознания. Я думаю, что это открытие еще не осмыслено до конца. Техника потока сознания ведь представляет собой не только эстетическое достижение и большое завоевание в области нарративных методов, она еще и приносит с собой уточнения в повседневное психологическое самописание. Сегодня лучше видно, как работают человеческие сознания, как они постоянно дрейфуют, образуют цепочки, осуществляют скачки, как они производят в себе бормотания текстов и подтекстов. Психоанализ использует невнятно выражающий себя в языке поток сознания для своих терапевтических вмешательств — и при этом особое значение имеют водовороты, омуты и быстрины в потоке знаков, потому что они привлекают внимание к каким-то

ушедшим на глубину, затопленным значениям или блокаде. Потоки сознания имеют нечто общее с музыкой, потому что они организуют внутреннее время.

Я утверждаю теперь, что пространство имеет аналогичную функцию, — она, конечно, описана намного беднее и намного хуже, чем поток сознания в аспекте его влияния на конструирование времени и на членение времени. Существует — и я попытался показать это в проекте «Сфер» — изначальное в-пространствливание, точно так же как существует изначальное во-временение: и то и другое — собственные действия и достижения сознания, которое существует в мире на человеческий, то есть коэкзистирующий лад. Мы устроены так, что предназначены постоянно продуцировать пространство как грезу — если я на миг вспомню концепцию фантазирования и создания грез, которую выдвинул Рихард Вагнер. Во втором присущем сознанию «потоке» есть нечто от такого фантазирования, от этих грез — он производит пространственные грезы и фантазии, которые всегда играют свою роль, когда душа создает и обустроивает достаточно пространную, достаточно просторную для себя сферу — достаточно населенную и позволяющую достаточно свободно дышать. В «Сферах I» я описываю своего рода фантазию сосуда, или фантазию связи, — конечно, не в психиатрическом смысле слова — как конститутивный сюрреализм. Можно поставить вопрос, какое понятие, относящееся к пространству, следовало бы считать аналогичным понятию первого потока сознания, — сам я работаю с выражением «сферообразование», с понятием, которое

напоминает о том, что релевантное пространство создается благодаря способности воображения, точнее — способности связывания или способности к экспансии. Во всяком случае, такое выражение призвано обозначать изначальное обустройство пространства (*Einräumung des Raums*) — оно всегда налично там, где мы движемся к чему-то или к кому-то и распространяем себя, растягиваем себя, — причем различие между Чем-то и Кем-то здесь не должно еще вырисовываться достаточно четко, в кристаллизованной форме. Насколько решающее значение имеет эта первоэкспансия, становится видно по большей части только тогда, когда мы впадаем в депрессивную пространственность — точнее, в депрессивное обеспостранствливание (*Raumentzug*). В депрессивном положении мы не можем выстраивать никакое натяжение пространства. Внешние аттракторы уже не вытягивают нас из наших пределов наружу — мы замкнуты в себе. Тогда невозможна хорошая широта. Уже не способная к экспансии психическая точка пребывает где-нибудь внутри опустевшего, случайного, какого угодно окружения, которое сегодня обозначается безразличным пустопорожним выражением «окружающая среда». Мертвая точка в равнодушном и недостижимом окружении — это я, когда утрачен мир как растянутая <мною вокруг себя самого> сфера. В главе книги «Сферы», которая называется «Анти-сферы» и посвящается разновидностям ада, я написал несколько страниц, которые вызвали интенсивный позитивный резонанс у некоторых психологов: «О депрессии как кризисе возможности распространяться вширь». В противоположность этому,

активный, хорошо осуществляющий экспансию индивидуум вовлечен в процесс пространственного расширения-натяжения или в процесс создания горизонтов, в постоянные перемены настроения, влекущие то к сужению, то к расширению <пространственной сферы>. Можно регенерировать витальные пространственные фантазии в самых различных внешних положениях. Пример с двумя сюрреалистами, на мой взгляд, ясно показывает одно: как только функция фантазийного творения собственного пространства по какой-то причине прекращается, исчезает внутренняя мобильность, парализуется способность присоединяться к чему-то и додумывать это, продолжать мысль, и мы получаем в итоге имплозию, крах под внешним давлением, кататоническое застывание и замыкание в себе. Тогда даже картины Магритта не вызывают больше никаких импульсов. Тут видно, что Сегален не обязательно прав и что воображаемое может проиграть при столкновении с реальным.

Г.-Ю. Х.: Нечто подобное можно видеть в музеях, когда посетители спустя самое краткое время устают от созерцания оригинальных произведений и отвращаются от них. Они предпочитают толпиться в магазинчике при музее, где выставлены репродукции, почтовые открытки и каталоги. Тут они сразу чувствуют себя лучше и свободнее. Я пережил нечто подобное — правда, в другой связи, — когда осуществил свое желание, которое вынашивал целое десятилетие, и отправился на остров Пасхи. Я воображал себе, что испытаю потрясение при виде каменных фигур. Иногда бывает лучше не встречаться с

мифом в реальности... Поэтому я всегда отодвигал встречу с Клодом Леви-Строссом, поскольку опасался, что миф о великом ученом не выдержит столкновения с реальностью. «Способность создавать сферы, натягивая и распространяя их вширь» требует определенной дистанции: надо держаться на некотором расстоянии, чтобы иметь пространство для воображения.

Если я Вас правильно понял, формирование сфер — это процесс, которому постоянно мешают определенные противодействующие силы, противосилы. Мне кажется, здесь будет вполне уместно вспомнить о психоаналитическом концепте сопротивления. В соответствии с учением классического психоанализа, сопротивление возникает в особенности тогда, когда бывает затронута незатянувшаяся психическая рана. Вероятно, это возможно пояснить с помощью аналогии, которую использовал Лакан, когда он сравнил искусство психоаналитика с искусством повара и сказал, что эта профессия предполагает знание, на какие сопротивления ты натолкнешься при разделке туши животного; это специальное умение ловко входить ножом в суставы — ведь если наталкиваешься на сопротивление, то следует найти место, которое позволит разрезать, проникнуть и вскрыть. Если бы мне нужно было описать практический или моральный горизонт сферологического мышления — так, как я его себе представляю и выражаю на собственном языке, — то я сказал бы: суть в том, чтобы мыслить так и говорить так, чтобы сопротивления сферообразованию либо исчезали, либо открыто проявлялись

как таковые. Эта программа созвучна не только подходу психоанализа, но и подходу новой исторической науки* — тому, что последняя считает своей отличительной особенностью, — Марк Блок называет это «чувством осязания с помощью слов» и постоянно подчеркивает связь *souplesse* (гибкости) и метода: истина находится благодаря импровизации, в процессе игры.

Лакан говорит: сигнификант туп. И еще: там, где субъект думает, его нет. Из этого следуют далеко идущие выводы не только для психоанализа, но и для философии. Мышление и бытие, смысл и значение, знание и незнание должны видеться как-то по-новому в их отношениях друг к другу.

П. С.: Начну я, пожалуй, с того, что замечу: лишь совсем недавно я научился очень осторожно обращаться с понятием «сопротивление». Участвуя в дебатах на какую-то современную тему, я вдруг понял, что мы используем это выражение по большей части автоматически, не задумываясь, — как выражение онтологической несправедливости, а с другой стороны, как несколько сомнительное выражение уважения. В нем — множество идеалистических предпосылок, которые уходят в далекое прошлое, — их можно проследить вплоть до платоновских истоков. Здесь, в принципе, всё, что называется материей, определяется через ее сопротивление прохождению света, через непроницаемость для него, через непрозрачность — из чего делается вывод в духе идеализма, что материя всегда не права, пока прав свет, — а ведь свет прав всегда, как

* Имеется в виду так называемая Школа «Анналов».

же может быть иначе, если необходимо осуществлять просвещение? Если свет есть чистая способность распространения во всех направлениях, то материя может рассматриваться только как принцип торможения, — и тому, кто ратует против торможений как таковых, пора подумать об ее устранении. Поскольку так называемое просвещение в Новое время желало изображать борьбу света с тьмой, оно являет собой всего лишь наивное продолжение античной метафизики света — с помощью других средств. Но именно это и не желает делать предметом дискуссии современная теория. Для меня дело заключается в том, чтобы развить такое понятие сфер, которое выражало бы нечто большее, чем только применение модели распространения света для понимания социального пространства. Нельзя представлять силу, с которой напряженно распространяется сфера, по аналогии с излучением электрической лампочки. Было бы неверно полагать, что благодаря силе, созидающей сферу, создается равномерно закругленное и равномерно освещенное поле. Такие производные от образа электрической лампочки являются, собственно, лишь миниатюризированными фантазиями о солнце и боге — представлениями, которые были характерны для всемирной эпохи господства метафизики, где в центр ставился абсолютный интеллект, бог или добро и каждый из этих источников с одинаковой интенсивностью излучал во все стороны свет. От образов такого рода зависели идеалистические концепции транспарентности и соответствующие теории сознания. Я в своих сферологических штудиях не пошел по стопам Эдмунда Гуссерля,

который выстроил и стал эксплуатировать представление, что он, как феноменолог, как бы стоит в точке, откуда открывается прекрасная перспектива и оттуда лучами интенций своего сознания он пронизывает вокруг себя горизонт данного.

Понятие «сферическое», в моем толковании, указывает на противоречие между открытостью и непроницаемостью. Можно было бы сказать, что загадочность тоже всегда определяет сферическое пространство. Можно быть причастным к нему только в модусе внутри-бытия, при этом не окидывая его взглядом — ни из центра, видя все кругом паноптически, ни извне. Если ты пребываешь внутри какой-либо сферы, ты должен в то же время принимать в расчет наличие чего-то непроницаемого для взора. Надо быть настороже, сознавая, что есть нечто такое, что невозможно осветить полностью и просветить насквозь. Всегда остается солидная доля неопределенного, непрозрачного, неясного и в этом смысле — сопротивляющегося. Здесь и достигается граница опредмечивания. Главную причину этого назвать просто: та человеческая сфера, о которой у меня идет речь, определяется в то же время и тем, что рядом находится другой психический полюс, соконституирующий ее; раньше в обыденном языке он назывался «Другим», а недавно это название вошло и в философию. Этот Другой, если не интерпретировать его как контролируемую вещь, с самого начала понимается как нечто такое, в которое я никогда не смогу проникнуть и которое никогда не могу объективировать. Скорее, он пронизывает меня — точно так же, как я пронизываю его, я проникаюсь им, он проникается

мной. Он каким-то странным образом должен быть близок мне — еще до того, как я познаю его как со-существо, остающееся для меня загадочным. Очень важно сознавать, что близость и непроницаемость неразрывно связаны друг с другом; ведь только так становится понятной принципиальная ошибочность установки идеализма, который всегда ассоциировал близость с прозрачностью, а отдаленность с непрозрачностью.

Эта близость к непроницаемому и непрозрачному, к другому полюсу субъективности, ко второй образующей сфере силе, уже представляет собой половину моего пребывания в сферах. И становится ясно, что с этой точки зрения сосредоточенность внимания на одних только сигнификантах уже не помогает. Сигнификант перестает быть тупым лишь тогда, когда он вовлечен в напряженное отношение, ориентированное на Другого. Благодаря этому он обретает экзистенциальный потенциал и некоторое приращение значения. Без отношения к Другому язык становится плоским, одномерным, поверхностным — обесмысливается. Таким образом, шизоиды и страдающие навязчивостью переживают цепь сигнификантов как череду сплошных событий, у которых нет силы и способности куда-либо нести тебя, — потому что для них язык никогда не являет собой бросок, адресованный Другому. Шизоид не может отдать пас в языке и по большей части не способен принять пас, посланный через язык. Это сближает шизофреников со многими философами, которые смогли выбрать свою профессию лишь потому, что она есть одно из прибежищ шизофрении. Примечательно, что многие из них

не могут принять языковой пас, тогда как большинство людей становятся внимательными и прислушиваются, когда к ним обращаются с речью, в которой они этот пас чувствуют. Профессиональный не-ловец языковых мячей из философов, а зачастую и исследователь, занимающийся критической теорией общества, пропускают такие пасы, решительно не обращая на них никакого внимания. Они с куда большим удовольствием размышляют о том, что не в порядке у пасующего.

Г.-Ю. Х.: Вероятно, здесь надо провести еще одно различие: простой тупой сигнификант может и пошутить, тогда как институционализованный тупой сигнификант задубел в своей серьезности. Ведь шутка возникает только там, где в языке открыто игровое пространство.

П. С.: Вы сейчас так использовали выражение «языковое пространство», что оно снова вдруг обрело нетривиальное значение. Если вдуматься, выражение «игровое пространство» вполне можно связать и со сферообразованием. Оно указывает на то, что в открытом языковом процессе есть определенный риск. Как только язык высказывается*

* В оригинале игра слов в духе М. Хайдеггера: *Sprache wird gesprochen* — язык «языковится». По Хайдеггеру, язык есть дом бытия. Высшие бытийные смыслы высказываются только в языке нетривиальном, непроизводственном, неформальном. Большая часть говорения в индустриальном обществе — это «шум», не доносящий до нас высшие бытийные смыслы, а лишь заслоняющий их. Смысл того, о чем говорит Слотердаик, можно понимать так: образуют ли два человека сферу интимности, в которой они проникаются друг другом, можно определить по тому, как они разговаривают, — либо они подвигают своими словами Другого

в игровом пространстве или в резонансном пространстве, происходит испытание действительности сферы — тестирование того, насколько реально она существует. Когда язык в игровом пространстве не сказывает себя, то возникают лишь технические цепочки знаков, инструкции к применению и рутинные ходы, не связанные ни с каким риском. Текст следует своим привычным, деловым ходом — это как раз то, что в высших теоретических кругах именуется дискурсом. Дискурс — это рутина привязывания к знакам, традиционное их употребления. Задача их в том, чтобы управлять делами мышления* без потрясений и неурядиц.

Г.-Ю. Х.: Раз уж мы ранее ставили вопрос о том, что́ представляет собой полную противоположность потоку сознания, то здесь можно было бы и дать ответ: привычная противоположность ему — застывший и укрепившийся бастион «Я-мыслю». Тем самым мы определили бы место, где локализовано сопротивление, — в самом субъекте. В нашей беседе мы уже как-то упоминали Витгенштейна: он выражает свой скепсис по отношению к идеалистическому самообоснованию, говоря: на место

к постижению высших бытийных смыслов, и тогда сфера состоялась, либо они обмениваются предложениями «фактофиксирующими», никакого высшего бытийного смысла не несущими. Тогда сфера не состоялась. Язык как дом бытия сказывает себя только в подлинной сфере (в экзистенциализме это называется подлинной коммуникацией).

* Обыгрывается название известной работы М. Хайдеггера «О деле мышления»: в данном контексте слово «дело» приобретает совершенно противоположный смысл — «управделами мышления».

«Я-мыслю» должна быть поставлена формулировка вроде такой: «Это есть некая мысль, а я смотрю на эту мысль, присматриваясь к ней». На этом фоне можно было бы поставить под вопрос и формулировку Лакана: «Там, где я мыслю, я не существую». Его «я мыслю», как представляется, все же еще слишком тесно связано со староевропейским расколом субъекта и объекта. Если мышление, поставленное в центр, понимается как само-сбывание (*Sich-Ereignen*) и происходит там, где я существую, в совокупности моих познавательных возможностей, то есть в моей телесности и в телесности знаков, тогда вполне может быть, что я существую там, где я мыслю или где оно мыслит во мне.

Следовательно, категориальное различие медитации, перформанса и дискурса может исчезнуть. Ведь дискурс происходит от *discurrere*, от беготни туда-сюда, от приходов и уходов, появлений и исчезновений.

Аналитическое и синтетическое

П. С.: Это — просто курьез в истории языка, что настолько перипатетическое* выражение...

* Обыгрывается название школы Аристотеля — перипатетики, что означало «прогуливающиеся», «расхаживающие»: философские беседы проходили во время прогулок по саду. Собеседник Слотердайка, в свою очередь, намекает на Ф. Ницше, который сравнивал свое философствование с танцем, говоря о высказываемой мысли: «Я спрашиваю — пойдет ли это, и больше того — сможет ли оно танцевать».

Г.-Ю. Х.: ...и вероятно, даже танцорское* выражение...

П. С.: ...как бы то ни было, настолько заряженное движением выражение, как «дискурс», применяется для обозначения таких одномерных и зависимых, как у курьера, смысловых ходов от А к Б.

Г.-Ю. Х.: Как стал возможен такой триумф одномерности?

П. С.: Двигаясь по стопам Маршалла Маклюэна, можно сказать, что линейная ментальность, которая достигает кульминации в культуре дискурса, есть следствие книгопечатания. Она вытекает из односторонности-одностраничности**, к которым приводит использование букв и грамотность. Специализированный читательский интеллект постоянно бежит по строчкам. Тренированный читатель — это стайер по текстам, бегун на дальние дистанции по строчкам. Это, во всяком случае, частично объясняет феномен дискурсной ментальности. У нас нет возможности рассказать здесь историю взаимосвязи между институциями, посредствующими центрами и языками — мы сейчас не располагаем средствами даже для того, чтобы лишь контурно очертить, как формировалось академическое

* Ответ обыгрывает постоянные сравнения мышления с танцем у Ф. Ницше, то есть подтекст таков: термин «дискурс» вызывает ассоциации не только с классической философией аристотелевского типа, но и с философией эпохи модерна.

** В оригинале игра слов: «страница» и «сторона» звучат одинаково, поэтому одностраничность — расположение текста на одной странице — ведет к односторонности, к мышлению в одной плоскости.

использование языка (*Sprachlichkeit*) или как произошло разделение науки и риторики. Мне, однако, хотелось бы мимоходом напомнить о том, что Хайдеггер посредством своего понятия «вникание в смысл» (*Besinnung*) обозначил средства против впадения мышления в хаотичное движение дискурса; ведь под «вниканием в смысл» он понимает нечто такое, что осуществляется только через посредство нецеленаправленного собирания, медитативного чтения, подобного сбору плодов*.

Наше ключевое слово обозначает триумф дискурсивной одномерности. Оно констатирует, что академия осуществляет такое воздействие на речь, которое влечет за собой тяжкие последствия — сегодня точно так же, как и прежде. *Ното academicus* получает премии за верную службу языковым конвенциям своей дисциплины — какой угодно дисциплины, которую он представляет. Фуко смог продемонстрировать, в какой мере поля дискурса — это поля власти, благодаря чему был убедительно истолкован образ бытия дискурсивных формаций. Всякая терминология неизбежно является результатом концептуально определенной истории власти и истории господства; всякий профессиональный язык позволяет проявиться одним феноменам и устраняет другие. И все же при этом кажется, что для повышения степени влияния научных языковых игр нужно принять во внимание еще более общие, скорее, системные мотивы. Правила дискурса выступают для профессиональных языков в той же

* Игра слов в духе М. Хайдеггера — «lesen» означает «читать» и «собирать плоды, подбирать колосья» по одиночке, не технологически.

роли, какую в медицине играют антисептики, они обеспечивают ту стерильность, которая необходима для проведения научных операций, предохраняют от инфекций, идущих от жизненного мира. И я полагаю, что наука как отрасль деятельности возможна только таким образом. Только благодаря этой квазионтологической дезинфекции теоретики могут кооперироваться для сотрудничества, не нанося постоянно друг другу ран и травм. Правила дискурса нужно сравнивать со средствами дезинфекции. Там, где они действуют лишь поверхностно — как это происходит в гуманитарных науках, — имеет место значительно более инфекционный, вредный и заразный производственный климат. Недавнее полевое исследование в научной среде показало, что представители наук о духе и наук о культуре значительно хуже высказываются о своих коллегах и об их работе, чем представители естествознания. Это можно обосновать. Гуманитарные науки — даже и там, где они подают себя методологически осознанными и строгими, — сохраняют высокий экспрессивный фактор, они не позволяют себе достигать столь же высокой степени овеществления, какая типична для *hard sciences*. Побочное влияние этого состоит в том, что ученые еще слишком сильно чувствуют в дискурсе Другого его личность, его притязание на значимость, его самогипноз. Тут общая конкуренция превращается в личное соперничество между самогипнотизерами. В гуманитарных науках непрерывно протекают бурные нерегулируемые процессы групповой динамики.

Но тенденция к языковой одномерности имеет и еще одну причину — скорее, психополитического характера. Стремление к власти здесь — в той мере, в

какой оно уже не является детским, — почти всегда выражается как стремление к серьезности. Властный человек хочет, чтобы его принимали всерьез и серьезно слушали, — и, чтобы достичь этого, он сам вынужден притворяться, будто уважает внешние приличия. *Homo academicus* сооружает вокруг себя бутафорские конструкции серьезности и заставляет других, насколько это ему удастся, преклоняться перед ними. Сартр в важном разделе книги «Бытие и Ничто» говорил о *esprit de sérieux*. Эта *sérieux* есть рессентимент, выступающий в качестве метода, так как человек строгий есть научная противоположность человеку доброму. Во всех теоретических сообществах формируются рессентименты. Люди, причастные к власти дискурса, очень чувствительны — им повсюду чудятся опровержения и попытки превзойти себя. Они слишком много читают, чтобы держать все происходящее под контролем и оставаться у власти. Поэтому даже великие дарования после нескольких лет профессиональных занятий дискурсом чаще всего приходят в упадок; они, как говорит Ницше, уже в свои тридцать лет «обречены на позор».

Г.-Ю. Х.: Я хотел бы еще раз затронуть вопрос о смысле и его конституировании — в продолжение размышлений Лакана в «Семинаре I» и «Семинаре II». То, что я имею в виду, можно было бы пояснить в связи с недавно увидевшим свет докладом «*Résistances — de la psychanalyse*», автор которого — Деррида. В нем он подробно рассмотрел проблему сопротивления. По его мнению, есть не только сопротивление психоанализу, но и сопротивление, внутренне присущее самому анализу, — *résistance*

как сопротивление психического материала аналитическому толкованию, *résistance* как упорное сохранение не поддающегося анализу остатка.

К этому наблюдению может примыкать вопрос более общего порядка: откуда вообще приходит в нашу культуру это стремление к анализу, это требование анализа — причем анализа как можно более тотального? Откуда происходит эта вера в первичность и в универсальную уместность деконструкции? Как, собственно, она вообще может быть обоснована — антитеза аналитического и синтетического? Можно ли, позволительно ли, должно ли в этом дуале выдвигать на первый план один полюс за счет другого? Что, к примеру, имел в виду парижский психоаналитик Жан Лапланш*, когда недавно вновь восславил анализ и резко выступил против того, что он называет синтетическим? «Смысл», как он полагает, можно оставить попам. Эффективность и свободу, по его мнению, можно обрести только в элементе анализа.

П. С.: Когда терапевты спорят о том, в чем путь к исцелению — в анализе и воспоминании или же в синтезе и установлении смысла, то это — их внутреннее дело. Я полагаю, что в такого рода вещах следует оставаться наблюдателем и не примыкать ни к одной из воюющих сторон. Я бы поостерегся вступать в войны между попами (*Pfaffenkriege*). Я помню полемики подобного рода, которые происходили в шестидесятые и семидесятые годы, когда хорошим тоном считалось восславлять Лака-

* Жан Лапланш (1924–2012) — французский философ и психоаналитик.

на и считать Франкла* сущей напастью или искать тотального катарсиса вместе с Яновом**, а фрейдистов высмеивать как перегруженных на голову коллаборационистов невроза. Все прочие уже в ту пору преклонялись перед чистой структурой языка и считали предательством в принципе все подходы, нацеленные на телесную терапию, — и все это без малейшей оглядки на то, какие успехи смог продемонстрировать до сих пор тот или иной метод. Тут были налицо реакции, типичные для священников: пусть мой подход к исцелению и не более успешен, чем прочие, зато мой способ действий все-таки более свят. Типичный священник-методист убежден в том, что лучше терпеть неудачу, используя верный метод, чем продвигаться вперед, пользуясь неудачным.

Чтобы понять дуализм аналитического и синтетического, нужно восстановить в памяти последний этап в истории науки и техники. Конечно, здесь следовало бы поговорить и об аналитических и синтетических суждениях у Канта и Куайна*** и о предыстории этого различения, которая уходит в прошлое вплоть до геометрии эпохи Возрождения и до Аристотеля. Но в данный момент это увело бы нас че-

* Виктор Франкл (1905–1997) — австрийский психиатр, психолог и невролог, бывший узник нацистского концентрационного лагеря.

** Артур Янов (р. 1924) — американский психолог и психотерапевт; автор теории Первичной терапии, созданной на основе курса «Первичного крика».

*** Куайн Уиллард ван Орман (1908–2000) — американский философ, логик и математик.

ресчур далеко. В нашем контексте будет достаточно показать, что за приверженностью к анализу стоит скрытая метафизика современных естественных наук. А именно: мы обретаем ее вместе с попытками найти *atomon* или, иначе, с появлением мотива поиска элементарной частицы в самом широком смысле — то есть с поиском неделимых далее первых «кирпичиков» сущего во всех областях, какими бы они ни были. Следует напомнить, что в концепте «элемент» присутствует греческое слово, обозначающее букву. Если воспринять это указание всерьез, то анализ — как поиск элементов — служит в конечном счете потребности расчленить и выстроить по порядку все сущее в целом. Благодаря этому революционное познание, обретенное европейцами через посредство греческих букв, будет распространено на другие области. Ведь греческая культура теории была прежде всего не чем иным, как побочным продуктом успешного упорядочения фонетического хаоса, в котором пребывает высказанный язык. Как только в распоряжении людей оказывается фонетический алфавит, который позволяет записывать согласные и гласные, оперативное обращение с сущим и четкое определение его делает гигантский шаг вперед. Теперь глаз и пишущая рука на порядок превосходят ухо в том, что касается способности к пониманию, именно потому, что отныне можно не только писать так, как говорят, но и завоевывать новые измерения в письме. Можно составить-сочинить такие вещи, которые еще никогда никто не выражал в словах и не слышал. Греческий алфавит — первый триумф анализа; не психоанализа, а фоноанализа, анализа звуков. Этот

анализ прекращает существование аморфных студенистых образований, исходящих из человеческих ртов, и делает из них дискретные протоколы — здесь в первый раз происходит нечто, что позднее будет названо фонографией. Однако с успехом анализа тотчас же приходит интерес к синтезу, то есть к возможности продолжать письмо, писать снова и новое. Смысл анализа лежит не в нем самом, а в том, что будет сделано с теми частицами, которые получаются в результате разложения комплексов. Люди придумывают буквы и разлагают на буквы все, для того, чтобы писать, а не для того, чтобы медитировать над буквами как буквами. Анализ как процесс разложения на элементы — это лишь przygotowательная школа синтеза: это верно по отношению к семиотическим элементам, фонемам или графемам, равно как и по отношению к химическим элементам и физическим элементарным частицам, и это верно также по отношению к психическим и социальным элементам. Среди мыслителей, принадлежащих к нашей традиции, наиболее ясно сознавал суть этой проблемы определенно Лейбниц. Он работал над алфавитом мыслей, *characteristica universalis*, с помощью которого должны были быть произведены все составные понятия, — проектом, великие притязания которого так же поучительны, как и его неудача.

Теперь необходимо уяснить для себя, что сегодня мы — в том, что относится к философии техники и к философии знания, — находимся в совершенно ином положении, чем в XIX веке, который был насквозь проникнут пафосом анализа, пусть даже и не связанного уже с проектом барочной универ-

сальной науки, а связанного с эмпиризмом и частными науками. Этой эпохе приходилось благочестиво предаваться анализу, потому что ее ведущие умы знали: разложением различных сфер на элементы дело не кончится, самое главное еще только предстоит. В решении вопросов о предельных частицах XX век нигде не достиг цели, но у него были основания испытывать оптимизм и верить, что цель будет достигнута в ближайшем будущем, — и, как мы знаем сегодня, этот оптимизм был оправданным. Для такой теоретической ситуации вера в первичность аналитического разумелась само собой. Соппротивление реальному, то есть неразложенным на составляющие части комплексам, сломлено не было. Каждый ученый знал, что он не будет успешен в анализе, в разделении на составляющие, в разложении, пока не дойдет на каком-то своем поле до первоэлементов — то есть до тех частиц, которые далее неделимы и поддаются строгому определению. Впрочем, приоритет анализа обретает всю большую значимость и для новейшей философии, — не обращая внимания на ту роль, которую ей отводит государство, и невзирая на свою функцию светской религии, она все чаще представляет себя как радикально аналитический проект, отказывающийся от любых назиданий и поучений. Я вспоминаю Чарльза Сандерса Пирса, который отстаивал приоритет анализа, прибегая к тому аргументу, что «мировоззренческая благотворительная столовая, в которой раздают суп для нищих» и без того есть на каждом углу, — это замечание первоначально относилось только к США конца XIX века, но спустя сто лет, как это ни удивительно, все еще верно по

ту сторону Атлантики. В Европе деструкция наставляющих или мотивирующих мировоззрений за это время достигла куда большего прогресса. Тем не менее и у нас снова и снова все сворачивается в какой-то клубок неисследованного, и это совершенно естественно, потому что витальные иллюзии всегда имеют преимущество перед исследованием. Никлас Луман защищал разлагающие воздействия социологических функциональных теорий, указывая на то, что теория — отнюдь не страхование жизни на случай провала иллюзий.

Итак, нужно только поставить вопрос: что произойдет, как только на определенном теоретическом и предметном поле успешно завершится выделение предельных элементов? Напрашивается вывод, что тогда приоритет анализа сменится приоритетом синтеза — точно так же, как это произошло в ходе XX века под девизом «конструкция». Конструктивизм — это то, что соответствует постаналитической ситуации, по крайней мере, в том смысле, что у него будут в распоряжении такие элементарные части, которые уже найдены и с которыми можно работать.

Что касается психоанализа, то он за сто лет своего существования тоже был затронут этим развитием, но затронут лишь частично — потому что он, как явствует из названия, держался тех эпистемологических условий, которые существовали во времена его возникновения, а с изменением теоретической и социальной окружающей среды и господствующих настроений в конце XX века перешел к оборонительным дискуссиям в затяжной форме. Как было сказано, его начало пришлось на кульми-

нацию мифа об анализе, а отсюда и то представление о своем эпохальном значении, которое прослеживается в произведениях Фрейда, и отсюда же его гордое название. Около 1900 года все действительно так, будто открытым остался еще только аналитический путь. Но затем ветер переменился — и ситуация стала в корне иной. Приверженцы психоанализа по сей день действительно не вникли в дилемму, которая заключена в самом названии их школы, — ведь они вряд ли понимают, что этим названием признаются в принадлежности своей к той исторической ситуации, в которой еще не было никаких успехов в выделении элементарных частиц — ни в том, что касается материи, ни в том, что касается души, ни в том, что касается общества, ни в том, что касается информации. Представьте себе ситуацию, в которой еще нет никаких атомов и элементарных частиц, никаких бит, никаких пикселей, никаких генов, никаких ДНК, никаких базовых пар, никаких парциальных объектов. Пропандировать в такой ситуации синтез значило быть реакционером — ведь это значило бы рекомендовать не что иное, как отказ от науки и дальнейшее плескание в интуициях не подвергнутой анализу жизни. До-аналитические синтезы были религиозными, рецептивными и иррациональными. Но когда мы сегодня на различных полях достигли прорыва к открытию предельных элементов, из которых состоит все и знанием о которых можно надежно оперировать, знак изменился с минуса на плюс и бонус за прогрессивность перешел от анализа к синтезу. Новые синтезы активны, рациональны, они — технические и поэтически-сплачивающие.

С момента, когда появились элементы, которыми можно оперировать, можно перенастраиваться с деконструкции на конструкцию. Теперь проблема смысла видится другими глазами, потому что мы в известной степени пришли на иную сторону феномена. Отныне «смысл» — это не что-то такое, что приходится искать. Речь уже не идет о том, чтобы расшифровывать его в скрытых глубинных структурах, — нет, нужно активно конституировать его как комбинацию частиц, которые сами по себе бессмысленны. Одним словом, при переходе к конструированию различие между «находить» (finden) и «изобретать», «выдумывать» (erfinden) утрачивает свою резкость. Это — как раз то место, на котором приверженцы классического психоанализа становятся нервными и бьют тревогу, — беда только в том, что они уже давно не слушают никого, они теперь в первый черед пугают себя сами.

Тем самым можно констатировать: анализ — это проект, который заканчивается во всех сферах с обретением таких элементарных частиц, которыми можно оперировать. После относительного конца анализа рациональные энергии меняют направления и включаются в синтетические проекты. И поскольку это так, мы вступили в новую эпоху письма — ведь письмо только метафора для осуществления синтеза элементов, которыми можно оперировать. Так выглядит ситуация в целом. Теперь перейдем к тому, что Вы сказали о Лапланше: если я верно понял, то его новая книга выдержана в духе консервативного психоанализа. Это может быть внутренне оправдано — если вспомнить, что классический психоанализ дал шанс на открытие «просвета» в сфере интерперсонального,

межличностного. Аналитическая ситуация — это искусственно созданный «просвет», искусственно прорубленная «прогалина», в которой открывается содержание души. Если мы признаем это, то нет никакого интереса в том, чтобы позволять этому «просвету» увеличиваться — не важно, под какими предложениями. Но за пафосом отведения приоритета анализу кроется признание определенного замешательства в теории — ведь психоаналитик тем самым в принципе соглашается с тем, что его дисциплина не достигла никакой убедительной элементаризации. Тот, кто клянется в приверженности к чистому анализу, подтверждает невольно, что для психического еще не существует никакого алфавита, никакого списка элементарных частиц и что в силу этого проект психоанализа как анализа потерпел неудачу. Затем следует чисто священническая реакция: дилемма объявляется самоценной, ей придается статус ценности-в-себе. Заметьте: если проблему нельзя решить и если от нее нельзя отделаться, ей придется поклоняться, объявив наивысшей ценностью.

Я предполагаю, что в современных условиях расхожее понятие истины все больше и больше вытесняется из сферы терапии. Это будет иметь последствия для классического психоанализа — ему придется взять на себя труд признаться, что он работает с зашифрованно-метафизическими представлениями об истине. Он хочет привести индивида к той точке, в которой он посмотрит в глаза своей интимной истине, своей приватной правде, в которой невозможно признаться, — выступит она как травма, которая отрицается, или как влечение, которое невозможно удовлетворить. Заяв-

ления о том, что свободу и силу влияния можно найти только в психоанализе, — это всего лишь перефразированное заклинание раввинов: «Истина освободит вас». Почему бы не оставить поповские концепты истины и не обратить большее внимание на достижение реальных результатов? Мне кажется, что различие между прекрасным и возвышенным вполне приложимо и к терапии. Есть терапия возвышенного, которая ставит своих пациентов лицом к лицу с принципами удовольствия, смерти, реальности, недостатка, вины и другими метафизическими балластами. Она намерена не лечить пациента, а делать его героем. Наряду с этим есть терапия прекрасного, или прагматическая терапия, при которой все сводится лишь к тому, чтобы увеличить возможности счастья для отдельного индивида. Для того, кто выбирает второй путь, вполне допустима мысль, что вовсе не обязательно в первую очередь ставить индивидов лицом к лицу с их невыносимыми истинами. А что, если дело вовсе не в том, чтобы нарушать невротическое существование людей? Что, если цель лечения будет заключаться в том, чтобы обеспечить перерывы в нем и изменения общего настроения? От депрессии — к инициативе, от сострадания к самому себе — к любопытству по отношению к себе самому? От рутины несчастья — к эксперименту счастья? Если допустить новое описание терапевтической практики, то становится излишним формирование героического отношения к истине. Психологическую вещь-в-себе, которая у одних называется травмой, у других — неудовлетворенным влечением, у третьих — изначальным недостатком, можно оставить в покое! Терапевт превращается

из вождя, ведущего к истине, в тренера; он способствует изменению общего настроения, а не исцеляет. Тогда терапия осуществляется не «аналитически» — посредством выкапывания отброшенной истины, а синтетически, через поддержку и развитие лучших привычек.

О цензуре, нормализации, толковании сопротивления

Г.-Ю. Х.: Мне представляется, что Вы очень изящно перекинули мостик от тех исторических предпосылок, которые оставили свой скрытый след в самом названии «психоанализ», к сегодняшним предпосылкам применения того метода, который известен как «изменение настроения» («Umstimmungs verfahren»). Вспоминается сравнение скрипичного мастера и фрезеровщика, которое иногда использует Марк Блох, чтобы объяснить, к чему должен стремиться хороший историк: он должен, как это делает скрипичный мастер, чувствовать будущее звучание инструмента. А обычные ученые, по мнению Блоха, ведут себя, напротив, как фрезеровщики, грубо срезающие все то, что не схватывается с помощью их обычных методов. И многие психоаналитики скорее подвергают своих пациентов фрезеровке, чем пытаются вместе с ними сделать скрипку. Как Вам такое толкование?

Мы проговорили исходную эпистемологическую ситуацию психоанализа. Здесь, пожалуй, следовало бы и подчеркнуть, насколько сильно в начале его существования доминировало медицинское его самоопределение; насколько все, кто занимался им,

считали его отраслью медицины. Около 1900 года идея преодоления психических заболеваний посредством использования методов анализа и анамнеза превозносилась как последний крик и высшее достижение врачебного искусства. Но именно от этого — от исходной веры в медицину и от позитивизма врачей — психоаналитик сегодня хотел бы отделаться как от позорного пятна по следующим причинам: во-первых, он успел убедиться, что общество ждет от него слишком много в том, что касается здоровья и исцеления, во-вторых, он полагает, что переоценивал себя, свои собственные возможности, когда уверял, что сможет с помощью линейных методов осуществить процессы исцеления и повести клиентов напрямиком от болезни к здоровью. С тех пор как идея «полного» и непосредственного исцеления внутри самого психоанализа была заключена в скобки или стала относительной, принято говорить скорее об изменении (*Wandlung*), чем об исцелении. Терапевт больше не выступает как мастер по производству здоровья, а фигурирует как инициатор процессов трансформации, цель которой не определена.

Сюда же надо присовокупить и возрастающее понимание чрезмерности той нагрузки, которую взвалил на себя политизированный психоанализ, когда он повел себя так, будто был способен в достаточной степени объяснить общество — объяснить столь хорошо, что превратился бы в психологический рычаг, приводящий в движение социальную революцию. С этим притязанием он зашел в тупик. Все, на что он оказался способен, — это придумывать названия психическим механизмам, применяясь к тем или иным доминирующим модам и школам со-

циальных наук. Так, например, был введен концепт «бессознательное общества». Но общество показало себя неблагодарным пациентом. Политизированный психоанализ потерпел прискорбную неудачу при реализации своей претензии на то, что он может принимать участие в формировании революционного субъекта. Таким образом, сегодня пытаются отстоять хотя бы минимальную территорию — а именно территорию якобы чистого анализа. Новые пуристы отграничиваются от всего, что имеет дело с придаванием смысла, толкованием, конструкцией, жизненным проектом. Ведь тем самым снова появилась бы необходимость объяснять человека нормативно, развивать позитивные культурные идеи и инициировать креативные процессы. На это старый добрый психоанализ уже не решается. Отсюда — переход к умеренности, стремление к нормализации, а в области истории науки — то, чему Кремериус* и другие дали название «обыкновенной науки», среди прочих — психоанализу.

Однако не следует забывать, что в истории начинающегося психоаналитического движения намечалась тенденция — допускать неконвенциональные опыты близких отношений и, исходя из них, пытаться развить новые проекты жизни — например, у Гроддека и Ференци**. Примечательно, что и в произведениях Гроддека тоже фигурирует понятие

* Йоханнес Кремериус (1918–2002) — немецкий психиатр и психоаналитик.

** Шандор Ференци (1873–1933) — венгерский психоаналитик, один из наиболее заметных единомышленников З. Фрейда в 1908–1924 гг., основатель Венгерского психоаналитического общества; создатель учения об интроекции.

сфер. В работе «Болезнь как символ» он пишет о «телесной сфере» как месте, по которому аналитик воспринимает нарушенные и здоровые состояния у своего пациента. Именно здесь возникает резонанс — то есть именно то, что ортодоксальная теория схематизирует в модели перенос/контрперенос.

П. С.: И вообще на заре психоанализа был заложен большой потенциал, который исторически не реализовался. Я не имею в виду системы, которые были развиты до анализа и наряду с ним, а подразумеваю внутренние варианты.

Г.-Ю. Х.: Для наших исследований будет иметь парадигматическую ценность, если мы вспомним, по каким причинам и по каким поводам организованный психоанализ пытался устранить тех, кто пытался учинить в нем внутреннюю смуту: Отто Ранк* вручил свою вышедшую в 1923 году книгу «Травма рождения» учителю и наставнику Фрейду в качестве подарка на его 67-й день рождения — с надписью «со всей дружбой». Фрейд поблагодарил его, назвав «опорой дела психоанализа». Он сказал, что Ранк — «важнейший психоаналитический автор» и он, Фрейд, без него «практически беспомощен», что без него чувствует себя «словно калека». Он называл Ранка своим двойником-близнецом и перевозносил его во всех предисловиях к «Толкованию сновидений». В 1914 году, готовя четвертое издание, Фрейд поручил Ранку не только обновить библиографию, как раньше, но и расширить сам

* Отто Ранк (1884–1939) — австрийский психоаналитик, один из ближайших учеников и последователей Фрейда. Занимался теорией сновидений, соотнося материал сновидений с мифологией и художественным творчеством.

текст, добавив две главы о примерах сновидений из литературы и мифологии. Вплоть до седьмого издания, последовавшего в 1922 году, Ранк указывался на титульной странице «Толкования сновидений» наряду с Фрейдом — как равноправный с ним автор. Не следует забывать и о том, что Ранк был соавтором основного документа психоаналитического движения. Только констатировав все это, можно поставить решающий вопрос: когда воодушевление и симпатия обернулись отстранением и отмежеванием? И почему это произошло? Начиная с восьмого издания, вышедшего в 1930 году, оригинальный вклад Ранка разом исчезает, словно в результате чистки. Что же случилось? Карл Абрахам* предостерег Фрейда от инновационных идей Ранка, используя тот аргумент, что они представляют смертельную опасность для научных основ психоанализа. Он сделал это в тот момент, когда Фрейд был тяжело болен — и Абрахаму не составило труда подтолкнуть его к разрыву с Ранком, внушив, что тот превращает в ничто дело всей его жизни. Абрахам, который возложил на себя обучение нового поколения аналитиков, успешно настраивал Фрейда против Ранка, внушая, что перенос центра тяжести с отца на мать якобы потрясает до основания всю теорию невроза и решительно релятивизирует значение эдипова комплекса для терапии.

Особенно примечательно то, как этот конфликт и способ его разрешения были восприняты внутри сообщества психоаналитиков. Ничуть не удиви-

* Карл Абрахам (1877–1925) — один из ранних влиятельных психоаналитиков, сотрудник Зигмунда Фрейда, который называл его «лучшим учеником».

тельно, что та же самая драма позднее повторялась на разные лады; в последний раз и наиболее бурно это произошло в связи с выходом в свет в 1971 году подрывающей основы работы «Нарциссизм», автором которой был Бела Грюнбергер. К этому времени патриарха Фрейда уже не было на свете, однако существовала ортодоксия, твердо придерживавшаяся теории влечений и полная решимости отстаивать основоположения своего учения. Теперь психоаналитическое общество в большинстве своем отвергло и теорию Грюнбергера, оно ополчилось против постулата, что искать основы нарциссизма нужно много глубже, чем это обычно делалось в традиции, идущей от позднего Фрейда. Грюнбергер доказал, что Я изначально присуще либидо, и продемонстрировал, что здесь надо учитывать те источники энергии, которые много старше, чем всё, что вовлекает в рассмотрение классическая этиология неврозов. В будущем дело должно дойти до проследивания всего — вплоть до пренатальной ко-анестезии плода с материнским телом*. Тем самым следовало бы признать устаревшей и непригодной для использования дуалистическую теорию влечений, которая принимается на веру большинством аналитиков. На место якобы существующей вечной борьбы между влечением к жизни и влечением к смерти встает противоречие между квазисвободным от влечений гомеостатически-холистическим

* Речь идет о том, что привязанность к матери возникает не после рождения, в результате влечения к ней, а еще до рождения, когда плод подвергается квазинаркотическому воздействию веществ, вырабатываемых телом матери.

состоянием гармонии — и силами влечений, которые связывают субъекта с объектом и обеспечивают его полную страдания и полную наслаждения причастность к внешним отношениям мира.

Здесь, следовательно, налицо детально разработанное расширение концепта нарциссизма до предела, что ненормально. То, что произошло потом, говорит о многом: расширенный концепт нарциссизма был в значительной степени отвергнут ортодоксией, и ирония судьбы заключалась в том, что это было сделано с использованием тех аргументов, применяя которые психоанализ атаковала позитивистская вульгарная критика, — а именно посредством обвинения в том, что все это не научно, а «зашифровано-религиозно» и «псевдомифично». Едва ли кто-то уяснил для себя, что тем самым происходит урезание теоретических возможностей и, сверх того, отказ от собственных истоков — ведь не кто иной, как Фрейд, в работе «Торможение, симптом и страх» назвал страх, который испытывает плод, потенциальным исходным пунктом психогенеза. И в «Лекциях к введению в психоанализ» он сказал, что есть «блаженная изолированность во время жизни внутри матки», «которая постепенно снова охватывает нас, когда мы спим», и именно эта счастливая изолированность составляет суть полного нарциссизма. В добавлении к «Толкованию сновидений» он признается в том, что лишь в последнее время научился по достоинству оценивать значение фантазий и неосознанных мыслей о жизни в материнской утробе.

Перед нами, следовательно, бросающиеся в глаза самоограничения и урезания собственных воз-

возможностей. Отсеканию и урезанию подвергаются именно те концепты, которые радикальнее всего расширяют поле гуманитарных наук. Глядя на эти процессы, я хочу поставить вопрос, который уже давно меня беспокоит: есть ли в европейских науках о культуре внутренний процесс самоцензурирования? Если да, то каковы его мотивы? Не представляет ли собой самоцензура особое явление, свойственное только наукам о культуре? Разве не подвержена ей и философия, обычно изображающая себя компенсацией односторонности наук — а между тем она *de facto* в большинстве случаев еще и превосходит науки в односторонности? Нельзя ли отважиться на понимание истории гуманитарных наук как истории их постоянной борьбы со своими собственными вытеснениями? Фактически все выглядит так, будто новейшая история наук о культуре — это хроническая попытка вернуть назад все то, что отвергли, вывели за свои границы и подвергли цензуре стандартные науки, — причем вернуть с колоссальным трудом. Не лежит ли на нас проклятие — все время заниматься возвращением в виде дополнений того, что, собственно, было давным-давно помыслено, осознано и изложено на бумаге?

П. С.: Слушая Вас, я не могу отделаться от впечатления, что все эти скандалы повторяются сегодня — только с участием других актеров. Мне представляется, будто Вы, напомнив о драмах, разыгравшихся вокруг Ранка и Грюнбергера, тем самым дали и косвенное объяснение того, почему я, вероятно, все же имел достаточно веские основания включать в «Сферы I» столь обширные резиньяции — все эти

воспоминания о староевропейской магологии, о предшествовавших психоанализу науках о близких отношениях, о нашумевшем животном магнетизме, о том, что я называю негативной гинекологией, о плацентологии, о старой теории гения и теории хранителя, сопровождающего душу, о пренатальной психоакустике, о спекуляциях относительно Троицы и еще бог весть что: в каждом отдельном случае речь шла не о чем ином, как о попытках собрать то, что было вытеснено в ходе приведения <наук> к норме, к нормальному виду, — но при этом собрать как консолидированное и изложенное на бумаге знание, чтобы послать его бутылочной почтой какому-нибудь следующему поколению — поколению, которое, вероятно, когда-нибудь снова получит такой же исторический шанс научиться чему-то, какой имели те, у кого открылись глаза между 1965 и 1980 годом.

Никто их тех, кого подхватило и увлекло с собой это время, и представить себе не мог, что мы когда-нибудь снова сможем прийти в такую фазу сужения и стеснения, какую мы наблюдаем ныне. Мы были настолько наивны — это даже невозможно себе представить, — когда верили в самоочевидность прогресса, в то, что он предполагается сам собой, — причем этот прогресс пойдет, в общем и целом, только в тех направлениях, которые сулили прорывы шестидесятых годов, то есть в направлении культурной революции, в анархо-экологическом и экспериментально-креативном направлении. Сегодня мы знаем, что ни о каком продолжении развития по этим линиям не могло быть и речи. Моя «Критика цинического разума» была произвольным резюме всей ситуации, которая тогда складывалась, — по-

этому сегодня она читается как последняя вольная лесная песнь романтики освобождения. Сегодня у нас есть повод поразмыслить над тем, какой смысл для эволюции имели все те ограничения и стеснения, которые были осуществлены с тех пор.

Я хочу попытаться переформулировать Ваш вопрос о вечном колебании между самоцензурой и подрывной деятельностью в науках о духе исходя из собственного видения проблемы. XX век был эрой теоретических и практических эксцессов — и это можно утверждать, не опасаясь преувеличения. Если возникнет желание заслушать показания свидетелей, которые подтвердят этот тезис, мы могли бы назвать почти все великие имена, которые сыграли заметную роль в истории теорий этого века. Даже Зигмунд Фрейд, который из сегодняшнего дня представляется какой-то монументальной фигурой, в контексте своей собственной эпохи и на фоне врачебного цеха был разрушителем норм. И все же, глядя на его персону и на основанное им движение, становится понятно, что он не мог остаться в стороне от закономерностей приведения к норме.

Существует тяготение к нормализации, стремление привести к норме, которое должно быть осуществлено в самую первую очередь институционально-теоретически. Ядро культа серьезности как синдрома приведения к норме наверняка составляет потребность в профессионализации. Профессионализм как ментальный комплекс становится заметным в особенности тогда, когда речь заходит о превращении инноваций в оформившиеся и устоявшиеся школы, о выстраивании традиций и преемственностей, о признании со стороны ссудных

и страховых касс и академической общественности. Тот, кто намерен обрести серьезность в этом смысле, должен обеспечить себе доверительную опеку и благословение со стороны министерств культуры, издательств, коллегиальных органов и тому подобного. Тут существует целая сеть необходимых условий. В нее приходится включаться даже наукам о необыкновенном — если они хотят обрести официальное признание и статус.

Случай психоанализа демонстрирует это с полной ясностью. Чтобы стать нормальной наукой, ему пришлось урезать собственные основания, а также в большей или меньшей степени исключить материал, провоцирующий эксцессы, — материал, который так и выпирал из пренатального и перинатального поля, причем исключить даже из теории, как показали судьбы Ранка и Грюнбергера, а уж подавно — из практики. Нелегитимность этого не вызывает никаких сомнений. Если уж мы занялись историей психического, то нам нужно попытаться понять поле психического, идя от самых его начал. По самой природе вещей история души не может начинаться только в реальности, следующей за рождением. *De facto*, однако, ведут себя так, будто плод или симбиоз плода и матери субъектом не является; больше того, по умолчанию, как правило, предполагается, что время развития психики, в которое психоанализ может что-то открыть, начинается только в постинфантильной ситуации, то есть с обретением языка. Такой взгляд на вещи определяется прагматическими соображениями, а теория лишь задним числом оправдывает и приукрашивает его. Во времена Фрейда и этого критерия было

еще недостаточно; тогда приходилось датировать начало терапевтически релевантного психического тем моментом, в который субъект обретает способность переживать конфликты ревности с родителем «своего» пола, то есть с момента запуска эдиповых механизмов. Это — тот метод, который и определяет, что может быть воспринято на стороне объекта, а что не может восприниматься. При этом неважно, есть ли у пациента признаки произошедшего в более ранний период нарушения, — ему придется приспособиться к ситуации, в которой действует правило: «Если симптомы не вписываются в рамки метода, то тем хуже для симптомов». Это — аналитическая установка, определяющая, из каких слоев могут происходить феномены, которые можно обсуждать и лечить. Если их первоисточники лежат чересчур глубоко, они приносятся в жертву приведению к норме.

Впрочем, и такое положение вполне можно было бы перенести, если бы при его описании говорилось без обиняков, что здесь все определяется ограниченными возможностями практики. Можно было бы дать понять, что терапией занимаются как искусством клинически возможного, не посягая на сферу теории. Однако по самой природе вещей теоретический подход к более старым слоям психических феноменов требует размаха и смелости, даже если в результате и окажется, что концептуальной работе над прояснением самого раннего и самых больших крайностей не соответствует ничего в области терапии. Но правда состоит в том, что теория ориентируется на практику. В этом — главный корень нормализации. Терапевты — равно как

и теоретики — нормализуют себя сами, сами приводят себя к нормальному виду — тем, что они ограничиваются самыми малыми делами и самыми скромными обещаниями. Правда, у них был целый век времени, чтобы прочувствовать, как сильно они перерабатывали и перегружали себя, когда давали чрезмерные обещания исцелить. Они поняли, что это ведет в никуда — когда пациентам обманом внушают, что их можно попробовать полюбить и после этого отпустить исцеленными в жизнь. И таким образом произошло переваливание груза невозможной любви снова совершенно реалистически на сторону пациента. Это — очень профессионально или — что означает то же самое — беспощадно нормально. В искусстве не обещать никаких розовых садов аналитики не знают себе равных.

Ну, теперь Вы сами видите, что я использую выражение «сопротивление» с большими колебаниями и предпочитаю говорить о нормализации. Это, как уже было сказано, имеет свои теоретические и моральные причины. Начнем с последних: я верю, что критики психоанализа — по крайней мере, в первом чтении — правы, когда они выражают свое неприятие скверной привычки всего цеха психоаналитиков толковать все виды несогласия со своими методами и толкованиями как разновидности сопротивления. Эта склонность рассматривать иные мнения как симптомы болезни есть опять-таки священническая манера, это — проявление метафизического концепта истины, присущего психоанализу. Все ужасающие системы, настаивавшие на своей правоте, в XIX и XX веках использовали такие священнические трюки. С другой стороны, нельзя отрицать,

что феномен сопротивления имеется реально — впрочем, оба Ваших примера об отношениях внутри психоанализа демонстрируют это совершенно ясно. Из них можно сделать вывод, что сопротивление — это отказ следовать правилам собственной игры. Если психоаналитики не готовы воспринять следствия, неотвратно вытекающие из их подхода, то это означает, что они застигнуты *in flagranti* — на месте преступления, «на горяченьком». Или, если обобщить: когда люди в просветительских культурах отменяют просвещение, как только оно ведет к эксцессам, становится чрезмерным и требует применения его к самому себе, к самому просвещающему, то такая отмена — проявление сопротивления именно в прямом смысле слова. И именно потому, что просвещение — это проект более содержательный и более радикальный, чем полагали обычные просветители, можно доказать, что большинство просветителей были половинчатыми — или, если использовать ту терминологию, которую мы здесь обсуждаем: нужно засвидетельствовать существование у них массивных сопротивлений против их собственного дела. Они были заинтересованы именно в нормализации — как будто следовали девизу: границы моей нормальности — это границы моего просвещения. Просвещение хронически терпит неудачу из-за потребности просветителей в нормализации, в приведении себя в норму. Если, в противоположность этому, другие люди в других культурах следуют другим правилам игры, не испытывают никакого интереса к психоанализу и методам просвещения, то это не имеет ничего общего с сопротивлением психоанализу.

Японцы, например, живут в культуре, которая намеренно импортирует с Запада все — и хорошее, и скверное, но остается совершенно не затронутой психоанализом, и это — отнюдь не по причине сопротивления психоанализу, а потому, что эта система до сих пор не вписывалась в ментальную экологию страны.

Я не хочу говорить более подробно о теоретических основаниях моего скепсиса по отношению к понятию «сопротивление»; ограничусь следующим: я работаю над концептом психоиммунологии, в котором такие феномены, как защита, сопротивление, замыкание в закрытых системах, имеют совершенно другое значение, чем в схоластике психоанализа. К этому можно добавить, что принадлежащие к истории науки предпосылки возникновения пары понятий «толкование–сопротивление» или «восприятие–сопротивление» еще долго будут оставаться в значительной степени непроясненными. Жан Старобинский* издал недавно, в 1999 году, прекрасную монографию о паре понятий: «Действие и реакция», из которой можно почерпнуть много поучительного о психоаналитической энергетике, а также о политической семантике. Из этого обзора «приключений одной пары понятий», как гласит подзаголовок, становится ясно, в сколь высокой степени с конца XIX века бессознательное представлялось как инертное, реактивное и даже реакционное начало, от которого желали, чтобы оно прогрессивно равнялось на первого в строю, на передового человека.

* Жан Старобинский (р. 1920) — швейцарский филолог, историк культуры Нового времени, литературный критик.

В туманных высказываниях Фрейда о «консерватизме бессознательного» еще слышится отзвук этого. После 1789 года все повели себя так, будто ничего не хотели больше знать о законе строгой симметрии между акцией и реакцией, действием и противодействием в ньютоновской картине мира. Во имя прогресса была введена асимметрия, которая морально отделила от питательных животворных источников силы реакции и дискредитировала их политически и психологически. Это интересная общая черта у Маркса, Ницше и Фрейда — попытка изменить симметрию между акцией и реакцией, действием и противодействием в пользу акции, действия. Несмотря на это, сопротивление может быть и окружено сияющим нимбом благородства, если оно направлено против политических угнетателей — как это было во французской мифе о *résistance*. И немецкая философия субъекта временами работает с благородным понятием сопротивления, определяя субъекта как нечто такое, что «противостоит», «сопротивляется», например, умиранию или самоуничтожению в природе и всем формам определения себя чужими. Томас Манн в «Волшебной горе» толкует сущность гуманизма так: это — сопротивление безалаберным и распутным искушениям регрессии и смерти. Одно и то же слово обозначает нечто, заслуживающее того, чтобы быть отвергнутым, и нечто приветствуемое. Путаница становится еще большей, когда — как это было в ходе немецкого спора историков — о национал-социализме говорят, что он в какой-то мере был и реакцией и движением сопротивления против большевизма. Здесь одни понимали выражение «сопротивление» как описывающее и объясняю-

щее, а их оппоненты усматривали в нем оправдание и нелегитимную категорию. Понятие «сопротивление» вызывает великую неразбериху, и до тех пор, пока нет свободного обзора всего семантического поля, с этим выражением следует обращаться очень осторожно. Здесь постоянно смешиваются физические и моральные концепты, и одни подменяются другими. Луман, пожалуй, сказал бы, что это — концепт опасный, поскольку способен спровоцировать конфликт.

Еще одно, последнее, замечание о взаимосвязи между сопротивлением и иммунизацией: то, что доныне дискутировалось с использованием наивных понятий «обучение» и «просвещение», во многих случаях подразумевает не что иное, как доведение когнитивных иммунных систем с целью защиты от новых концептов. Учат по большей части только тому, как отразить следующую провокацию новым, используя интеграцию. Это можно продемонстрировать на материале истории современной критики общества, которая уже давно служит только одной цели — тренировке иммунной системы, призванной обеспечивать невосприимчивость общества к критике.

Но чтобы вернуть нас на поле терапии, скажу: недавнее исследование успешности показало, что почти что все продолжительные и сколько-нибудь серьезно практиковавшиеся виды лечения — с большими или меньшими отклонениями — дали в итоге те же самые квоты успешности и неуспешности. Из этого можно сделать вывод, что методы и их обоснования имеют лишь побочное значение. Суть исцеления состоит, пожалуй, в терапевтической ситуации как таковой, то есть в том, что она

оказывает на большинство людей позитивное влияние, и оно выражается в том, что эти люди — после периода, в который они запускают себя и пренебрегают собой, испытывая психические лишения, — спустя некоторое время оказываются способными поговорить о себе серьезно с личностью, которую они принимают всерьез. Все остальное — побочное и надстроечное; единственное, что идет в счет, — это основополагающая диалогическая ситуация: в климате доброжелательного внимания с несомненно конструктивным визави оказаться в состоянии выразить в языке свою собственную путаницу и неразбериху. При этом — если все пройдет хорошо — будет обретен опыт, который позволит тебе позитивно занять место Другого. В конфликтологии нечто подобное называется «процесс достижения мира». С точки зрения этого основного почти безразлично, какой именно род профессионализаций развивает терапевт как сторона взаимодействия. Здесь есть великие варианты и, кстати сказать, также заслуживающие внимания предварительные упражнения и пробы, имевшие место в истории. В «Сферах I» я напомнил о том, как развивались техники установления близких отношений раньше — в период возникновения буржуазного общества. Уже в XVIII веке требовались научные предлоги, если люди хотели вступить в «магнетический контакт» и обновить свою душу*. Стабилизировавшаяся система обеспе-

* Магнетизм — название гипноза на ранних стадиях его развития. Слотердаjk подчеркивает, что на практику введения в транс требовалась общественная санкция, а она давалась, если предлагалось научное обоснование ее необходимости.

чения дистанции Я в обществах XIX века заставляет специально обосновывать необходимость ситуаций, в которых люди вступают в близкий контакт, и наилучшим обоснованием и оправданием по сей день считается научно закодированная терапевтическая цель.

Г.-Ю. Х.: В том, что Вы сказали, я нахожу особенно поразительным один момент: в самом деле, невозможно понять, почему мы, по большей части, начинаем психологически рассматривать тех, кто уже родился, а не тех, кому родиться еще только предстоит. В связи с этим можно сослаться на пример из области этнологии. В японском и корейском календаре беременность засчитывается как первый год жизни плода, так что при рождении ребенок уже может праздновать свою первую годовщину.

П. С.: Следует пожелать, чтобы об этом обычае было известно европейцам — не потому, что этот обычай нужно перенять, а просто чтобы принять к сведению. Впрочем, мне известны сообщения о том, что у приверженцев даосизма в Китае есть подобная традиция, — и я указываю на это в «Сферах I».

Г.-Ю. Х.: Мы говорим о механизмах приведения к норме у представителей гуманитарных наук — и о тех потерях в восприятии, которые получаются в результате их действия. Мы, как представляется, едины в признании того, что в мышление ученых, философов, психоаналитиков встроено чересчур много «игровых пространств» <допускающих возможность произвольных действий и толкований> — в том смысле, о котором мы говорили ранее. Был один психоаналитик, который также выступал в

роли жонглера — Фриц Моргенталер*. Но разве не выступает в роли жонглеров значительно большее число ученых? Вероятно, они смогли бы исполнить то, что однажды посулил Фрейд: в психоаналитической ситуации всё постоянно должно находиться «в потоке и в изменении». Это относится к культурологическому мышлению в целом и, пожалуй, должно относиться и к естественным наукам тоже. У Фрейда можно найти еще одну примечательную формулировку: все, что не отличается толщиной, приближает нас к предмету психоанализа. И это выражение снова возвращает нас к сравнению с поварским искусством и его способом преодолевать сопротивление.

Сопротивление — я все же хотел бы в данном контексте продолжить разговор об этом концепте — требует, следовательно, специфического понимания. Кроме того, здесь возникает трудность, которую, насколько я вижу, никто, кроме Лакана и Моргенталера, не формулирует верно. Оба автора подчеркивали, что сопротивление в ходе психоанализа — это в первую очередь не сопротивление анализируемого, а сопротивление психоаналитика. По мнению этих авторов, речь идет о воображаемом рефлексе, который у самого психоаналитика вызывается тем, что он воспринимает от своего визави. Следовательно, именно аналитик в критический момент и «закрывается» по отношению к своему клиенту.

* Фриц Моргенталер (1919–1984) — швейцарский психоаналитик, вместе с Жоржем Деверё является основателем этнопсихоанализа.

Чтобы завершить эту часть разговора, я хотел бы поставить вопрос: а нет ли и у философов воображаемого рефлекса защиты от того, что они воспринимают от поэтов, то есть — защиты от того, что у Вас называется сферическим, от скользящего, от подвижно-дискурсивного в первоначальном смысле этого слова. Мой вывод, во всяком случае, таков: если уж анализ, то такой, каким Ролан Барт видел искусство хайку, — он определял это искусство как «созерцание без комментариев». Разве не схвачен тем самым просто превосходно дух дзен-буддизма, дух начинающего?

Герои сопротивления

П. С.: Я принимаю Ваш вопрос: не существует ли специфически философского сопротивления — то есть не сопротивления паствы, оказываемого философии, а сопротивления философа тому, что ему дано для осмысления? Если я верно понял, Вы предлагаете видеть сопротивление философа там, где в игру вступает то, чем не может располагать разум или что он не может контролировать; то есть, если смотреть экзистенциально, это — сферические феномены, а если смотреть с точки зрения логики, то это — непроясненные отношения между знанием и незнанием.

А как насчет того, чтобы считать сопротивление философов вызову, который им бросает открытое мышление, врожденным пороком философии? Хайдеггер возвысил сопротивление философов мышлению до крайнего предела: он назвал это сопро-

тивление забвением бытия. Из-за него философия уподобляется по образу функционирования обычному рассудку, о котором Хайдеггер замечает: «Вульгарный рассудок не видит мира — ему застит все сплошное сущее». Этому соответствует не вполне приличное утверждение, что наука не мыслит — то есть сплошные мыслительные процессы застыт ей мышление. Но если в этом отношении нет никакого различия между школярской философией и повседневным мышлением, то становится ясно: философия — как ею обычно занимаются — есть лишь организованная форма сопротивления размышлениям о чудовищно-небывалом бытия — и это чудовищно-небывалое как раз и элиминируется при переходе от досократовского к академическому. Следствием этого оказывается, что сами по себе школярские формы философии уже имеют оборонительный, охранительный характер. Тому, кто занимается философией не по-школярски, а герменевтически вникает в невиданное чудовищно-небывалое, не стоит удивляться сопротивлению, которое оказывают ему школы.

Г.-Ю. Х.: Я согласен с Вашим толкованием того, что относится к Хайдеггеру и к более ранней философской традиции. Но в том, что касается Вашей собственной работы, как мне кажется, следует принимать в расчет еще один фактор. Я не думаю, что одна лишь медитация чудовищно-небывалого — в соединении с известными фигурами мышления Хайдеггера — заставляет воспринимать Ваше мышление как скандальное. Эта медитация вполне сопоставима с тем вкладом, который внесли в философию французские мыслители — от Батая до Делёза;

она вполне соответствует стандартам ницшеанской традиции. По-моему, только в этом одном не может заключаться причина того, что Ваше мышление провоцирует столь большое сопротивление — в том смысле, что его отвергают, не приводя никаких аргументов против, и это делают даже те интеллектуалы, которые, кажется, в некоторых отношениях родственны Вам, — такие, как, например, Карл Хайнц Борер*, который недавно опубликовал курьезные полемические возражения на Ваш проект «Сфер».

Я хотел бы предложить другое толкование: медитация чудовищно-небывалого, невиданного обычно понимается как акт, осуществляемый в одиночестве. Вы, напротив, соединяете чудовищно-небывалое с интимным и диалогическим компонентами. Только из-за этого добавления, на мой взгляд, и возникает специфическое сопротивление, которое встречает Ваша работа. Кажется, Вы сводите вместе то, что до сих пор невозможно было соединить: радикальное мышление бытия и радикальную диадиду**. При этом резко усиливается та сложность, которую я вижу все более и более ясно, перечитывая в последнее время Бланшо и Жабеса, а также других мыслителей, принадлежащих к этой традиции: и эти авторы тоже представляют субъекта в его радикальном одиночестве. По их мнению, мыслитель не может отличаться от писателя — этого блистательного производителя текстов, который как

* Карл Хайнц Борер (р. 1932) — немецкий писатель и литературный критик.

** Диадика — учение о диадах, то есть парах (термин Слотердайка).

бы умер при жизни или же продолжает непрерывно умирать. Именно в традиции Бланшо — понимать говорение как отказ от иллюзии коммуникации. Слова автора должны не обеспечивать коммуникацию, а быть возвышенными, одинокими речевыми событиями. Отсюда возникает ряд фетишизаций: пустота, составляющая сущность; лишенность смысла; неудача; *le manque d'être*; разлад с бытием; книга как молния в ночи мира.

В противоположность этим авторам, Вы, создавая теорию сфер, осуществляете полный разворот. Вы не только практикуете такой образ письма, который свидетельствует об отказе от всех видов романтизации суверенного одиночки, но и отвергаете такую романтизацию на теоретическом уровне. Вы ищете суверенность в диадических формах — и делаете ставку на резонанс и взаимодополнение, а не на разрыв и одиночество.

П. С.: Это Вы хорошо подметили. Подход, при котором первичен резонанс, заставляет меня вести войну на два фронта: с одной стороны — против психологов и философов нормализации, включая всех тех типов, которые прекрасно чувствуют себя в комиссиях по этике и на конгрессах по философии, а с другой стороны — против героев и романтиков одиночества из числа последователей Ницше, Хайдеггера, Батая и других — с которыми, впрочем, меня многое сближает. Оба вида противостояния на свой лад полны смысла, в них мне отвечают взаимностью. Я отвергаю профессорскую философию постольку, поскольку она хочет быть чем-то большим, чем она способна быть, — хотя и отношусь с уважением к некоторым случаям, в которых ин-

терпретаторы истории идей поднимаются почти до уровня первоисточников, — хотите услышать, кто именно? — право, лучше мы воздержимся от называния имен. И я отвергаю героизм теоретиков одиночества вопреки всей его притягательности — или, скорее, ради всей его притягательности. Разумеется, для меня ясно, что XX век в самых интересных его аспектах — это эпоха эстетического героизма. Все эти йоги, эти комиссары, эти революционеры, эти исполненные серьезности деятели, эти участники эндшпилей создают силовое поле экстремизма, от притяжения которого не так-то легко освободиться. Герои столетия — авторы, притягающие на то, что они способны выносить куда больше одиночества и бессмыслицы, чем простые смертные. Но, на мой взгляд, всему свое время — и этот образ мышления имел право на существование. Мы приближаемся к тому обстоянию дел, при котором все, скорее, идет к тому, чтобы мыслить диады, резонансы, слои, поля, — и вплоть до того уровня, когда даже само чудовищно-небывалое выступит под Знаком Двух — не вызывая вынужденной ассоциации с героическим одиночеством. Поскольку мы еще хотим признавать выдающуюся роль, которую играют герои, пара для меня представляла бы более привлекательную героическую структуру, чем одинокий диссидент, который погружен в мысли о своей гибели, — причем пара как в ее связности, так и в трудах, направленных на отделение друг от друга. Ясно, что при таком взгляде на вещи я теряю из вида целый сегмент современных интеллектуалов, и среди них — несколько наиболее интересных. Но чему быть — того не миновать. Борер — один

из представителей этой героической сцены, у которых, когда они слышат слово «пара», руки тянутся к револьверу.

Г.-Ю. Х.: Примечательно, что эта атака на Ваш образ философствования исходит от того, кто достаточно часто подвергался таким же атакам — и как отверженный в научном мире, не входящий в академические крути; и как мыслитель, идущий вразрез с теми направлениями, которые приняты в науке и культурной политике; и как тот, кто презирает систему «добрых и честных людей»; и даже как «младоконсерватор». Именно он и встает теперь на защиту школярской философии и начинает преклоняться перед академическими фетишами. Борер, которого я в других контекстах научился ценить как автора с острым умом, в своей иронической заметке «Мифология, а не философия», напечатанной в недавно вышедшем номере «Меркурия», энергично вступает за те схемы, которые превратились в наезженную колею, и ратует за их закрепление. Его полемические возражения звучат так, будто он враз отказался от всего, что он ценил в авторах, которым отдавал предпочтение, — и теперь, после его поворота, все они должны считаться создателями мифов, а не философами, и в первую очередь — его любимый автор Эрнст Юнгер*. Так, например, он говорит, что используемые Вами образы и языковые формы в высшей степени мифологически ре-

* Эрнст Юнгер (1895–1998) — немецкий писатель, мыслитель и офицер, внесший значительный вклад в военную теорию. Один из главных теоретиков консервативной революции.

левантны, однако годны по большей части лишь для романов; ваши «риторические фигуры» годятся для «прекрасного стихотворения», но не для новой философии бытия; Вы — не философ, а «священник», «мистагог», наконец, даже «вождь, ведущий к мистерии». Право же, все это, вероятно, может быть лучшей похвалой автору — но, если оставить это в стороне, надо отметить, что по определениям такого рода видно, как это мышление движется, словно по проторенной колее, по дуалистическому клише, не будучи способным выйти за его пределы. И бур разом превращается во фрезу* — он использует самые древние уничижительные клише, с помощью которых *homo academicus* обороняется от свободного ума и принижает все то, что ему кажется у Вас «субъективным», во всяком случае — «поэтическим» или, еще хуже, «спиритуальным», а потому «производящим неприятное впечатление». Выражение говорит само за себя: его собственное чувство неловкости превращается в критерий, достаточный для того, чтобы дискредитировать более свободные формы. Он упрекает Вас главным образом в том, что Вы хотели разрушить достигнутую в современной философии, в частности — в немецком идеализме, дифференциацию понятий, а в результате впали в веру в образы, причем чувствуете себя защищенным мифологией «бытия» Хайдеггера.

* В оригинале игра слов, которая заключается в обыгрывании фамилии Борера — «Bohrer» в переводе означает «бур, сверло» (а также «бурильщик») — этот образ ассоциируется с проникновением в глубину; «фреза» (и «фрезеровщик») — это тот, кто стачивает лишнее с поверхности, не проникая вглубь, — и в прямом, и в переносном смысле.

П. С.: Выдумывая все эти басни, Борер вносит себя в список скверных читателей, по-видимому не боясь дурного соседства. Что касается его упрека в мифологии, то возникает вопрос: неужели этот автор забыл все, что он знал о Старой Системной Программе Немецкого Идеализма, о Новалисе и Фридрихе Шлегеле, о Брохе и Музиле и о других авторах XX века, которые делали попытки синтеза рефлексии и повествования. Хотелось бы думать, что он встретил тип нарративной и эвокативной философии в первый раз и отреагировал на это как одичавший ученик Поппера*. По поводу таких внезапных попыток сбить цену можно лишь покачать головой и промолчать — если, конечно, в них нет, как Вы утверждаете, чего-то симптоматического и типичного для нашего времени. Попытка критики, предпринятая Борером, представляет собой хрестоматийный пример того, как респектабельно инакомыслящий, чудаковато-консервативный культуролог перестает придерживаться своей позиции в современном культурном поле и скатывается в ряды реакционеров. Тогда он подвергает нормализации и себя самого, желая спасти свою шкуру. Мне думается, что я понимаю суть происходящего. Погрузившись с головой в прасубъективное — словно во время крещения, — я перешел ту границу, на нарушение которой автор его типа должен был прореагировать. Тут оказался под угрозой

* Карл Поппер (1902–1994) — австрийский и британский философ и социолог, один из самых влиятельных философов науки XX в.

его персональный миф, подверглась опасности его уникальная героическая поза. Я испортил ему удовольствие — возвышенно существовать в мужественном одиночестве. Иначе невозможно объяснить выпад человека, который всего несколько лет назад жаловался на то, что немецкие интеллектуалы утратили способность к иронии, — и который сейчас, кажется, потерял всякую легкость ума. Он сильно сдал интеллектуально — в сравнении со своим прежним умением реагировать. Я понимаю, конечно, что он находится в сложном положении: ведь он принадлежит к той психокультурной формации, которая за последнее время в большей или меньшей степени потеснена и отодвинута в сторону. А он все еще ведет себя так, будто только что вышел из окопов с Фихте и Юнгером в ранце и вынужден сменить стальную бурю битвы на бурю рефлексии. Едва такие люди слышат о диадическом, у них сразу же закрываются наглухо все поры. Они научились у хорошо тренированных идеалистов, как следует относиться к самому себе, к своему собственному Я, — а их тут подбивают мыслить резонансы с Другими и проникновение в Других. Здесь-то записная ирония и проходит. Давайте наведем полную ясность: я очень ценю Борера, несмотря на испытываемое им в настоящий момент раздражение. Я могу понять его позу, может, даже могу и уважать ее, по крайней мере — находясь на некотором удалении. В своем воображаемом музее я отвожу Бореру — как личности и как типу — место в ряду интеллектуалов, которые играли в героев и в этом качестве заняли место в истории. Герои с

незапамятных времен представляли собой нечто трогательное — в особенности когда они нападали на ветряные мельницы.

Г.-Ю. Х.: Я вспоминаю: главное произведение Клагеса* «Дух как противник души» было первой книгой, которую дал мне на рецензию Борер, тогда возглавлявший отдел фельетонов во «Франкфуртер альгемайне цайтунг». Это произошло году в 1974-м. Борер тогда просто доверил мне, молодому автору, такое дело, которое я воспринял как инициацию. Я всегда оставался «его» автором, и тогда, когда он стал издателем «Меркурия», — опыт, обретенный в этом поле дискурса, был для меня очень ценным.

П. С.: Позвольте мне сказать еще одно слово о скверном чтении. Уже в своем открытом письме Хабермасу я указал на тот феномен, что в рассуждениях журналистов, которых он подстрекал напасть на меня, можно проследить новую связь — между неумением читать и соглашательством. Дело тут не в утрате иронии, как полагает Борер, — дело в конкуренции. И здесь мы тоже имеем дело с «влиянием конкуренции в области духовного» — как называлась известная работа Карла Мангейма 1920-х годов. Скверное чтение — вот оружие, которое применяется участниками борьбы за внимание все более и более откровенно. Я говорю сейчас не о тех, кто не способен читать хорошо, а о тех, кто может, если захочет. Но почему, спрашивается, они должны за-

* Фридрих Конрад Эдуард Вильгельм Людвиг Клагес (1872–1956) — немецкий психолог и философ, сторонник идей Шопенгауэра и Ницше, один из пионеров характерологии и графологии.

хотеть? Времена, когда образование делало вежливым, минули. Хорошие интеллектуальные манеры были упразднены — их сменили грубые придирки к тексту с целью психологического давления на автора (Textmobbing). Эта практика широко применялась Бото Штраусом, а затем систематически использовалась Мартином Вальзером и другими. Новый антииронический настрой на Западе исключает представление о сложности Другого.

Переформатирование субъекта

Г.-Ю. Х.: Господин Слотердаик, в завершение нашей беседы я хочу попытаться затронуть один пункт, который, вероятно, относится к наиболее трудным. Ведь мы — если я правильно понимаю — рассматривали все, о чем шла речь до сих пор, только для того, чтобы найти пути к сбывающемуся говорению (*ereignenden Sprechen*), к мышлению как событию. Остается только посмотреть, в верном направлении мы двигались в этом поиске — или нет.

Давайте еще раз зададимся вопросом: что, собственно, делает философствующий писатель и пишущий прозу философ. Бланшо определяет мышление как «неумолимое утрачивание», потерю себя, *se perdre*, в смысле: нечто во мне и посредством меня обретает свое движение, а я выступаю лишь в роли созерцателя этого. Я вспоминаю и то, что мы говорили о потоке сознания, и то, что Натали Саррот называет «внутренней неразборчивой речью», это самопроизвольное говорение, которое в совершенстве передает Реймон Руссель. У Жабеса я нашел такую

формулировку: сказывание есть «откровение» и «обещание» сказывания, это сказывание как обещание, которое пребывает по соседству с невыразимым, обещание сказать то, что осталось несказанным. Вот одна прекрасная формулировка Макса Бенса, взятая из его ранних компьютерных стихотворений, сборник которых назывался «Математически точное развлечение» и которые созданы при значительном участии компьютерных языковых программ: «Видимая действительность на острие пера — думать о словах, а не о вещах». И, в заключение, высказывание Мориса Мерло-Понти: «Язык, нарушая молчание, воплощает в действительность то, чего хотело молчание — и не достигло».

Я процитировал высказывания Бланшо, Жабе-са, Бенса, Мерло-Понти, чтобы спросить: нет ли и у Вас разрыва между общей тональностью изложения и требованиями дискурса? Например, там, где Вы включаетесь в дискурс о глобализации, у меня возникло впечатление, что при всей авангардистской манере выражаться Вы все же в известной мере остаетесь в рамках конвенций. Там, где Вы аргументируете исторически, Вы тоже выступаете как более или менее хороший историк или публицист — <и не более того>. Вы, как и все участники подобных дискуссий, переполнены информацией и аргументами. Вы сами оказались в плену самораспухающего дискурса о том, что означает глобализация, откуда она приходит и куда ведет. Хотелось бы спросить: не страдаете ли Вы от избытка материала? Ведь Ваше мышление — так мне кажется, по крайней мере — принципиально иное там, где Вы не формулируете мнения, а выводите на совершенно иной уровень формирования мнений. Шри

Нисаргадатта Махарадж, торговец сигаретами в Бомбее, сказал: «Я — белый экран, на который Вы можете проецировать ваши страхи, мысли и фантазии». Я спрашиваю: а разве Вы — там, где Вы креативны, — не белый экран, на который Вы сам проецируете то, что было помыслено, и разве Вы — не пространство, в котором на поэтический лад разворачивается «поэтика пространства»? Как Вы сам воспринимаете это? Или Вы воспринимаете это совсем иначе?

П. С.: Думаю, что понимаю, о чем Вы говорите. Если бы мне пришлось составлять подробный отзыв о себе самом, то я написал бы, что этот Слотердаjk все же — примечательная помесь лирического экстремиста и чертова школьного наставника. Или помесь мистика и конферансье. Эти две или четыре *personae* заперты в моей голове, словно в камере; они образуют жилищное товарищество-сообщество, им приходится ладить друг с другом, хотят они того или нет.

Но, вероятно, к этому вопросу надо было с самого начала подойти по-другому. Мне кажется, что в каждом авторе есть нечто вроде *hot spot*, или полюса силы, где и определяется то лучшее, что он творит. Все авторы прекрасно знают об этом *hot spot* и сходятся во мнении, что оказаться там по собственной воле нельзя. Отсюда возникает проблема творчества ниже своих возможностей — можно, вероятно, выразиться и так: проблема более слабых вариантов. Нельзя обязать себя быть в оптимальной форме. Филипп Жакоте* сравнивает поэзию с ключом,

* Филипп Жакоте (р. 1925) — швейцарский поэт, эссеист, переводчик; пишет на французском языке.

который приходится терять снова и снова, не ведая, найдешь ли его. Хотя это и было сказано вне связи с философским мышлением, по-моему, это относится и к нему. Здесь никогда в действительности не имеешь того, что имеешь. Надежно располагать собственными сильными сторонами нужно прежде всего тогда, когда тебя подвергают стрессу неизбежно существующие конкуренты. Но продуктивное соперничество регулированию не поддается: оно либо происходит, либо нет. Все это вообще никак не согласуется с клишированными представлениями о мастере, в соответствии с которыми он постоянно находится, как говорится, в полном владении своим мастерством, всегда — на высоте, всегда остается непревзойденным на вершине своего таланта. Такое представление привлекательно, но оно, увы, не подтверждается при внимательном описании творческого процесса, а также при самонаблюдении в процессе мышления и письма.

Что касается меня, то Вы не должны забывать о двух моих структурно различающихся профессиях: с одной стороны, я философский писатель, с другой — преподаватель высшей школы, оратор и публицист. Один пишет (*écrivain*), другой — воспринимает написанное (*écrivain*), если следовать тому различению, которое делает Ролан Барт. От этих двух профессий нельзя требовать одного и того же. В молодости я, вероятно, очень огорчился бы, услышав ваше замечание, что я говорю на двух разных языках или оперирую на двух различных плоскостях выражений, и я начал бы подумывать, как мне стать более радикальным и последовательным. Сегодня я рад, что у меня есть вторая программа. Ве-

роятно, и на мне сказалась тенденция приведения к норме.

Г.-Ю. Х.: В данный момент мне, наверное, придется удовольствоваться этой справкой, которую вы дали и которая имеет скорее автобиографический характер. Но полагаю, что позднее, как только выдастся случай, мы должны будем еще раз более принципиально подойти к проблеме двух различных способов повествования в произведении одного писателя.

Мой заключительный вопрос возвращает нас к Вашим совершенно неконвенциональным представлениям о теории глобализации — как они были изложены в последней главе «Сфер II»; они нашли у меня наиболее сильный отклик. Эта глава, которая называется «Последний шар», представляет собой своего рода книгу в книге, и в ней Вы, наряду с другими проблемами, исследуете то, как психически возможна глобализация и как люди могут вписаться в те формы субъективности, которые корреспондируют с новым форматом мира. Справится ли человек с переформатированием — с обретением более крупных форм, — которое он взвалил на себя благодаря глобализации? Сможет ли он вжиться в них? Мы тем самым возвращаемся к некоторым мотивам, которые уже звучали в наших предшествующих беседах.

Начнем с тривиального примера. Возьмем субботнюю передачу «Спортстудия» на ЦДФ*. Если сравнивать оформление студии с декором прежних лет, оно представляет собой ультрамодерн: уже не ма-

* Центральный канал телевидения ФРГ.

ленькая примитивная студия, а конструкции, сделанные с размахом, — задник с изображениями, напоминающими кадры из игровых фильмов, чудеса техники и космополитический флёр. На этом фоне появляются спортсмены — собственной персоной: автогонщик, теннисист, футболист, тренер. Только какую-то долю секунды, во время *coming-in*, звезда способна соответствовать своему статусу. Как только она открывает рот и рассказывает о своем мире, о своей жизни, о своих достижениях, всякий гламур исчезает без следа. Истории — тривиальны, речь — невыразительна, этакое примитивное ток-шоу. Во всем этом проявляется истина о «душе в техническую эпоху»*, на которую раньше по большей части не обращали внимания: техническая глобализация не сопровождалась духовной. Субъективного переформатирования с переходом на более крупный формат не произошло. В принципе, человек остался таким, каким и был до сих пор, — малоформатным существом, неспособным разорвать тесные связи; существом, фиксированным на давно известных биографических и ментальных образцах.

П. С.: Наверное, следует учесть, что антропологические последствия глобализации только начинают проявляться. Тут мы находимся еще в самом начале. Те общества, которые сыграли ведущую роль, участвуя в этом процессе, до сих пор были заняты своими внутренними проблемами, касающимися элиты. Им пришлось упразднить дворянство и заменять его демократическими функцио-

* Неявная отсылка к работе представителя немецкой философской антропологии А. Гелена под этим названием.

нальными элитами. Этот процесс сегодня завершен; эгалитаристская реформа в ее оборонительной части, то есть в части реализации антиаристократической и антииерархической программ, практически достигла цели. Сейчас внимание может переключиться на другие феномены, о чем свидетельствуют ваши наблюдения: становится заметно, что даже у видных персон наблюдается рост несоответствия между переходной формой мира и психической способностью принимать этот мир, жить в нем — или, по меньшей мере, это несоответствие все больше и больше бросается в глаза. Если мерить милями, то получится, что многие люди совершили великие путешествия, но число тех, о ком можно было бы сказать, что они побывали в каких-то иных местах, остается столь же малым. Особенно легко это можно заметить, наблюдая за странствующими цирками спортсменов и менеджеров, которые непрерывно совершают кругосветные путешествия, но ни на шаг не выходят за пределы своей среды. Глобализация создает для таких людей мобильные гетто, стандартные отели, стандартные берега со стандартными пляжами, стандартные спортплощадки, стандартные комнаты для конференций — и, вдобавок ко всему этому, космополитический пиджин-инглиш. Эта монокультура мест, разумеется, служит для разгрузки*, она есть проявление забо-

* «Разгрузка» — ключевое понятие в философской антропологии А. Гелена, которое в данном случае означает избавление от избытка психических раздражителей, которые приносит с собой научно-техническая эпоха. В научно-техническую эпоху весь мир связан в одно целое, событие, произошедшее на другой стороне земного шара, может

ты о том, чтобы «глобальные игроки» (*global players*) легче переносили стресс от путешествий, но отнюдь не избавляет от культурного стресса, возникающего в результате даже самого дружественного приема.

Не знаю, верно ли я понял, куда вы клоните, задавая свой вопрос, но мне кажется, что вы слегка разочарованы тем, что ментальный и духовный рост людей не поспевает за ростом возможностей передвижения. Мне думается, теория сфер — помимо всего прочего — представляет собой еще и полезный инструмент, позволяющий работать над преодолением разочарования в людях, которые привержены связям в своем ближайшем окружении. Собственно, нет ничего удивительного в том, что *homo sapiens mundialis* еще заставляет ждать своего появления — если учесть, каковы были исходные антропологические условия. Удивительно, скорее, другое: наличие бесчисленных приближений к менталитету гражданина мира, который возникает там, где приходят в соприкосновение гетерономные культуры. В межкультурных нишах сегодня происходят поразительные разнородные процессы в области образования, о которых почти ничего нельзя узнать из средств массовой информации. Я хотел бы заявить, что еще никогда не су-

завтра повлиять на жизнь любого человека — например, начало войны или результаты политических выборов. Это повергает человека в хронический стресс. По мысли глобалистов, о которой говорит Слотердаик, унификация образа жизни в разных странах должна способствовать психологической разгрузке человека — он даже не замечает, что путешествует по миру, везде встречая знакомое.

ществовало столь много открытых миру, сложных, креативных людей, как сегодня, но все они незаметны, потому что стоят не на первой линии своих обществ. С другой стороны, я понимаю, что побудило Вас задать этот вопрос. Шокирует, когда видишь, как все дальше и дальше расходятся ножницы между тем, что возможно в культурном плане и тем, что реализуется в массах и в их медиа.

Чувство унижения и оскорбления человеческой сущности имеет свою историческую составляющую. В эссе «Презрение масс» я указал на то, что для возникающих в эпоху модерна обществ характерны два протестных аффекта: во-первых, возмущение тем, что человек лишен политического достоинства, объективно поработан в отношениях власти, а также возмущение соответствующими всему этому психическими деформациями, во-вторых — неприятие экономического унижения человека, лишения его достоинства в экономике, эксплуатации его землевладельцами, а позднее — возмущение унижительной зарплатой в капиталистической системе. Еще до возникновения всякой этики и критики общества люди интуитивно понимают, что неприемлемо и то и другое, — и там, где условия продолжают существовать, такие аффекты по-прежнему актуальны и значимы. В постмодерных обществах к этому добавился третий скандал, о котором до сих пор не говорилось в достаточной мере: это — коммуникативное унижение человека, лишение его достоинства посредством средств массовой коммуникации, вовлечение в тривиальные коммуникации, дискредитирующие его. В иные дни действительно возникает такое чувство, будто медийная

машина представляет собой не что иное, как совокупность мероприятий, направленных на то, чтобы сделать человека смехотворным. Этот бизнес приобрел такой размах, что встает вопрос: почему в ответ не поднимается волна гнева, которая превратится в культурную революцию. Но, вероятно, этому не следует удивляться. Нормализация держит все под своим контролем, все бдительно приводится к норме. И каждый между тем опасается, что его застигнут в тот момент, когда у него возникнет какое-нибудь благородное побуждение.

Несмотря на все это, я не хочу особо останавливаться на подобных настроениях, потому что нельзя предоставлять рессентименту никакого места в философии. Вообще я вынужден заметить, что во время этой беседы — в некоторых ее местах — у меня возникало несколько неприятное чувство, потому что я терпеть не могу разговоров о необходимости привести что-то в норму или о чем-то подобном; еще более меня приводят в негодование рассуждения о том, что у нас якобы существовали какие-то достижения в области культуры, которые в последние годы были утрачены. Может, это порой и верно, но звучит уж больно по-стариковски и склеротически. Соглашаясь с культурной критикой подобного рода, я чувствую себя ее пособником. А разве я не получил профессиональное образование лицедея, каковым является всякий творческий человек?

VI. Амфибическая антропология и информальное* мышление

О морали борьбы и мистики

Г.-Ю. Х.: Господин Слотердаик, в начале нашего последнего разговора я хотел бы рассказать две истории. Одна из них — вымышленная, другая — реальная, но обе затрагивают некоторые важнейшие аспекты наших предшествующих размышлений, а также вполне пригодны для того, чтобы проложить для нас пути в будущее.

Первая история была рассказана Иво Андричем** в притче под названием «Аска и волк». Я перескажу ее вкратце. Аска, овечка, уже давно была не совсем такой, как другие овечки, и вдобавок захотела посещать балетную школу. Однажды это невинное создание заблудилось в лесу, и тут вдруг перед ней предстал волк — чего так опасались ее родители. Хотя Аску и обуял смертный страх, внешне она сохраняла спокойствие — и принялась демонстриро-

* Игра слов: «информальное» одновременно указывает на информационное и на неформальное.

** Иво Андрич (1892–1975) — югославский писатель и дипломат, родившийся на территории современной Боснии и Герцеговины. Единственный югославский писатель, удостоенный Нобелевской премии в области литературы.

вать то, чему научилась в балетной школе. Ее танец, как сообщает рассказчик, стал истинным чудом и вызвал еще одно чудо: волк поддался чарам овечки. «Маленькая Аска почувствовала в себе сотню жизней и использовала силу этой сотни жизней для того, чтобы продлить свою единственную жизнь, с которой она уже успела попрощаться. Мы не знаем, сколько силы и сколько возможностей носит в себе каждое живое существо. Мы даже не подозреваем, что можем всё; мы живем и уходим, так и не узнав, что могли бы достичь всего, и даже не догадываемся, на что мы способны. Эту тайну открывают для себя только в великие и чрезвычайные моменты, и одним из таких моментов оказался тот, в который Аска танцевала ради спасения своей потерянной жизни». Но все произошло так, как и должно было произойти: мимо спешили по своим делам люди из деревни и убили волка — ведь он уже успел преобразиться. Аска же поставила свой балет, который у критиков получил известность под названием «Танец со смертью», однако она сама назвала его «Танец ради жизни».

И вторая моя история тоже опосредованно повествует о борьбе между мягким и жестким, а непосредственно говорит о шокирующем лишении иллюзий. В наших свободных беседах на различные темы эта история будет вполне уместна прежде всего потому, что в предыдущих диалогах я время от времени с долей восхищения и удивления говорил о духе дзен-буддизма, о «духе начинающего». Как и всякое идеализированное представление, это тоже ждет, чтобы его лишили колдовских чар. В 1997 году увидела свет в английском оригинале,

а в 1999 году — в немецком переводе книга «Дзен, национализм и война» — сочетание поистине жутковатое. Автор, которого зовут Брайан Дайцен А. Виктория, сам является наставником дзен в Новой Зеландии; на основании многочисленных документов он восстановил историю этого рокового сочетания, которая покажется любителям дзен просто невероятной — они даже представить не могли ничего подобного. Нам вдруг открывается, какие извращенные альянсы возникают между культурой медитации и империализмом. Я приведу лишь несколько цитат. Достопочтенный наставник дзен Харада Согаку писал в 1939 году: «Если будет дана команда маршировать: марш, марш; если будет дана команда стрелять: пенг, пенг. Это — манифестация высшей мудрости просветления». От наставника дзен Хакууна Ясутани до нас дошли слова: «Все машины собраны с помощью винтов, у которых — правая резьба. Правосторонность показывает, что нечто возникает, тогда как левосторонность указывает на разрушение». А от мягкого, мудрого Дайсэцу Т. Судзуки, который считается на Западе одним из достойнейших представителей дзен вообще, исходят высказывания вроде такого: «Религия должна перво-наперво попытаться поддерживать существование государства».

Рудольф Гесс* выразился так: «И мы тоже боремся за то, чтобы уничтожить индивидуализм. Мы бо-

* Рудольф Гесс (1894–1987) — немецкий государственный и политический деятель, член НСДАП, заместитель Гитлера по партии, рейхсминистр без портфеля; рейхсляйтер; обергруппенфюрер СС и обергруппенфюрер СА.

ремся за новую Германию, построенную на новой идее тоталитаризма. В Японии такого рода мышление совершенно естественно для народа».

А Гитлер сказал: «Мы вообще как раз имеем несчастье иметь ложную религию. Почему мы не японцы, которые рассматривают самопожертвование за родину как наивысшее из достижений?» Отсюда и возникает, на мой взгляд, самокритичный вопрос, с которого хотелось бы начать эту беседу: не следует ли и нам тоже более осторожно относиться к «мягким» понятиям, которые мы вводим в игру? Есть ли углы у круглого — и где они?

П. С.: Сферы перестают быть круглыми, когда лопаются. А лопаются они то и дело — мы неустанно отмечали это с самого начала наших бесед. Я, вероятно, должен сказать еще раз, что сферология, как я ее понимаю, есть форма холодной теории. Она предполагает, что по отношению ко всем жизненным процессам занимает непоколебимая позиция наблюдателя. Такую позицию можно иметь, только если ты останешься в стороне, будешь смотреть на все извне, оставаясь непричастным и ни во что не вмешиваясь. Однако это вовсе не означает, что можно так и оставаться на этой позиции. Определенные сферы восстанавливаются после их разрушения, становясь больше в объеме. Речь должна идти о том, что регенерация и рост сфер — это процесс, который дает больше пищи для размышлений, чем их разрушение. Таким образом, теория сфер — это отнюдь не новый вид идеоматической игры, не новый тип идеализма. У меня на уме нет ничего общего с неохоллистическими или неототалист-

скими* формами мышления, как они характерны для некоторых рецидивов классической метафизики и ее переоблачений в форму новой религии. Главная отличительная черта сферологии в том, чтобы по-новому исследовать, используя не-идеалистические понятия, феномен совместных анимаций. Суть дела для нее — в том, чтобы без воодушевления говорить о воодушевлениях. Представление о том, как это могло бы выглядеть, можно получить, ознакомившись с двумя моими политическими речами — «Обещать по-немецки»** (1990) и «Веская причина быть вместе» (1998), в особенности — с последней, в которой я подверг очень холодному анализу национальные фантазии об объединении. Я описываю там современные политические коммуны как фикции, вызванные к жизни с помощью медийных техник и подвергающие стрессу самих себя, — так объясняется подзаголовок «Воспоминания об изобретении народов» — это идет вразрез с тем, что очень любят слушать любители учения о коренных народах. Но такой холодный анализ — после всего, что мы пережили как последствия политических энтузиазмов и этических идеализмов, — необходим и неизбежен. Впрочем, здесь кроется одна из причин моего сдержанного отношения к Критической Теории последнего периода, которая, на мой взгляд,

* Имеется в виду необходимость мыслить все в целом, тотально, не увлекаясь частностями и индивидуальным. Неологизм Слотердайка.

** В оригинале игра слов. Обыгрывается сходство выражений «говорить по-немецки» и «обещать по-немецки».

есть не что иное, как форма неоидеализма. Неужели нам нужно было на протяжении веков преодолевать объективный идеализм древности и субъективный идеализм эпохи модерна, чтобы тут же броситься в объятия интерсубъективного идеализма? Нет уж, покорно благодарим.

Случай Японии, конечно, выглядит иначе. Чтобы понять ее особенность, нужно не забывать, что там еще в первой трети XX века существовала, практически не прерываясь, традиция позднего средневековья, которой пришлось напрямую столкнуться с модерном. Позволю себя заметить, что высказывания наставника Стреляй-Пенг-Пенга следует читать, не вырывая их из традиции метафизического интегризма. Хотя они звучат цинично и абсурдно, они укоренены в холистической традиции — хотя, конечно, многим нашим современникам, интересующимся теориями подобного рода, трудно принять такое открытие. Это — линия, которая на Западе получила известность как практическая мистика, в Индии — как карма-йога, в Японии — как путь воина: и здесь и там она связана со школами, призывавшими к реализации действия. Знатоки западной традиции вспоминают нашумевшую проповедь Мейстера Экхарта о Марфе и Марии, в котором *vita active* единым махом получила преимущество перед жизнью созерцательной, хотя евангельский текст говорит о противоположном. Проповедь Экхарта — это образцовый пример герменевтической бессовестности <при толковании>. Она дает представление о том, как легко люди Церкви способны переворачивать вверх ногами смысл Писания, если того требует ситуация. А ситуация эта однозначна: если

смотреть с точки зрения социологии религии, такие смелые, полностью меняющие смысл толкования вызваны необходимостью приспособления монашеских и священнических этик к потребностям горожан и светских людей. Было бы наивно предполагать, что властные элиты в традиционных обществах были уже готовы отказаться от метафизического возвеличивания и превознесения их образа жизни (*way of life*). На Западе мы знаем это благодаря стилизациям экзистенций христианского рыцарства и благодаря альянсам между тронном и алтарем, читай: воинством и священством. То, что мы слышим из уст наставников дзен XX века, представляет собой нечто аналогичное: связь государства и зала для медитации.

Если говорить в более общем плане, то надо избегать искушения напрямую отождествлять духовность с пацифистским воздержанием и неучастием. Это неправда — и в историческом, и в психологическом плане, — что каждый, кто хотел выразить свое неприятие грубых путей, избранных детьми мира, должен был направляться прямиком в монастырь — или в другие места, в которых можно было жить в духовном удалении от мира. Известно, что, кроме монастыря, существовали лес, пустыня, горы — как пространства, в которые можно было бы удалиться от общественного насилия — и на Западе, и на Востоке. Томас Махо в своих исследованиях по истории «техник одиночества» — он назвал их так — реконструировал посредством культурной компаративистики топографию пространств, куда можно было удалиться. В таких местах индивиды жертвуют своим непосредственным жизненным комфортом,

включая сексуальность, и откровенно демонстрируют нарциссизм своего внутреннего мира, получая взамен привилегию — право заниматься духовным совершенствованием. По большей части они практикуют своего рода «опирающееся на Писание одиночество», как выражаются специалисты по медиалогии. Но совершенно ясно, что разрыв с миром через посредство *vita contemplative*, созерцательной жизни, составляет лишь одну половину духовного комплекса. Другая половина выражается в попытках обрести духовное просветление — или, если выразиться в духе протестантизма, оправдание, — необходимое для того, чтобы активно действовать в мире.

Самый сильный пример этого в то же время является и самым известным: к изначальным документам индийской традиции принадлежит «Бхагават-Гита», наиболее распространенная из четырех философских наставительных поэм, входящих в героический эпос «Махабхарата», которую, как сообщают некоторые индийские ученые, больше комментируют и интерпретируют, чем Новый Завет. Если понимать этот текст буквально, то он представляет собой в чистейшей форме изложение этики воина, сдобренной изрядной долей мистики. В поэме доказывается, что спасение может состоять только в том, чтобы держаться линии воинско-практической добродетели — и ни в чем ином. Просветленным должен считаться тот, кто даже в самой по-человечески невозможной ситуации исполняет свой воинский долг — даже если ему при этом приходится собственноручно убивать своих родных.

Достаточно вспомнить ситуацию, в которой оказался герой Арджуна на поле битвы: окинув взглядом многочисленных родственников мужского пола, оказавшихся в стане противника, главный герой утрачивает боевой дух — он полагает, что ему лучше умереть, чем проливать родную кровь. Но затем показано, как медитативное рассмотрение вмешивается в смысловой кризис и восстанавливает способность воевать. С точки зрения, которая отстаивается в «Гите», роковыми для действующего лица оказались бы как раз те поступки, которые, казалось, гораздо более ценны в духовном плане, — отказаться от борьбы, сложить оружие, покинуть боевую колесницу, выйти из причинно-следственной цепи насильственных действий. Они привели бы к утрате чести и, вследствие этого, к кармической катастрофе Не-Действующего.

Г.-Ю. Х.: В «Бхагавад-Гите», следовательно, развивается мистика долга, которая резюмируется заповедью: «Делай при всех обстоятельствах то, что ты должен! Не спрашивай о внешнем успехе!»

П. С.: Для наших ушей это звучит как некое подобие категорического императива и речи во славу Пруссии, однако все это проистекает из совершенно иных источников. В индийской традиции есть линия учений мудрости, которые со всей откровенностью заявляют, что духовность вполне совместима с действиями воина. Шри Ауробиндо включил эту концепцию в традицию йоги действия, другие авторы говорят о *bhakti-marga*, стезе деятельного самопожертвования. Такие практические идеи находятся на уровне, который я называю мистиче-

ским интегризмом. При желании сформулировать это более зло, можно было бы заметить, что мистика здесь превратилась в часть ведения психологической войны, если не сказать — один из видов оружия. Тот, кто научился верить в метафизическую идентичность преступника и жертвы, вероятно, вправе допустить, что убивающий врага в справедливой битве убивает лишь внешнюю оболочку, тогда как нерушимое, более общее Я продолжает свое существование в глубине.

Нечто подобное можно найти в западной традиции, в особенности — в определенных формах религиозного милитаризма: он начинается с *miles christianus** и продолжается Крестовыми походами на Иерусалим, затем через пуританские войска Кромвеля идет к попам, благословляющим танки во время последней войны за Сербию. Нам известно, что ислам тоже знает святых воинов, даже святых убийц — вспоминается сражавшаяся в наркотическом опьянении секта ассасинов, от названия которых французы образовали свое слово, обозначающее убийцу: *assassin*. Во всех случаях мы имеем дело с носителями жертвенно-холистической боевой морали, которая

* Христианский воин (лат.). Первоначально так назывались члены рыцарского ордена иоаннитов, которые вооруженными сопровождали в двенадцатом веке паломников в Палестину. Под названием «*Miles christianus*» иезуит Антонио Поссевино (1534–1611), секретарь генерала ордена иезуитов, выпустил в 1568 г. небольшую книгу, в которой писал, что каждый сражающийся с еретиками солдат — герой, а погибший в бою с ними — мученик. Поссевино был в Москве, склонял Ивана Грозного к союзу с римским папой. Весь военизированный орден иезуитов тоже считал себя христовым воинством.

практически всегда подпитывается субстанциально-метафизическими формами мышления. Они представляют собой полную противоположность мягкого мышления.

Надо только посмотреть на то, как строится традиционная метафизика, чтобы лучше объяснить эту жесткую логику. В условиях обычного дуального мышления человек вынужден делать выбор, каким путем ему идти: путем истинным или путем ложным, находясь во власти иллюзий. Если он выбирает путь истины, ему придется сделать выбор в пользу бытия и отбросить небытие — это соответствует западному взгляду на вещи. Далее надо пожертвовать несущественным ради существенного, отказаться от случайных частных и претерпевать все тяготы и лишения ради истинного Целого. Субстанция — всё, рефлексии — ничто. В буддизме — все наоборот. Тот, кто выберет истину, должен сделать выбор в пользу Ничто и признать структуры бытия иллюзорными, отрешившись от них. И здесь безусловный отказ от никчемной, всего лишь воображаемой самости Я есть та цена, которую придется заплатить за духовное совершенствование. В обоих случаях одно из значений истины получает безусловный приоритет, а другое признается абсолютно ничтожным — в силу чего на самом деле якобы и не приносится никакой жертвы, когда осуществляется отказ от отдельного, случайного, несущественного, рефлексивного. Единство есть, множественности нет; целостность есть, отдельного нет; сущность есть, несущественного нет. Субстанция есть, акциденции нет. В пространстве дуального мышления, следовательно, одна сторона различения

онтологически превращается в нечто нереальное, а это с необходимостью ведет к жестким коллизиям.

Можно представить себе, что выйдут, если эти радикальные упрощения будут приложены непосредственно к жизни, к чувствительному и сверхсложному. Смысл метафизики — собственно говоря, только лишь смысл внедряемых в жизнь абстракций. Это — серьезное требование применения двузначной логики в сочетании с однозначной идеей бытия. Кьеркегор с полным основанием заметил, что в ядре христианского послания заключен не знающий себе равных вид жестокости — безмерно завышенные требования к человеку, предъявляемые Абсолютом, в споре с которым мы всегда и беспредельно не правы. Без мощного изначально мазохистского настроения такое предельно серьезное требование полностью посвятить себя истине и всецело отдаться ей вряд ли возможно — и результаты говорят сами за себя. Связывание дуальности <либо–либо> и предельно серьезного настроения — самое скверное, что только может произойти в высоких культурах, — и тем не менее это происходит с системной необходимостью, потому что все культуры до сих пор были настроены на этику крайней серьезности — мысль, которой придали остроту в своих ранних работах Базон Брок* и Хайнер Мюльман.

* Настоящее имя Юрген Брок (Базон — псевдоним; 1957–1977) — немецкий художник, теоретик современного искусства, профессор кафедры эстетики Вуппертальского университета, поклонник Ф. Ницше и М. Хайдеггера. Под его ранними произведениями, вероятно, подразумевается «Эстетика как посредник».

Следовательно, если все происходит всерьез и никто не намерен шутить, мышление само собой настраивается на отбрасывание ненужного. Отбрасывание кажущегося, несущественного, всего лишь рефлексивного и негативного — это онтологическая матрица принесения жертвы. Суть здесь в том, что отброшено должно быть именно собственное Я — ведь оно всегда оказывается на несущественной стороне. В асимметрично интерпретируемой дуальности одна сторона всегда вынуждена будет поплатиться и пострадать ради другой — либо Ничто расплачивается за бытие, либо бытие расплачивается за Ничто, либо субъект за субстанцию, либо субстанция — за субъект. Общее и для Востока, и для Запада — жертвенный холизм, читай: такое духовное правило, в соответствии с которым несущественный одиночка с радостью должен позволить уничтожить себя ради существенного целого. В субстанциально-монистических системах считается само собой разумеющимся, что индивидуальное и субъективное — это нечто, лишь иллюзорно отщепленное от единственно истинно существующего Одного Единого Целого, и познание этого или откровение об этом *ipso facto* ведет к преодолению субъективной видимости. В силу этого подобная метафизика есть не что иное, как школа готовности к насилию по отношению к самому себе — и по отношению к другим подобным ничтожествам, например, по отношению к другим непросвещенным представителям рода человеческого. Познавать в данном контексте означает включаться в истинную субстанцию или освобождаться от кажущегося собственным ради Единого. Неоплатоники говори-

ли о *henosis*, о слиянии с Единым, а латинские отцы вели речь об *unio*. Если вдуматься, во всей старой онтологии доминировал тезис: *secundum non datur*. Не дано уже второго — <не то что третьего>, уже мир в том виде, в каком он открывается взору, есть лишь видимость в сопоставлении с Абсолютом; и тем более субъект или процесс рефлексии в их сопоставлении с субстанцией — это лишь ничто, псевдореальное помрачение, застилающее взор; туман, который надо просветить и устранить. Вот почему логика мистического самопожертвования или умирания ради всеединой истины столь глубоко укоренена в древних традициях мудрости. Нет ничего удивительного в том, что все они обладают неприкрыто воинственными интонациями. Ницше, имевший особый талант выражаться предельно ясно, в письме к Лу Саломе заявил: «Героизм есть добрая воля к абсолютному самоуничтожению». Когда складываются необходимые условия, искра перескакивает из монастыря в крепость или из зала для медитаций в арсенал либо в ангар, где ждут самолеты, предназначенные для камикадзе.

Там, где у японцев был их солдатский дзен, у нас в Западном мире был Крестовый поход — тип жертвенной мистической акции, который мы недооценили бы по достоинству, если бы сочли, что эта идея угасла в Средние века. Когда генерал Эйзенхауэр после Второй мировой войны опубликовал свои мемуары под названием «Крестовый поход в Европу», это вовсе не было для него метафорой. Однако следует учесть, что речь здесь идет о мыслительных формах онтологии феодальных времен, которые были занесены из прошлого — и смогли пережить

возрождение прежде всего в тех обществах, которые сильно запоздали с модернизациями — таких, как Германия и Япония. Вообще говоря, возвращение мистики действия сильно облегчается благодаря тому, что во время войны все государства охотно используют героические и жертвенно-холистические языки. В ходе войны бьет час истины для *philosophia perennis**.

Короче говоря, когда Брайан Виктория раскрывает локальные связи между буддизмом и национализмом, то это оказывается главой в запоздалой и догоняющей критике религии Дальнего Востока, который так часто идеализировался европейцами. Есть и совсем недавние попытки подобным же образом просветить темную сторону тибетского ламаизма и других теократических систем. Вспомним о том, что не так давно в индийской резиденции далай-ламы произошли жестокие убийства — с монахов живьем содрали кожу приверженцы конкурирующей тибетско-буддистской секты. Тут можно найти такой материал для романа ужасов, что даже и представить себе не смогут любители восточной духовности. Острее всего расписывают подобные шокирующие феномены те разочарованные идеалисты, которые когда-то отвратились от переэкритикованных западных религий, в особенности — от иудаизма и христианства, и со всем энтузиазмом обратились к недокритикованному Востоку. Некоторых из них ожидает пробуждение от иллюзий — которое, однако, не стоит путать с просветлением.

* Здесь: средневековая метафизика.

Задача мышления, однако, является куда более общей — необходимо преодолеть всю жертвенно-холистическую форму мышления как таковую, а вместе с ней — и всю парадигму двузначных интерпретаций мира, раскрашивания его только в два цвета. От нее же идет наша передающаяся по наследству паранойя, которая, в свою очередь, порождает воинствующую серьезность и все, что с ней связано — готовность искоренять что-то внутри или вокруг себя. То, что в медицине именуется паранойей, с точки зрения теории сознания есть следствие чересчур тесной привязки культурных субъектов к их картинам мира, к их сообществам и к их морали — Луман назвал бы это идентификацией с мироописаниями первого порядка. Отвратиться от систем, ориентированных на принесение жертв, удастся только тогда, когда утратит силу метафизика борьбы и военный холизм, — если сказать более обобщенно: политический холизм исторических групп, — но при этом не произойдет попадания в западни индивидуализма и нигилизма, — все современные философы состязаются, кто лучше решит эту проблему. Естественно, такая задача встала и перед проектом «Сфер». Наше наисерьезнейшее намерение состоит в том, чтобы подорвать серьезность дуальности <«либо–либо»>, которая мертвит. У каждой эпохи мира есть свое представление о том, что должно считаться наиболее серьезным: для нас преодоление логики «друг–враг» — задача, серьезней которой просто невозможно ничего себе представить. Враг как гештальт — это внешнее выражение собственной способности давать оценки исключительно в двоичной системе: либо–либо.

Что касается общей части поправок, которые следует внести в старую метафизическую модель, то большинство мыслителей современности сходятся в том, что нам следует признать допустимость второго онтологически и допустимость третьего логически — то есть нам следует допустить не только существование бытия, но и существование Ничто. Бытие есть и Ничто есть. И на теоретическом уровне, наряду с «да» и «нет», всегда дано нечто третье. Тем самым мы признаем приоритет реальности различия по отношению к ценности идентичности и даем возможность существовать реально Различию, Единичному и Ничто. Таким образом, поставлен заслон сведению единичного в одну субстанцию; довольно давать пищу локально-монистическому Молоху.

В остальном же параллели между империализмом императорской Японии и европейским фашизмом обманчивы, и это заметно по ворчливым рассуждениям господ Гесса и Гитлера. У последнего все с самого начала сводилось к гангстерскому холизму и реакционному сколачиванию империи, тогда как Гесс не совсем безосновательно говорил о тоталитаризме как новой идее — ведь фашистское* связывание традиционного холизма с современной концепцией всеобщей мобилизации представляло собой нечто такое, чему не было

* Неологизм Слотердайка, который указывает на фашистское, но не принадлежащее к фашизму как к идеологии, а характеризующее фашизм как психическое заболевание (то есть фашисты хотят полностью подчинить частное целому, а индивида — государству).

аналога в истории политических идей. Это была импровизация выскочек, которые при помощи идеалистических операций хотели создать себе некоторую почву под ногами. Гитлер, Гесс и компания были выскочками и преступниками, заинтересованными в создании такого мировоззрения, которое было бы совместимо с методами достижения успеха любой ценой. На Востоке ситуация выглядела совершенно иначе. Многие приверженцы «императорского пути» в Японии были еще трагическими холистами старой чеканки. Для них Целое существовало в иллюзорно субстанциальной форме, во благо которой отдельный индивид должен был пожертвовать собой в соответствии с кодексом героя. По крайней мере, в это верили многие воины. Историческая ситуация, более продвинутая, чем они, оставила их в дураках. Напомню, что Айван Моррис* в книге «Дворянство времен крушения» вписал пилотов-камикадзе 1944–1945 годов в традицию прославления благородного заката и гибели, которая восходит к раннему японскому средневековью. В психоаналитическом плане хотелось бы заметить, что во всех феодальных системах суть дела состоит в том, чтобы интегрировать в культуру изначально мазохистские энергии, проведя грандиозное по размаху кодирование. Это преобразование и порождает все столь превозносимые идеи высокого служения. Вплоть до 1945 года восточные воины — по крайней мере, некоторые из них — могли совершить самопожертвование толь-

* Айван Моррис (1925–1976) — британский специалист в изучении Японии.

ко потому, что это — безукоризненный благородный поступок. Здесь надо учесть, что для получивших традиционное воспитание японцев тогда представлялась невозможной сама мысль о том, что в своем собственном государстве может существовать преступная агентура; ведь культура повиновения на Востоке сохранилась значительно лучше, чем на Западе, где она уже дала трещины. Не позднее XIX века, когда появляются либерализм и анархизм, наметились подходы к созданию антикультуры, ориентированной на критическое отношение к авторитетам. Трагедию пытались превратить в фарс, изображая жертвенно-холистическую машинерию чудовищной и невыносимой. Много позже стало известно, что тысячи героев-добровольцев, которые должны были со своими бомбами обрушиться на американские корабли, часто помогали себе не только благородными размышлениями, но и алкоголем, а также наркотиками; поддержанию их прорыва способствовали психологическая обработка, китч церемонии прощания и растроганный вид присутствовавших на ней девушек. Тем не менее число подлинных романтиков, которые добровольно предназначили себя для занятий благородным спортом смерти, все же было значительным. Право, не знаешь, что и думать о таком человеке, каким был тот 22-летний пилот из боевой эскадрильи «Семь жизней», который погиб в феврале 1945 года, оставив после себя хайку:

Мы можем упасть,
Как лепестки вишни весной —
Так чисто и сияюще.

Людей-бомб называют лепестками вишни, и пилоты-камикадзе воспитаны так, что испытывают благодарность за то, что они избраны для совершения самоубийства. Не следовало бы адресовать такому молодому человеку тот призыв, который был выражен в навеянном Фридрихом Ницше высказывании Ханны Арендт: «Никто не имеет права на повиновение»? Похожие на кошмар надутые пузыри политического холизма на всем Западе — и, пожалуй, также в Японии — после 1945 года лопнули под давлением новых смысловых отношений. Для тех, кто родился позднее, это существенно упростило ситуацию: ведь у нас уже практически утратило силу искушение стимулирующим холизмом империй и национал-холизмом государств. То великое Целое, за которое ратуют и на которое могут опереться современные холисты, закодировано уже не национально и имперски — оно закодировано глобально, планетарно, в масштабах всего человечества. Еще никогда не было так легко верить в великий Универсум. Косвенное влияние глобализованного капитализма заключается в том, что и духовность сегодня выступает надпатриотичной, постнациональной и постимперской.

Г.-Ю. Х.: Итак, мы снова вернулись к попытке определить то место в истории, с которого берет начало сферологическое мышление. Сегодня много говорят о постметафизической ситуации, но — как мы не переставали отмечать в ходе наших бесед — охарактеризовать новые условия мышления далеко не так просто, как полагают в политкорректных кругах.

Я бы хотел направить наши размышления скорее на космологическую и космогоническую перспек-

тиву. Выражение «космогония» указывает больше на мифы о космическом Целом и его первоначалах, тогда как «космология», напротив, больше отсылает к естественнонаучному объяснению мира. В конце концов философия, миф и естествознание в основе своей имеют что-то единое, в истоках своих мало отличаются друг от друга — на сегодняшний момент мы можем констатировать это.

Мы находим в новых космологиях понятия или, правильнее сказать, картины и метафоры, которые давно известны нам из мифологии и литературы. Я могу выделить некоторые из этих метафор, которые использует новая космология: представление о космосе как о море, по которому проходят волны, и каждое движение, каждое изменение передается дальше на всем поле действия, словно следуя «обязательному образцу»; можно было бы вести речь о «космологическом океане». Кроме того <в новой космологии> говорится о «космических циклах», о пульсирующем универсуме; наблюдаемый нами мир через определенные, периодически повторяющиеся интервалы как бы выныривает из моря энергетических потоков и снова погружается в него. Не стоит особого труда перебросить от этого мостик к древнеиндийскому представлению о пране и об акаше в раджа-йоге, или к древнекитайскому представлению о чи, изначальном единстве, или о дао, о котором у Лао-Цзы говорится: «Прежде чем небо и земля возникли, существовало неопределяемое нечто — в совершенном покое и совершенно пустое. Оно стоит исключительно само по себе — будучи неизменным; и оно неустанно воздействует повсюду. Можно было бы считать это матерью всего, что есть под небом. Я не знаю его имени, но следует

называть его дао». А в «Мундака Упанишадах» говорится о брахмане, «матери всех вещей», первооснове универсума: «Брахман простирается, из него вышла материя, а из материи — жизнь, дух, истина и бессмертие». Эрвин Ласло* комментирует это так: «Воспринятый мир — это естественная и спонтанная эманация из этой неизменной и непреходящей сферы».

Понятие сферы тоже появляется в процессе современных космогонических размышлений. Учитывая все это, я считаю вполне правомерным вопрос: нельзя ли перекинуть мостик от картины «космологического моря» в современной физике к сферическому представлению о космосе в староевропейской космологии, которую Вы оживляете в памяти в «Сферах II»?

П. С.: Прежде всего я должен возразить следующее: в моих проектах естественнонаучные выражения играют второстепенную роль. Это объясняется тем, что понятие сферы, как я его применяю, несет на себе отпечаток изначального доличностного диадического основополагающего опыта**. Оно

* Эрвин Ласло (р. 1932) — философ науки, интегральный теоретик и классический пианист.

** Слотердаик подразумевает тем самым, что сфера отражает некоторую человеческую конструкцию, которая создается человеком с целью восстановления тех же ощущений, которые он испытывал, еще не став личностью, — говоря проще, он хочет восстановить на протяжении всей своей жизни то же состояние защищенности и комфорта, которое переживалось им в материнской утробе, в окружении заботящейся плаценты. Ничего подобного используемые физиками метафоры не подразумевают.

делает акцент на квазисюрреальных пространственных творениях, возникающих меж людьми. Я не особенно интересуюсь пространством физиков, пока они мыслят его конвенционально*. Что меня интересует — так это пространство сюрреалистов и символистов, пространство пары, которая ненавидит друг друга, и пространство пары, которая любит друг друга; разделенное на части пространство примитивных групп и воображаемых сообществ. По этой причине сферологический анализ пространства соприкасается с космологиями естествознания лишь в очень немногих точках. Общее между современной физикой и сферологией снова возникает там, где естественные науки достигают своих пределов и превращают себя в экзотерические, психологически релевантные картины. Вот тогда можно ставить пограничные высказывания физикалистской космологии в связь с теми симбиотическими, символическими и сюрреальными пространственными структурами, которые я описываю в своей интерперсональной космологии, или диалектической теории пространства. Но это происходит благодаря тому, что современное естествознание — как вы сами говорите — использует для популяризации такие метафоры, которые примыкают к языкам обитаемого, обжитого и анимированного пространства.

* То есть по согласованию между собой, условившись считать пространство таким-то и таким-то, чтобы это согласовывалось с актуальными физическими теориями, а следовательно, чисто рационально, исключительно рассудочно, без малейшего влияния каких-либо чувств или опыта переживаний.

Совершенно иначе обстоит дело, если смотреть на него под историческим углом: в книге «Глобусы» я показываю, что и классическая космология, или космо-онтология, тоже была лишь гигантским расширением вширь идеи своего собственного пространства или, как мы уже сказали раньше, всемерным растягиванием «пуповинной» картины мира*. Старая космология, следовательно, есть в основе своей метафора иммунной системы, надувание <как пузыря> символической сферы и сферы жизненного мира, экстраполяция <малого> домашнего на большое и на величайшее. Здесь оставался в силе священный альянс между теологией и космологией, здесь выражение самого себя было неотрывно от описания мира: собственные боги, естественно, должны были в этих системах выступать также и принципами <всего> универсума. Именно с таким образом мышления и порвала эпоха модерна, чтобы открыть свободный путь для своих операциональных революций. Поэтому теологи современности — неважно, иудейские, протестантские или католи-

* В оригинале непереводаемая игра слов, умело используемая Слотердайком для обоснования своей «сферологии». «Der Nabel» в переводе означает «пупок» и «вершина купола», то есть сам язык уподобляет живот — а в особенности, разумеется, живот беременной женщины — куполу, вершиной которого выступает пупок. Слотердаик использует это сравнение для обоснования своей ключевой идеи: идеальный комфорт человек испытывает еще на стадии плода в материнской утробе, а затем он только растягивает эту внутриутробную «картину мира» на свое ближнее, а затем и дальнее окружение: материнский живот с пупком как вершиной купола превращается в купол жилища, в пузырь, защищающий жизнь человека с его близкими, а затем — в свод небесный.

ческие — стали столь робкими при обсуждении космологических проблем, вплоть до полного воздержания от высказываний о природе. Они интерпретируют еще только бога коммуникаций. Если судить об этом с точки зрения традиции, то это — наполовину атеизм, это означает держаться за бога, которому ничего не приходит на ум в связи с современностью.

О взрывах и сдавливаниях*

Г.-Ю. Х.: Возможно, на другой плоскости сюрреально-символическое и космологическое не так отделены друг от друга. Я уже упомянул современные представления <физиков> о самоэнергетизирующемся космосе или об универсуме как безграничном море волн, в котором плавают материальные айсберги, благодаря появлению которых мы можем воспринимать недоступный для нас «океан». В соответствии с формулировкой Гопи Кришны** и Эрвина Ласло, эти айсберги материи являют собой трансформированные формы проявления той же самой «воды». «Энергии видимого мира возникают из первоэнергии, которая обладает своим креативным потенциалом».

* В оригинале игра слов: «Von Explosionen und Implosionen» — «об эксплозиях и имплозиях» — имеет вид противопоставления: взрыв буквально означает крах под давлением изнутри, а сдавливание — крах под давлением извне.

** Гопи Кришна (1903–1984) — индийский йог, мистик, учитель и писатель; автор многих трудов, посвященных Кундалини и йоге.

Я хотел бы от мира представлений, который вернется вокруг моря, бессознательного и языка, вернуться к обсуждению более позднего момента времени. Прежде всего мне представляется важным обсудить экологический аспект нашего способа обращения с природой — аспект, который касается центрального вопроса экологии будущего.

Я ставлю вопрос: не перепутаны ли с самого начала полюса западной технологии, поскольку она в своем динамическом центре представляет собой технику, основанную на эксплозии, на взрыве (Explosion), на сжигании и внезапном уничтожении — в полную противоположность энергетике природы, которая использует скорее имплозию (Implosion), разрушение внешним воздействием или постепенную «разборку»? Разве нельзя сказать, что при гниении и тлении происходит импловивная редукция?

Есть примеры происходящего импловивно, которые я считаю впечатляющими. Виктор Шаубергер* упоминает о поведении форели, которая может прыгать на несколько метров в высоту, преодолевая небывалую мощь водопада. Вот объяснение: закручивающаяся в свободном падении вода, то есть движение импловивного типа, создает в своем водовороте подсос в противоположном направлении. Форель ищет этот подсос, кружит вокруг него, все сужая и сужая круги, — и его сила возносит ее.

Если понимать природные потоки воды как парадигмы <как ключевые образы-метафоры, позволяющие продвинуться в познании сути вещей>, то

* Виктор Шаубергер (1885–1958) — австрийский изобретатель, физик, натуралист и философ.

они дадут нам возможность постичь множество спонтанных формообразований, аналогичных тем, которые Вы описывали, говоря о создаваемых людьми сферах и пузырях. Принцип образования пространства посредством спонтанной ротации, самопроизвольного вращения наблюдается у свободно текущей воды точно так же, как в вихрях воздуха, во время смерчей и в космических «спиралевидных туманностях».

П. С.: Мне представляется очень важным в этих размышлениях то, что они подчеркивают контраст между энергетикой природного и энергетикой технического. И в самом деле, на нашу сегодняшнюю жизнь наложил отпечаток абсолютно новый в историческом плане опыт, осмыслить который мы еще не успели: высвобождение энергии посредством взрыва. Вы правы, когда особо отмечаете этот феномен. Важнейшие наши системы, создающие силовую тягу, основываются на данный момент и будут основываться в ближайшем будущем на принципе взрыва — на давлении раскаленного вещества, которое возникает в результате сгорания. Чего-то подобного в природе нет — если не принимать во внимание извержений вулканов, которые соответствуют принципу энергетики взрывов в нашем понимании, хотя нам и неизвестен пока ни один мотор, который приводился бы в движение лавой. Пожалуй, еще нельзя в достаточной мере прояснить, что́ переход к движению, основывающемуся на взрывах, дает в культурном плане. Вся современная мобильность связана с идеей поставить на службу техническим и витальным целям внезапно создающиеся в результате взрывов пространства. Основная идея

нашей цивилизации, как представляется, заключается в том, чтобы перехитрить взрывы и заставить их выполнять полезную работу. В этой изощренной затее мы технически осуществляем мефистофельский принцип: двигатель сгорания работает благодаря части той силы, которая постоянно желает зла и постоянно творит добро. Горючую субстанцию заставляют воспламениться — чтобы, используя затормаживающее устройство, принудить взрыв производить работу: устройство микрокатастроф ради достижения целей культуры.

Философская кинетика должна была показать, как на нас — вплоть до тончайших ответвлений нашего мышления и восприятия — наложил отпечаток образ мотора, приводимого в движение взрывами, а также образ атомного реактора. Какие-либо движения и побудительные импульсы, не соответствующие этой моторике, людям нашей культуры уже непонятны сами собой, без дополнительных разъяснений. Даже питание сегодня мыслится по образу и подобию сгорания движущих веществ в моторах, в особенности — в США, где продуктовые магазины приобретают характер заправочных станций, на которых запасаются калориями и витаминами. Поэтому европейцев искренне увлекают покупки в драгсторах*, где можно приобрести сотню ранее неизвестных штуквин, чтобы держать

* Драгстор — в Америке аптека, совмещенная с дешевым баром и кондитерской. Зайдя туда перекусить, американцы имеют возможность увидеть различные биодобавки и новинки фармакологии, им не прописанные, и часто приобретают их, чтобы «быть в форме».

себя в форме и способствовать фитнесу. Места для проведения отпуска кажутся наиболее привлекательными, если их презентуют как места, где можно подзаправиться жизненной энергией. Субъект конца XX века — это высокоэффективное устройство, осуществляющее обмен веществ. По этой причине те, кто сегодня занимается альтернативными или не связанными со взрывами формами энергии, находятся в положении маргиналов. Тот, кто печется о развитии биоэнергетики, подобен ветряной мельнице, соседствующей с атомной электростанцией; даже если он и производит электроэнергию, используя энергию ветра, ему следует приложить немало усилий, чтобы включить свой продукт в официальные проводящие сети, но еще больше труда надо приложить, чтобы добиться признания принципа своей техники господствующим мышлением и восприятием. И альтернативные идеи сегодня подобны альтернативным видам энергии: они ориентированы на качество и не обладают весомостью в системе, определяемой количеством. И восточные системы гимнастики, которые время от времени вызывали интерес на Западе, теряли в привлекательности, если не обеспечивали притока движущей энергии к психическим моторам внутреннего сгорания или к силовому Я (Power-Ich). Достаточно вспомнить, как воспринимались в Америке азиатские боевые искусства.

Г.-Ю. Х.: Предложив концепт энергий, в которых определяющим является качество, можно прекрасно продемонстрировать тем самым различие с западным, чисто количественным подходом. Например, тай-чи основывается на концепте тонкой энергии,

чи — своего рода основной эссенции универсума, которая движет им изнутри. Это родственно с тем, что индийцы называли «шакти», или «вечным течением»; чи — это концепт силы, который имеет свое место в космологии, равно как и в повседневной жизни китайцев.

П. С.: Такие концепты — наряду с моторами, которые приводятся в движение взрывами, — определяют новое видение жизни. Я бы даже осмелился утверждать, что мотор внутреннего сгорания, или принцип употребленного с пользой взрыва, представляет собой материальную матрицу современного понятия свободы в ее актуальнейшей фазе. Свобода, как ее понимают люди современности, живущие в XX веке, основывается на этом кинетическом ключевом опыте — на парадигме резкого внезапного ускорения. В этом и состоит, несомненно, отличие от староевропейской традиции, которое еще не нашло своего выражения на языке философии. Свобода в эпоху взрыва, то есть в эпоху добровольного растранижирования энергии, есть нечто совсем иное, чем свобода в эпоху вынужденной экономии энергии.

Поэтому для нас сегодня уже действительно непонятен дух раннего модерна, который был значительно беднее энергией. И XVIII век тоже стал полностью чужд нам, потому что в плане энергетическом мы находимся совершенно в иной ситуации — я уже не говорю об античности, которая двигалась мускульной силой рабов. Параллельно с историей современных субъективаций необходимо читать историю высвобождения энергии: я стал бы утверждать, что между XVI и XIX веком свобода

толкуется в первую очередь сообразно парадигме плава-ния по океану и сообразно странствиям писателя по галактике Гуттенберга. Плавать по морю — значит «свободно предпринимать» с помощью силы ветра, а писать — значит «свободно выражать себя» с помощью чернил. Одни плавают по открытому морю, другие — по чистой бумаге, и те и другие получают опыт свободы, лучше сказать — опыт реализации возможностей и опыт достижения результатов, которыми они заражают остальных. Эти техники, опосредствуемые деньгами, запускают революцию активации. Таким образом, общество эпохи модерна мобилизует себя и обретает грамотность. Уже в 1848 году Маркс и Энгельс смогли констатировать, что гнусная энергия движения денег «превращает в пар и в энергию пара все сословное и застывшее в неподвижности»*. В XX веке к этому добавляется свобода, обеспечиваемая бензиновыми моторами, которая влияет и бросается в глаза больше, чем все прочие заражающие факторы. Эти моторы демократизируют употребление машин и канализируют волю к мощи, превращая ее в волю к езде. Поначалу интерес прежде всего вызывает расширившаяся свобода передвижения в прост-

* В оригинале — сложнейшая игра слов, используемая К. Марксом и Ф. Энгельсом: во-первых, обыгрывается двойственный смысл выражения «превращать в пар» — «заставить бесследно исчезнуть» и «превратить в энергию пара»; во-вторых, обыгрывается этимология слова «сословие», которое в буквальном смысле означает «стояние» (der Stand) — ср. русское «состояние» или «положение». Сословие — это нечто стоящее, неподвижное, закостенелое, преодолеваемое движением денег — и энергией угля и пара.

ранстве. Работать и ездить — вот что создает исходные сцены, определяющие характер новых культур умения и реализации возможностей. Но чем дольше длится век, тем меньше, кажется, требуется оправдание — необходимость ездить <на работу>. Современная массовая культура превозносит чистое расточительство, создает абсолютный культ энергии в чистом виде, которую уже нет нужды связывать только с передвижением. Теперь на первый план выходит воля к мощи как воля к детонации. Если возникнет желание написать теорию массовой культуры, соответствующую современному уровню оборота энергии и энергозатрат, надо будет написать «Критику чистого взрыва». Она должна бы исходить из того, что вся современная массовая культура есть соревнование в расточительстве. Точно так же как античная арена была храмом расточительства жизней людей и животных, так и современная арена есть храм расточительства энергии.

На мой взгляд, из всех современных видов спорта более всего показательны гонки на уникальных автомобилях, потому что они в наиболее чистом виде выражают дух расточительства. Представьте себе: устраиваются гонки средств передвижения мощностью в несколько тысяч лошадиных сил, в том числе — тракторов с навесными приспособлениями весом в тонны, и эти гонки длятся, вероятно, четыре-пять секунд; либо состязаются по парам, кто кого обгонит, либо устраивают отдельные старты и соревнуются на время. Иногда уникальные средства передвижения за несколько секунд разгоняются до скорости 400 километров в час, и их

приходится останавливать с помощью тормозных парашютов. Затем оттуда выбирается некто, бледный как полотно, и дает интервью как победитель.

Г.-Ю. Х.: Некоторое время тому назад я говорил о таких феноменах с Полем Вирильо. Мы пришли к мысли, что самое время устроить гонки, при которых старт и будет финишем. Внешняя скорость перестала иметь значение.

Нельзя ли сказать, когда началось время «нулевых» путешествий? Я вспоминаю Йохена Герца* и других художников, которые уже не садились в поезд или самолет сами, а отправляли в путешествие только свой билет. «Мир, — констатировал Альфред де Виньи**, — сморщился донельзя благодаря нашим знаниям». Современная техника убивает пространство — в предшествующих диалогах мы говорили об этом более подробно. То, что дело идет к этому, предчувствовал Генрих Гейне, а также де Квинси***. Еще в 1795 году Ксаверию Местру**** потребовалось сорок два дня, чтобы совершить «Путешествие вокруг моей комнаты». Никто из путешествовавших поэтов XX века не выразил свое неприятие

* Йохен Герц (р. 1940) — немецкий художник.

** Альфред де Виньи (1797–1863) — граф, французский писатель. Крупнейший представитель французского аристократического, консервативного романтизма.

*** Томас де Квинси (1785–1859) — английский писатель, автор знаменитой «Исповеди англичанина, употребляющего опиум».

**** Граф Ксаверий Ксаверьевич Местр (1763–1852) — российский командир эпохи наполеоновских войн, генерал-майор.

состояний возбуждения, вызываемых внешними впечатлениями, так явно, как это сделал Реймон Руссель. Прибыв в Китай, он так и остался в своем спальном вагоне и не покидал его: столь радикально он отвергал всякое влияние путевых впечатлений на творчество писателя. Руссель, а также Блез Сандрар* — правда, по несколько иным мотивам — советовали во время путешествий закрывать глаза.

П. С.: К группе этих апатичных людей и антиимпрессионистов принадлежит герой книги Жюль Верна «Вокруг света за 80 дней» Филеас Фогг, который принял твердое решение не испытывать никаких переживаний во время своего кругосветного путешествия. И он тоже представляет собой наглядное воплощение расточительного движения впустую, которое создает современное представление о свободе. Но за принципом взрыва в цилиндре мотора стоит, как уже было сказано, открытие некой эссенции-сущности. Мы на повседневном языке обычно называем ее бензином, но было бы более удовлетворительно в философском плане, если бы мы и на немецком языке использовали <применительно к горючему> выражение «эссенция», как это делают французы, — чтобы не заслонять философского смысла**. Разумеется, никто не против того, чтобы лишний раз выразить свое уважение

* Блез Сандрар (1887–1961) — швейцарский и французский писатель.

** «Эссенция» — идущая от средневековья философская категория — «сущность». Слотердаjk хочет подчеркнуть, что в эпоху бензиновых двигателей горючее выступает как сущность мира.

к господину Бенцу*, но все же в этом названии горючего материала заложен персональный оттенок звучания, а это — не дело. Слово «бензин» звучит недопустимо антропоморфно — это так же нелепо, как если бы ядерное топливо называли оппенгеймерином**.

Понятие «эссенция» в современном применении содержит в себе больше, чем выражает традиционная философская семантика. Оно указывает на то, что в нынешние времена мы понимаем материю эссенциально <как нечто существенное>, если она предоставляет в наше распоряжение легко активируемую энергию. В этом смысле бензин и уран — это прототипические эссенции нашего времени. В обоих случаях налицо представление, будто эссенциальная, сущностная материя готова работать нам на благо. Едва ли люди осознают, насколько глубоко заходит связь между бензином и свободой, — можно было бы сказать иначе: между энергией, которую можно расточать, и самореализацией. Взрывать энергетическую эссенцию — это, собственно, означает — развивать субстанцию как субъект.

Это можно прояснить, приведя такое соображение об истории староевропейского понятия свободы. В разные времена свобода означала очень разное. У греков *eleutheria* подразумевает право отдельных людей или целых народов жить в соответствии с их *pátrioi nómoi*, с обычаями отцов. Она, следовательно, подразумевает в первую очередь,

* Слово «бензин» (Benzin) произошло от фамилии этого производителя автомобилей.

** В честь Оппенгеймера.

защищенность от господства чужих и от имперских притязаний внешних сил. Сюда же относится и применение мускульной силы — только для свободных действий и движений, например, для прогулок по горам и для гимнастических упражнений, но никогда — для напряженного рабского труда.

В средневековом мире понятие «свобода» имело несколько значений. Одним пользовались теологи, чтобы выразить *liberum arbitrium*, свободу воли, дабы сказать таким образом о метафизической привилегии человека — быть образом и подобием бога, но, сверх того, и указать на испорченность человеческой природы. Ведь свобода в августиновской традиции — это всегда свобода, употребляемая во зло, способность грешить и бунтовать против добра. Человек свободен выбирать дурное — и лишь после этого следует некоторая доля коммуникативной свободы, которая позволяет прийти к согласию и примирению. Наряду с этим средневековье знает юридическое и политическое понятие *libertas*, которое выражает свободу от каких-либо обязанностей, — то, что мы сегодня называем привилегией или особыми правами. Быть свободным — значит в данном случае быть хозяином самому себе и не быть вынужденным повиноваться другим. Здесь слышны отзвуки представлений о жизни, свойственных феодальной знати. Типичные ситуации — свобода дуэлей и властное восседание на тронах и лошадиных спинах.

И наконец, в Новое время мы употребляем понятие свободы, чтобы выразить центральные мотивы вновь завоеванного активистского самопознания, прежде всего — способность быть инициатором

новых предприятий или автором оригинальных художественных произведений. Теперь в понятии свободы закодированы инициативность и свобода художественного выражения. Этот оборот заряжен сильными агрессивными и экспансионистскими коннотациями. Он обозначает притязание на то, чтобы не быть бессильным и не быть привязанным к своему клочку земли, а если говорить без «не», позитивно — то право на разворачивание своих сил. Повседневная формула свободы — это мобильность, или жизнь с размахом, она начинает толковаться как основное право.

В XX веке понятие «свобода» приобретает совершенно новый оттенок, которого еще не было в его истории. Сейчас свобода связывается со взрывом, выступая как свобода расточать энергию. Можно задать вопрос: не заложил ли Ницше в набросках теории «воли к мощи» косвенно философскую теорию двигателя внутреннего сгорания и артиллерии? Быть может, он всего лишь выразил на языке метафизики переход от культуры угля и пара к культуре бензина и взрывчатых веществ, то есть переход от сжигания к взрыву. Он сам — в позитивном смысле — говорит о себе, что он не человек, а динамит. Указание на эту смену метафоры можно найти уже в 1830 году у молодого Бальзака, который вложил в уста одного из героев своего романа «теорию воли». Этот герой сравнивает волю человека сначала с энергией паровой машины, а затем — с энергией пушечного заряда. Эта эскалация метафор выражает важный смысл — как в аспекте истории техники, так и в аспекте истории свободы. Исходя из этого, мы можем вернуться к Вашему

вопросу: не следует ли современная форма техники в основе своей ложному подходу, которого не хватит надолго, — у которого, так сказать, чересчур короткое дыхание, поскольку этот подход основывается на противоестественном распоряжении энергией. Полагаю, что это подозрение действительно надо проверить, проследив, куда этот неверный путь заведет. Нужно уяснить себе, что все доньше существовавшие техники, за исключением некоторых китайских примеров и простых «симбиотических» способов действия у так называемых примитивных народов, обнаруживают радикально антиприродную, противоестественную тенденцию развития. Созданное и развиваемое человеком машиностроение по сути своей отличается от машиностроения биологического, от создания живых машин, которым занималась и продолжает заниматься эволюция. Когда люди создают свои аппараты, они как раз не подражают природе, не следуют ее примеру, а уходят от нее — вследствие чего они до недавнего времени имели практически только антиприродные, противоестественные технологии. Классический дизайн техники определяется тем, что мы реализуем радикальные упрощения, которых в природе не найти. Природа не знает вращения в чистом виде, она не знает ничего, что соответствовало бы принципу стрелы и лука, шнурованию и завязыванию узлов; в ней нет никаких моторов с цилиндрами и тем более в ней не происходит ничего подобного тому, что делают металлурги. Мирча Элиаде в прекрасной книге «Кузнецы и алхимики» показал, что кузнецы и алхимики в ранних культурах представляли собой окутанную тайной и прók-

лятую касту, портрет которой вдохновлял позднее появившихся инфернологов и побуждал их копировать ее отдельные черты <изображая сатану> — чтобы затем прибить к церковным воротам вызов на диспут от черта*. И если черт строит козни, появляясь то тут, то там на протяжении всего средневековья, то это происходит в силу его подобия кузнецам, которые трудятся в своем раскаленном аду и заняты проклятыми делами. Образом черта мы обязаны металлургам (их действия напоминают деятельность чертей в аду) и вызывают неуютное чувство. В современном общественном мнении химики выступают типичными последователями черта, по каковой причине выражения «химический» и «противоестественный» в обиходном языке сблизились и стали почти синонимами. Остается только удивляться, почему все химики не приволакивают ногу**. На самом же деле именно они были первыми, кто отвернулся от принципа дьявольской противоестественности, первыми обратились к изучению самой природы, чтобы подсмотреть ее производственные секреты. Благодаря им начинается новая фаза в развитии техники, которая выражается в *imitation naturae*, в подражании природе.

И тем самым вырисовывается — если это впечатление не обманчиво — предстоящая в XXI веке

* Намек на древнюю традицию вызова на богословский диспут — тезисы, предлагавшиеся к обсуждению, приколачивались к воротам церкви. Так, в частности, поступил М. Лютер.

** Хромота, как полагают в Европе, — необходимый признак черта.

смена парадигмы в базисных идеях техники. Сдается мне, что мы впервые стоим на пороге, за которым начинается новая форма технологии, которая разовьется настолько, что сможет радикально превратиться в подражание природе. Это можно продемонстрировать на примере генетической технологии, которая стала возможной только благодаря тому, что познание достаточно глубоко проникло в *modus operandi* самоорганизующейся живой материи. Я понимаю, почему бесчисленные современники связывают с развитием генетической технологии свои наихудшие опасения: ведь эти опасения кажутся оправданными в той мере, в какой старый опыт использования прежних технологий проецируется на вновь открывающиеся возможности. Но есть аргументы, которые говорят, что такой перенос не оправдан: зарождается даже представление, что с возникновением биотехник происходит своего рода радикальный поворот в самом процессе развития техники. Подражание природе может иметь место лишь тогда, когда произойдет отказ от технологии расточительства, которая всегда отчасти представляет собой и технологию насилия — прежде всего потому, что она чрезмерно упрощает и *eo ipso* имеет господский, властный характер, как и вся доньше существовавшая технология. Я называю сложившееся на данный момент и получившее распространение сочетание власти и упрощения *аллотехникой*, чтобы подчеркнуть, что благодаря ей осуществляются противоестественные, редукционистские и властные интенции, и я противопоставляю ей *гомеотехнику*, которая может привести к успеху в той мере, в какой она действу-

ет подобно природе и без властолюбивых притязаний и перехлестов.

Признаю: если продолжить в будущее ту линию, по которой до сих пор происходило применение аллотехники, волей-неволей придется стать критиком цивилизации, а то и превратиться в агрессивного бунтаря-десперадо, что в таких вещах означает практически одно и то же. Ведь в самую последнюю очередь задача критики заключалась бы в том, чтобы вычислять предполагаемую дату универсального самоуничтожения. Это сделал Карл Эмери*, один из основателей экологического движения в Германии, в своих последних книгах. Он развивает отчаянный экокатолицизм, вся мудрость которого состоит в том, чтобы рекомендовать человеку в последнюю минуту ступить на стезю святого. Его аргумент понятен, если смотреть под определенным углом зрения: если раз и навсегда существует только аллотехника, читай: безоглядная эксплуатация возможностей для жизни в собственной экологической нише, равно как и слепое расточение так называемых ресурсов, и если этот процесс будет все более и более усиливаться, становясь все масштабнее и все опустошительнее, то единственная надежда для людей может состоять в том, чтобы отказаться от обуревающей их жажды жизни. Тут смог бы помочь только этос отказа от жизни. Эмери делает ставку на политику сознательного умирания или, как можно было бы выразиться, на политику святого. И в самом деле, только святые в состоянии

* Псевдоним Кристиана Антона Майера (1922–2005), немецкого писателя и защитника окружающей среды.

осуществить такой поворот, отвратившись от жажды жизни и от свойственных всему роду человеческому нарциссических притязаний на превосходство *homo sapiens technologicus* по отношению ко всей остальной природе. Отличительным признаком обретшего экологическое сознание *communitio sanctorum* тогда стала бы *savoir mourir*^{*}, что позволило бы выйти даже за пределы высоких религий, превзойдя их. Признаться, сегодняшнее человечество ушло куда дальше от этого, чем любое из предшествующих поколений. Такая способность умереть должна быть основана, во-первых, на вере в то, что наша биологическая жизнь — это еще не все, что у нас есть; во-вторых, на экологическом уважении к запросам других живущих — например, в том смысле, который имел в виду Альберт Швейцер, говоря: «Жить посреди жизни, которая хочет жить»; в-третьих, на своего рода духовной любви к самым дальним, которая готова — через долгие времена и через пространства — поделиться шансами на жизнь с далекими участниками состязания, борющимися за нее, и притом, в первую очередь, учитывая интересы самых удаленных во времени — еще не родившихся. Это идеи, которые производят впечатление своим благородством и логичностью. С другой стороны, они имеют совершенно отчаянный характер, потому что делают ставку на невозможное, расчеты на которое уже достаточно опровергала история христианства, — ставку на революцию святых как прорыв морального метанатурализма в природный или чересчур природ-

^{*} Умение умирать (фр.).

ный мир — читай: в беспощадные состязания в борьбе за жизнь между центрами действия и ставшей универсальной жадностью до всего.

У меня возникает стойкое подозрение, что в основе этих размышлений лежит недостаточное понимание сущности техники. Предположения Эмери о существовании технологии самоуничтожения человечества в эру высоких технологий — при всем их кажущемся реализме — все же страдают чересчур большой односторонностью, а потому грозят сделаться иллюзорными. И это отнюдь не потому, что они несут на себе отпечаток глубокого антропологического пессимизма. Их односторонность, скорее, проистекает оттого, что они имеют своим условием предположение, что сущность техники определена раз и навсегда. Они имплицитно содержат в себе допущение, что техника — со вхождением в парадигму взрывных методов и способов расточительства — достигла своего последнего горизонта. Речь тут идет о чем-то вроде первородного греха, который проклятием своим раз и навсегда лег на технику. Так что пророку, который зовет к революции святых, не остается ничего другого, кроме как ждать, поумнеет ли заблуждающаяся масса достаточно, чтобы понять, что она уничтожает основы жизни, или же так и не поумнеет.

Если провести различие между аллотехникой и гомеотехникой, фатальная конструкция утратит свою убедительность. Я не говорю, что людям не следовало бы поумнеть в моральном плане, сделав выводы из исторических знаний о самих себе, — как раз наоборот. Но набраться ума в моральном плане — мало; это не поможет, если не набраться

ума в плане технологическом. Именно на это я и указываю своим концептом гомеотехники.

Аспекты расточительства и идея амфибийной антропологии

Г.-Ю. Х.: Понятие расточительства и связанная с ним теория Универсальной Экономии — это, как я полагаю, *missing link** между феноменами эксплозии и имплозии. Что, конечно, становится особенно взрывоопасным, если все, о чем Вы только что сказали о связи расточительности и свободы, будет включено в контекст этнологических наблюдений.

Если не иметь опирающегося на культурологические исследования понятия о расточительности, никогда не понять, к примеру, почему зависимые работники в крестьянских обществах проматывают в течение одного-двух дней во время пьяных праздников все деньги, заработанные долгим и тяжким трудом. Ведь совершенно ясно, что они из-за этого становятся крайне несвободными и остаются в крепостной зависимости. Однако такое расточительство на какой-то момент дает свободу и независимость. Таким образом люди выражают свой протест против роли раба и ненадолго обретают позицию господина.

Здесь есть множество оттенков, нюансов и переходов — в том, что касается связи расточительства и свободы, и на них, в общем, не обращают доста-

* Недостающее звено (англ.).

точного внимания. В своем исследовании «К этногерменевтике зависимости и неприятия в Третьем мире», которое вышло в свет под названием «Воры, лжецы и лентяи», Ханс Босс на примере мексиканских народов тзотзил (Tzotzil) и цельталь (Zeltal) показал, что в их мире познание свободы достигается только через расточительство, по крайней мере — краткосрочное: эти народы отвергают полное включение в капиталистический способ производства тем, что систематически проматывают все скопленные деньги, устраивая пышные праздники. Эти праздники предполагают наличие специальных должностных лиц, то есть людей, которые пользуются уважением и почетом и которые выступают в роли устроителей и распорядителей праздников, на должном уровне обеспечивая гостеприимство. Эти праздники предполагают раздачу большого количества еды и напитков, расходование немалых средств на музыку и танцы, на все, чего требуют правила игры. Так поддерживается жизнь в противоположно ориентированной культуре; люди сохраняют верность унаследованным культурным обязанностям и действуют в роли актеров во всеохватывающей системе одаривания и получения подарков. Благодаря приносимым дарам обретается престиж, который, в свою очередь, побуждает приносить ответные дары. Тзотзил и цельталь посредством своих кажущихся абсурдными ритуалов расточительства сопротивляются исчезновению внутренних культурных связей, тогда как другие сопоставимые с ними племенные сообщества уже давно затерялись в трущобах больших городов.

Многие культуры, которые внешне приобрели западный вид, в глубине сохраняют традиционные социальные отношения, интегрируя европейские блага на особый лад в традиционный жизненный мир: они придают им сакральный характер, демонетаризируют их и превращают в предметы, вовлекаемые в операции по обеспечению престижа. Товарная функция европейских товаров намеренно уничтожается, они изымаются из денежного оборота, используются для церемониальных целей и, таким образом, интегрируются в структуру ритуала. Здесь перед нами — хорошо продуманные и структурированные формы сопротивления и контркультуры.

П. С.: Несомненно. Я хотел бы добавить: если эта экономика щедрости представляет собой фактор сопротивления обнищанию на пути следования западным образцам, то это происходит потому, что расточение — жест, который творит достоинство, или *тапа*. Это — материал, из которого делается самосознание. Без расточения или праздничного одаривания существует только вульгарная, примитивная экономика. Наверняка и наша культура материального избытка имеет элемент расточительности, который упорно отказываются понимать идеологи экономики, инвестирования, наращивания процентов по вкладам. Но то расточительство, какое вошло у нас в обиход сегодня, уже не имеет ничего общего с благородным способом опровергать бедность и нужду проявлением щедрости. Повседневный габитус расточения энергии крайне вульгарен, в нем нет и следа преодоления того рабства, в которое поверга-

ет нас сознание необходимости обеспечивать самосохранение. Непраздничное расточение основывается на аллотехническом габитусе, который предполагает своим условием то, что ты постоянно располагаешь слишком дешевой энергией полезных ископаемых — остатков древней жизни. Эта свобода расточения, однако, возможна только при относительно недолгой конъюнктуре — в то окно времени, которое открыто лишь до тех пор, пока существует сверхпредложение ископаемых горючих веществ. Скоро мы станем свидетелями того, как это окошко будет сужаться, чтобы рано или поздно закрыться совсем. Историкам, которые будут году этак в 2100-м смотреть из будущего на наше время, так и бросится в глаза эта характерная черта эпохи. Они заметят, как характерный отпечаток энергетики ископаемых наложился на всю нашу культуру — вплоть до самого малого ее образца. О нас будут говорить как о людях, которые отапливали Вселенную.

Г.-Ю. Х.: С этого места мне хотелось бы перекинуть мостик к палеонтологии, а именно напоминанием о гипотезе Алистера Харди*, исследователя эволюции, который предположил, что люди произошли от какого-то вида человекообразных обезьян Африки. В конце миоцена, за десять-двенадцать миллионов лет до нашего времени, море затопило обширные равнины Северной Африки; выжить тогда можно было только рядом с водой или в воде. В это время, которое наука как-то не жалуется своим внима-

* Алистер Харди (1896–1985) — английский морской биолог, специалист по зоопланктону и морским экосистемам.

нием, по его мнению, и сформировалась — если мне будет позволено адаптировать Ваше выражение — некая сферологическая основополагающая способность, которая в ходе истории эволюции отошла на дальний план: я имею в виду способность полагаться на окружающую жидкость и позволять ей нести себя. В соответствии с этой концепцией, мы — по причинам, которые определены историей возникновения нашего вида, — выступаем как живые существа, связанные с текучим первоэлементом — как животные водные и береговые. Если эта гипотеза про водную обезьяну корректна, то она обращает наше внимание на проблематичный процесс, который происходит у потомков этого существа, — процесс «приземления», если можно так выразиться.

Я затрагиваю нечто такое, что в буддизме называется четырьмя «основными достойными положениями человека», четырьмя элементарными человеческими состояниями: стояние, ходьба, сидение и лежание. Я хотел бы обратить внимание на приоритет, который мы сегодня отводим сидению и стоянию. Таково и наше мышление, неподвижное, сидячее, стоящее на месте, твердо устанавливающее, констатирующее мышление — мышление, ориентированное на «Gestell» — на то, что твердо установлено и определено*. Не случайно ведь об обладателях университетских кафедр говорят как об

* Понятие «Gestell» — ключевое в философии М. Хайдеггера, универсальная характеристика всего образа жизни человека в технические времена; образовано от слова «hergestellt» — «промышленно произведено», то есть в соответствии со стандартами.

обладателях мягких кресел* — так однажды пошутил Марсель Мосс, потому что он не любил куда-либо ездить. Отсюда и мой вопрос: не обрекает ли нас и в самом деле наша приобретенная в ходе эволюции анатомия на ментально статичное поведение? Неужели наш удел — это «мышление твердой почвы под ногами» («Festlanddenken»), как Кен Уилбер** называл рациональность, зафиксировавшуюся на материальном, ориентированную на вещи и прикованную к твердой основе? Почему нашей «первой природой» не осталось текучее и невесомо парящее? Почему мы не держимся ближе к воде и почему не подумываем о возвращении к прежним, вероятно, более естественным практикам — так, к примеру, как это делают некоторые женщины, которые рожают в воде?

Неужели мы и в самом деле во всех ситуациях нуждаемся в чем-то твердом, стабильном, строго определенном — как в ориентирах для нашего чувства реальности и для удовлетворения нашей потребности в объективном? Неужели мы действительно нуждаемся в твердой почве под ногами и в соответствующем материалистическом, опирающемся на твердый фундамент мышлении — или нам приходится довольствоваться им лишь потому,

* В оригинале игра слов: «Lehrstuhlinhaber» — «обладатель кафедры в университете», то есть профессор (буквально: стула, на котором сидит наставник), и «Lehnstuhlinhaber» — «обладатель уютного кресла», то есть обыватель.

** Кен Уилбер (р. 1949) — американский писатель, поставивший своей целью соединить все ценное из психологии, философии, экологии и духовных практик в единую интегральную науку.

что когда-то давно мы утратили связь с текучим первоэлементом, с водой? Может быть, рождение кажется нам экзистенциальной катастрофой потому, что во время него исчезает окружающий нас первоэлемент, в котором мы могли бы продолжать невесомо парить? Неужели мы утратили невесомость и отяжелели, подпав под действие силы тяжести, потому, что, начиная с определенной стадии эволюции, перестали ощущать «объемлющую весь мир воду», о которой, как Вы упомянули, сообщали мифологии Египта и Месопотамии — и после этого для нас как бы высохло и *внутреннее пространство мира*? Эти вопросы, которые звучат немного странно, я задал потому, что хотел подчеркнуть, насколько важно воспротивиться одномерному мышлению, сидячему или стоячему мышлению, заговору реальности.

П. С.: Как Вам известно, моя работа завершается выходом в амфибийную антропологию. Я заинтересован в проведении доказательства того, что люди — это существа, не привязанные только к одному первоэлементу мира. Тот, кто придерживается такого взгляда на них, уже неверно их описывает. А почти все доньше существовавшие антропологии страдали односторонностью — ориентированностью только на один первоэлемент. Они интерпретируют нас как создания, которые могут существовать только в связи с одним первоэлементом — только на суше, на земной тверди, только в так называемом Реальном. Я, напротив, на протяжении многих лет развиваю учение о перемене сред, то есть теорию перехода из одного первоэлемента в другой, из одного состояния в другое. Это ясно прослеживается уже

в «Евродаосизме», написанном в 1989 году, — книге, в которой я начал свои размышления на тему философской антропологии, — а еще лучше это заметно в «Чуждости миру» (1994). Теория сфер продолжает развивать эти начинания, обращаясь к изначальным элементам. Она не имела бы смысла, если бы не была в то же время и теорией расширения сфер. Поэтому она должна включать в себя исследование того, как человек осуществляет смену одного первоэлемента на другой.

Я, следовательно, описываю подвижность человека в филогенезе и в онтогенезе через динамику смены первоэлементов. Я утверждаю, что люди — это животные, склонные к перемене мест, к смене сред, к переселению. Они — онтологические амфибии. Они никогда не были только оседлыми существами — и не только после того, как переселились из леса в степи; они всегда сохраняли связь с другими средами — с воздухом, поскольку так никогда и не забывали совсем жизни в кроне деревьев, и с водой, потому что их никогда не покидало умение нырять и плавать, — но тут мы должны выражаться осторожнее, поскольку те, кто не нырял и не плавал, во многих местах твердо держал в руках весла. В дополнение к этому, люди — как существа, дышащие с помощью легких, — не могут жить без воздуха, зависимы от него; они, как и все высшие животные, используют кислород, необходимый как наркотик для обмена веществ, и получают отсюда высокий экстатический потенциал — способность испытывать экстаз. Кроме того, они — как стало известно только несколько лет назад — являются от рождения эндоморфинистами. Тут уже чисто

биологически в нас культивируется способность испытывать сильные и тонкие чувства — способность, которую не принимает в расчет та антропология, которой учат в школах. Нам всегда присуще стремление вырваться за пределы, установленные для жизни. Это объясняет раз и навсегда, почему в классовых и в депрессивных обществах за людьми всегда должны были надзирать специально поставленные надзиратели, священники, философы и другие профессиональные возвращатели-в-рамки, прерыватели-полетов, чтобы контролировать их, понижая их настроение и возвращая на землю. Сегодня это достигается скорее посредством установления климата само-нормализации, приведения к норме собственными силами. Одним словом, исходя из оседлости, из привязанности к одной и той же почве, факта человеческого существования не понять. С тех пор как это стало ясно, мышление, привязанное к земле, не имеет больше никаких шансов.

Я признаю, что в своих антропологических размышлениях не углубляюсь в прошлое так сильно, как это делает Алистер Харди, к авторитету которого Вы апеллируете, но который мне незнаком. Теория водоплавающей обезьяны встречалась мне до сих пор лишь в той форме, в какой ее дает Э. Морган в своей до некоторой степени фантастической книге «The Descent of Women»*. Палеоантропологи в большинстве своем придерживаются того мне-

* «Нисходящее развитие женщины» (1972) — книга британской исследовательницы Элейн Морган (1920–2013), в которой проблемы эволюции трактуются с феминистских позиций.

ния, что для понимания истории возникновения человека нужно рассматривать последние два миллиона лет. Водоплавающая обезьяна, которая якобы жила десять миллионов лет назад, в связи с нашей генеалогией не рассматривается. Будучи исследователем истории идей, и без того уже нарушаешь цеховые правила, расширяя поле рассмотрения и выходя за тот порог, с которого начинается письменность, — до самой неолитической революции и далее, до палеолита. Таким образом, происходит проникновение в те времена, которые не описывает никакая история философии, потому что история философских идей — это синоним истории идей записанных. Уже традиции устно передаваемой мудрости культур, еще не знавших письменности, не вызывают у философов никакого энтузиазма, а уж до каменного века они и подавно не добиваются. Они никак не могут себе представить палеолитического в-мире-бытия. Но я полагаю, что компетентная история идей, которая должна быть также историей поведения и историей форм человеческого мира, должна доходить до самых ранних стадий, на которых была запущена биограмма *homo sapiens*. Если углубляться настолько далеко, в культурном габитусе культур можно различать слои, причем от более поздних наслоений вполне можно проникнуть к более ранним, критически исследуя традицию. Только на рубеже, разделяющем палеолит и неолит, распространяются, словно эпидемия, и становятся наследственными территориализм, субстанциализм и изначальное недоверие к движению. Косвенно эта информация могла бы быть интересной для преодоления метафизического синдрома.

Гимнософистские упражнения

Г.-Ю. Х.: Я хотел бы поставить вопрос, который занимает меня давно, а именно: какие положения тела более всего подходят для мышления. Я еще раз вспоминаю о четырех основных состояниях, которые выделяет буддизм: стояние, ходьба, сидение, лежание. Наш культурный контекст предлагает клише: мыслитель, который пребывает под гнетом тяжелых мыслей, подпирает рукой подбородок или охватывает лоб. Таков образ мыслящего человека, который у нас есть — согбенный человек, человек сидящий; пожалуй, он так и будет сидеть дальше, не переходя к каким-то иным состояниям. Мыслителя никогда не видят свободно парящим в воздухе. Идущими мыслители тоже бывают редко, хотя они и устраивают так называемые дискурсы*. При этом Ницше предупреждал, что надо настороженно относиться ко всем тем мыслям, которые приходят в голову не во время прогулки на вольном просторе. Он полагал, что великие идеи приходят на голубиных лапках** (Taubenfüßen) — что заставляет вспомнить о свободном парении. Из четырех «основных состояний» лежащее положение наверняка является наиболее расслабленным. Недавние эксперименты показали, что это также то положение, в котором лучше всего происходит учеба. Это

* Игра слов в оригинале — «дискурс» означает буквально движение туда-сюда, без четко определенного направления (ср. с однокоренным словом «курсировать»).

** Можно интерпретировать это как «приходят легкими стопами», вкрадчиво.

было проверено на группах тестируемых учеников, которым задавали одни и те же задачи, причем одна группа сидела, другая лежала, третья — ходила. В лежачем положении, то есть в позе, которая ближе всего к положению тела в свободном парении, достигается наибольшая обучаемость. Впрочем, сохранилось удивительное фото Эгона Эрвина Киша*, на котором он запечатлен путешествующим в лежачей позе.

В остальном изображения лежащих и даже парящих поэтов и мыслителей редки. Кажется, художественная фантазия не ушла дальше «Мыслителя» Родена, который сидит скорчившись, и дальше *L'homme qui marche* Джакометти. Сидячая поза — обычная для портрета. Собственно, даже и представить себе невозможно, как иначе можно было бы изобразить на картине мыслителя или мышление, — только с использованием сидячей позы и можно иконографически его ухватить. Правда, тут хорошо бы вспомнить о Мишо и его набросках, сделанных под воздействием мескалина. На Дальнем Востоке известна прекрасная серия картин, изображающих быка и пастуха; на них превращение ученика в мудреца символически изображается как езда на спине быка, причем по мере возрастания познаний животное все больше сходит на нет, постепенно исчезая. Подобны этому художественные изображения мотива медитации «с корнями и крыльями». У нас следовало бы, пожалуй,

* Эгон Эрвин Киш (1885–1948) — чешско-немецкий писатель и журналист, участник Гражданской войны в Испании.

вернуться к живописи эпохи барокко, которая всеми средствами мобилизовала «силы натяжения сфер»: Небо и Земля, телесность, инстинктивность, влечения и мудрость, свет, нематериальность были объединены в единый духовный (spirituelle) образный язык; упомяну, к примеру, набросок маслом Рубенса «Святая Барбара» (1620) — если бы не округлые контуры мясистого лица, это мог бы быть один из рисунков Мишо, сделанный под воздействием мескалина.

П. С.: Мы не должны забывать величайшую сцену парения в последующей духовной истории — полуденную идиллию из четвертой части «Заратустры», когда пророк, счастливый и усталый, посреди бела дня ложится спать под деревом. То, что он сформулирует при этом <свободно паря в мышлении и> беседа сам с собой — не только один из тончайших фрагментов в философской литературе; это также совершенная проза лежащего человека, интимный гимн, воспевающий завершение мира в познающем, который расслабленно покоится на земле. Здесь может, пожалуй, возникнуть ассоциация с просветлением Будды под деревом бодхи. Впрочем, и умирающий Будда тоже изображается лежащим.

Но все, что Вы говорите о «достойных положениях человека» и о позах тела при мышлении, звучит в моих ушах так, будто Вы намерены утверждать следующее: нашему бедному цеху не поможет ничто, пока нам не удастся научиться новым антигравитационным формам поведения <позволяющим парить в воздухе>. С этим я соглашусь. Для пробы можно было бы напомнить о том, что чело-

век — это существо не только живое и имеющее стремления, но и парящее. Возможно, это «состояние» можно постичь немного лучше, если попытаться представить себе, в каких пространственных координатах возможно парение. Здесь надо различать парение-над и парение-между. Что касается парения, возносящего вертикально, то представление о нем разработано в староевропейской традиции хорошо, потому что классическая метафизика экстенсивно и интенсивно интерпретировала параметр «над-», «транс-», «супер-», «мета-» *etc.* И по сей день оттуда идет представление, что суверенитет обеспечивается положением наверху, то есть с созданием вертикали и достижением верхней ступеньки лестницы. Здесь, таким образом, интерес вызывает парение в высях — легкость в подъеме. Древние техники созерцания соответствуют этой форме парения. Они вынужденно ушли в забвение с переходом философии от созерцания и спекуляции к аргументации и саморефлексии.

Здесь уместно вспомнить очень симптоматичную полемику Иммануила Канта с «недавно появившимся высокопарным тоном в философии» — так назывался небольшой памфлет, направленный против платоников, которые, заплутав, вдруг появились в философии Нового времени; памфлет, в котором Кант защищает прогрессивную дискурсивную точку зрения в борьбе против мечтателей и интуитивистов, — что, разумеется, было оправданно с исторической точки зрения. Но если смотреть на эту полемику с учетом того направления, которое приняло последующее развитие, то в ней начинают слышаться и другие тона — скорее сомнительные.

В принципе, выступление Канта выражает лишь одну мысль: в публичном пространстве будущего слова будет лишен тот, кто не готов следовать определенному стандарту речи. Это утверждение равносильно подчинению философского мышления буржуазной этике труда, а следовательно, и внедрение в него принципов эффективности, консенсуса и конформизма. Кант становится предвестником антиаристократического и антисозерцательского рессентимента, как будто он желает сказать: пусть даже я обречен судьбой на безответную любовь к метафизике, но, по крайней мере, я все-таки должен позаботиться о том, чтобы она не выказывала свою благосклонность никому другому. При этом происходит очень сомнительная трансформация философского языка и всего дела философии: установление рамок и формализация, влияние которых сказывается по сей день. Любовный альянс между философией и чиновничеством высшей школы, превращающий созерцающее мышление в производство дискурсов согласно нормативам и стандартам, длится, таким образом, уже два века. Значение произошедшего перелома невозможно переоценить. Генрих Гейне еще в 1835 году предостерегал от серого суконного стиля Иммануила Канта, но смягчил свой упрек, высказав предположение, что подобный стиль мог быть избран для отпугивания цензоров. Так или иначе, начиная с этого момента, философское мышление приобретает характер труда и становится антиэстетическим. Оно должно обрести народнохозяйственное значение и успешно вести по жизни, оно должно придавать бодрость на государственной службе, а потому язык философии должен

обрести такую форму, в какой он может быть усвоен государственными чиновниками. Интересно, что бы сказал Гейне о наших сегодняшних художниках дискурса? Какого цензора они хотят отпугнуть? Ничего удивительного, что их искусство в конце концов стало ориентироваться исключительно на коллег, а боязнь их критики сделалась первичным мотивом. И за претензиями Гегеля стоит давление буржуазного мира труда с его призывом к профессионализму. Философии у него даже пришлось отказаться от оскорбительного названия «чистой» любви к мудрости и стать действительной наукой мудрости. Все же Гегель попытался найти профессионализированную форму замены для прежнего созерцания — в образе спекулятивной логики, но антиаристократический, и прежде всего антидилетантский, рессентимент у него едва ли слабее, чем у Канта. Отсюда его злость на иронию как сознательную позицию, отсюда его угрюмая ненависть по отношению к далекой от труда субъективности романтиков, которые хотели скорее играть, чем обсновывать. В этом контексте надо упомянуть о том что вплоть до конца XVIII века, а порой и позднее понятие *diletto* имело позитивный смысл, поскольку обозначало благородное, не связанное с профессиональными обязанностями занятие искусствами и науками — исключительно ради удовольствия.

Г.-Ю. Х.: Точно такое же значение имело слово «любитель». Назвать кого-нибудь этнологом-любителем, например Лейрису или Сегалена, мне всегда казалось знаком высшего отличия, тогда как большинство людей используют это выражение для дискриминации.

П. С.: Я отношусь к этому точно так же, как и Вы. Деградация обоих выражений говорит о том, что рессентимент, направленный против свободных от тяжкого труда, свободно парящих форм занятий художественными или научными материями успел одержать целый ряд успехов. Сегодня сильно сузились круги, в которых сохранились любительские занятия искусством, наукой и философией, которым предаются с энтузиазмом и иронией — ведь трудовой и варварский габитус или, иначе, профессионализм распространился сегодня везде. Созерцание считается неподобающим занятием в том мире, в котором все должны чего-то достигать и все должны трудиться, а за интуитивные прозрения больше не дают премий.

Каждый, кто говорит, должен теперь превратиться в труженика-аргументатора, каждый, у кого есть свое мнение, должен дать себе труд профессионально обосновать его. Так и появляется тяжелая голова, которая нуждается в подпорке. Собственно, современная голова становится глобусом, который приходится закреплять на опоре. Никакого тебе шара без твердой опоры (Gestell)*.

Тяжелая, как свинец, глобализация

Но мы еще не продвинулись в различении видов парения. Я попытался указать на то, что по историческим и системным причинам парение-над долж-

* Игра слов, намекающая на ключевое понятие философии М. Хайдеггера.

но было завершиться отнюдь не блестяще. Трансцендирование, улет за пределы уже не является признаком силы у современных людей. Вертикаль сегодня — дискредитированное измерение. Зато парение-между, зависание-между обрело значительно большее значение — и, не в последнюю очередь, в современной эстетике. Вальтер Шульц* показал, как в эстетической теории раннего романтизма, например у Новалиса, возникла «Метафизика парения» — метафизика неопределенности, зависания между установлением и отменой, между иллюзией и лишением иллюзий, между полюсом-Я и полюсом-Мир. Полагаю, что современный философский дискурс — как и прежде — можно узнать прежде всего по признаку качества парения-зависания в неопределенности, который пришел от открытия романтиками состояния «между» — он движется между языками, между дисциплинами, между культурами, между искусством и наукой, а на высшей своей ступени — между промежуточными мирами.

Море, воздух и кондиционирование воздуха

Г.-Ю. Х.: Я уже как-то сказал, что хотел бы прийти в нашем разговоре к выявлению связи между мирами представлений, которые складываются вокруг моря и вокруг бессознательного. Позвольте

* Вальтер Шульц (1893–1968) — немецкий виолончелист и музыкальный педагог.

мне начать эту предпоследнюю часть нашего разговора предложением из книги Ханса Блюменберга «Забота через реку переходит»: «Море — не такое, как земля. Если мы упадем на нее, она не колыхнется». Не потерпели ли мы тем временем в равной мере крушение и на море, и на суше? На море мы никогда не были дома, и на земле мы теперь уже не дома. Так где же нам место?

Есть ли у нас вообще возможность вновь вдохнуть жизнь в старые картины и мифы о теллурическом или океаническом первоэлементе? А если бы такая возможность была, то как бы нам помогло ее использование? Можем ли мы, должны ли мы, вправе ли мы снова присоединиться, например, к тем мифам о море, которые были созданы в XIX веке, к хтоническо-матриархальному миру пульсирующих возникновений и исчезновений Иоганна Якоба Бахофена, к «океанической прасиле» Людвиг Клагеса или даже к идеям Жюль Мишле, который возвысил в своей книге «Море» текучий первоэлемент, превратив его в «Великую Женщину Земного Шара», в «материнские воды»? Мишле называет море «несколько беспокойной матерью». Он вслушивается в «пульс моря», в «бие-ние течений». Он чувствует «созревание, поток жизни», он наблюдает «созидающие и животворящие силы» моря, его способность сохранять суверенность, сопротивляясь влиянию даже самых больших впадающих рек. Он вчувствуется в собственную ритмику моря, бурно штормящего на поверхности и спокойного в глубинах, и постигает непостижимое разнообразие жизни в них, «географию темных нижних слоев воды».

Я могу теперь повторить свой вопрос: можем ли мы, должны ли мы, вправе ли мы снова присоединиться к этой метафорике, к миру этих представлений?

П. С.: Прежде всего я хотел бы сказать, что считаю эти цитаты просто выдающимися. У них — уникальная плотность и сила, способная спланивать, увлекать и вовлекать; они дают проявиться много большему, чем демонстрировала в XIX веке эпоха великих спекуляций вокруг первоэлементов. Тогда возвышенное было преобразовано в титаническое. Понятно, почему это произошло: ведь океан, который буднично и привычно бороздят суда, уже не выступает тем недифференцированным, чуждым первоэлементом, который знали люди античности; теперь он представляется огромной матрицей, невиданных размеров колбой, в которой протекают реакции; величайшим инкубатором. И Мишле стал гинекологом, изучающим эту титаническую матку. Здесь нужно, конечно, вспомнить о Жюле Верне, у которого еще яснее выражено преобладание технологии первоэлементов над поэзией первоэлементов — как это можно видеть в романе «Двадцать тысяч миль под водой» и в других книгах, действие которых разыгрывается в недрах земли и в мире пещер. Одновременно Бахофен начал свои штудии, проникающие в священные подземные обиталища — в могилы. Более поздние кто-ники идут по тому же следу. Герман Брох в своем «Горном романе» как бы суммировал теллурические познания пространств, а в «Смерти Вергилия» мы находим сферологические прозрения, связанные со всеми классическими первоэлементами. Мишле

берет существовавший на протяжении тысячелетий миф о Матери, но связывает его уже не с телом Земли, а с Океаном — и достигает, благодаря этому, сильного поэтического эффекта: мифология «нижнего» первоэлемента преобразуется в полном соответствии с наступившей океанической эпохой. Не знаю уж почему, а океанология с этого времени становится уделом французов.

Ну а теперь я должен сказать, как все выглядит с моей точки зрения: земля и вода для сферологии, как я ее понимаю, дают много импульсов, побуждающих к мышлению, потому что теория первоэлементов всегда была ключом для понимания парципативных отношений — отношений между частями. Это показывают недавно вышедшие прекрасные и важные книги, посвященные таким темам, — я имею в виду элементарную теологию Германа Тима и исследования о первоэлементах, проведенные Гернотом и Хартмутом Бёме*. И все же невозможно представить себе самого главного, ограничившись рассмотрением только двух тяжелых первоэлементов, — земли и воды. По моему мнению, наиболее родственен «сферическому» легкий первоэлемент. Поэтому третий том «Сфер» будет посвящен прежде всего феноменологии воздуха, и речь там пойдет о технике, обеспечивающей дыхание, — отсюда и название «Пена». Пена — это не только продукт смешения воздуха и жидкости. Удивительно много материй способны к вспенива-

* Гернот (р. 1937) и Хартмут Бёме (р. 1944) — немецкие философы, сфера интересов — философия науки, теория времени, этика, эстетика, философская антропология.

нию — в том числе и твердые субстанции, такие как камень и стекло. Пены из искусственных материалов и металлов образуют целую ветвь в технологиях новых производственных материалов. Мой интерес направлен на связанные с пеной модусы образования пространства, потому что сферология современности требует описания множественности пространств. Ведь я хочу продемонстрировать, какой облик принимает мышление в отсутствие суперсферы как своего рода Божественного Шара. Таким образом, я работаю с теорией многокамерности воздуха и с теорией резонансных пространств. Но, вероятно, все же нужна и глава о пространствах, сооружаемых под водой, и, возможно, экскурс о формировании пространств в подземных разработках, об этих темных штольнях и шахтах. Я некоторое время изучал кораблекрушения: как люди какое-то время продолжали жить на затонувших кораблях — в тех пространствах, где остался воздух. При этом так и напрашивались ассоциации с современным католицизмом, который тоже использует образ воздушного пузыря. Некоторые вполне удобно устраиваются в таких остаточных пространствах; мне приходит на ум идиллия мюнхенских иезуитов, которые окопались на своих кафедрах позади церкви Святого Людвига — и думают, что прекрасно видят все, что происходит вокруг. Не в пример более притягательны мифы об Атлантиде и других подводных городах. В них проявляется мифотворческий потенциал необычайной силы, который волнует и возбуждает, причем по сей день — если вспомнить грандиозную подводную экспедицию в затопленный наводнением Нью-Йорк в фильме

«Подводный мир» («Waterworld») — фильме, о котором больше нельзя сказать ничего хорошего. Коротко говоря, я комментирую мир воды не в матриархальном аспекте — ведь о матери как вместилище и хранилище я уже сказал в «Сферах I» настолько подробно, насколько мог. Впредь я займусь главным образом теорией воздушных сред, теорией воздушных медиа — в физическом смысле и в метафорическом смысле, — ведь воздух — это среда для разнообразных связей между коммуницирующими единствами. Благодаря ему голоса могут доходить до ушей, то есть обеспечивается голосовое сообщение между соседями, — техники, возможно, назвали бы опирающимся на воздух *voice traffic*.

Г.-Ю. Х.: Тем самым на первый план выступает дальнейшее качественное развитие морской метафорики с выходом в метафорику воздушную. Концепт пены, как Вы его сейчас обрисовали, мог бы придать новое значение народной поговорке «Träume sind Schäume»*. Если сны — это пена, то расширение толкования сновидений требует толкования пены.

П. С.: Как только феномен изначальной экспансии будет описан надлежащим образом, мы сможем понять сон как серьезное проявление способности к формированию сфер. По этой причине человек, впавший в депрессию, часто уже не видит снов: у него парализуется способность испытывать пространственные переживания — под внешним давлением происходит крах, приводящий к такому бессилию. Наоборот, мир активного человека пред-

* «Сны — это пена».

ставляет собой изменяющийся комплекс экспансий и резонансов.

Спокойствие и неоднозначность

Г.-Ю. Х.: После размышлений о том, насколько плодотворными могут оказаться для сферического мышления умозрительные конструкции первоэлементов, я хотел бы в завершение поставить еще один вопрос: не будут ли полезны при рассмотрении всех этих дел и некоторые формы дискурса, которые существовали ранее за пределами Европы? Позвольте мне процитировать одного наставника дзен, жившего в первой половине XIII века. Его звали Эйхэй Догэн*. Я процитирую пассаж из его рассуждений о времени в главном его произведении «Shobogenzo»: «„Бытие-время“ значит, что время — это бытие. Всякая суцая вещь есть время. Золотая статуя с шестнадцатью ногами есть время. Так как она — время, ей присуще великолепие времени. Нужно учить, что она есть двенадцать часов „сию-моментности“ («Jetzttheit»). Три головы и восемь локтей — это время. Так как они есть время, они должны быть идентичны с этими двенадцатью часами именно этому моменту. Хотя мы и не оцениваем двенадцать часов как долгое или короткое время, мы все же произвольно называем их двенадцатью часами. Следы приливов и отливов времени столь очевидны, что мы не сомневаемся в их существова-

* Эйхэй Догэн (1200–1253) — японский мыслитель, патриарх дзен, основатель японской школы Сото.

нии. И все же, хотя мы и не сомневаемся в них, мы не должны заключать, что мы их понимаем...»

Пассаж заканчивается так: «Всякое бытие в мире как целом есть обособленное время в некотором континууме. И так как бытие есть время, я есть мое бытие-время».

Я цитирую этот пассаж не только потому, что он поразительно созвучен Хайдеггеру, но и потому, что образ приливов и отливов указывает на такое толкование мира, которое сходно с современными западными концепциями; например, когда современный физик представляет себе последнюю, окончательную реальность, которую он еще не может выразить на языке науки, он видит ее как своего рода энергетический вихрь, в котором есть только потоки, вращения и пульсации.

П. С.: Пожалуй, надо знать японский язык настолько, чтобы прочесть текст в оригинале и сравнить то, что действительно говорит Догэн, с переводом его слов: в данном случае сразу видно, что переводчик — поклонник Хайдеггера. Мне очень нравится образ энергетического вихря. Это наводит на воспоминания о снежных вихрях, о вьюге — и счастливые детские воспоминания проецируются на универсум. Эта ассоциация, вероятно, может быть полезна в философском плане: ведь метеорология — это популярная теория хаоса, а потому может служить наиболее доступным введением в современное мышление. С ее помощью легче всего объяснить, почему движение онтологически приоритетно, а покой — лишь момент движения — неподвижность некоторого движущегося тела относи-

тельно других движущихся тел. В физикалистской плоскости подобные суждения уже давно не представляют для нас никакой сложности. Они заслуживают внимания только как проявления откровенного отрицания староевропейской метафизики субстанции, которая интересовалась окончательным покоем. Ведь это было целью всех претенциозных метафизических учений мудрости — обрести причастность к покою-в-себе бога или к конечной действительности, то есть, следовательно, к покою, который ориентирован сам на себя и существует сам для себя и о котором утверждается, что он есть жизнь, но жизнь такого рода, к которой нет доступа до тех пор, пока ты остаешься телесным живым существом, потому что телесная и психическая жизнь *per se* разыгрывается в зоне непокоя. Для этой обреченной на непокой жизни Августин предложил чеканную формулу: *in experimentis volvitur* — в превратностях житейских испытаний. Нас будет вертеть, бросая от одного испытания к другому, но в конце концов в превратностях испытаний должны прекратиться — и может начаться покой-в-себе. Это трудно понять современным людям, потому что мы больше боимся скуки, чем испытываем потребность в спасении. Лишь иногда мы можем представить себе сочетание покоя и наслаждения. Древние смотрели на это совсем иначе.

Замечу: не знай я, что Догэн жил на Дальнем Востоке в XIII веке, мог поклясться, что перед нами — изложение западных идей XX века; смущают разве что три головы и восемь локтей. Тезисы Догэна напоминают о том, что ни у субстанции, ни у субъекта

нет гарантии неподвижности. «Я есть мое бытие-время» — звучит слишком уж по-хайдеггеровски, чтобы быть правдой. При всех филологических оговорках, я слышу в этом выражении следующее: нет никакого способа бежать во вневременную субстанцию, нет никакого субъекта, который мог бы спрятаться от движения, нет никакого существования вне подхваченности движением и вне вовлеченности в движение. Однако, как уже было сказано, сходство с философией позднего Хайдеггера настолько бросается в глаза, что приходится думать, что этому кто-то специально поспособствовал.

Основополагающее слово Хайдеггера — спокойствие (*Gelassenheit*) — исходя из современной позиции переворачивает принятое в метафизике отношение к движению и покою. Люди античных времен искали за движением покой. Современное спокойствие — как *расслабленность* — напротив, предполагает, что покой возможен прямо в движении, *внутри* движения.

Г.-Ю. Х.: Можно ли конкретизировать?

П. С.: Едва ли мы будем несправедливы к Хайдеггеру, если возьмемся утверждать, что он в своих трактатах о спокойствии, расслабленности и отрешенности просто рационально выразил тот опыт, который получил, будучи пассажиром железной дороги между двадцатыми и пятидесятыми годами; к сожалению, у него никогда не было опыта плавания по морю, имевшего определяющее значение в Новое время; у меня также нет сведений о том, что он когда-либо летал самолетом. Мне неизвестно, хорошим ли он был пассажиром в автомобиле,

когда сидел на переднем сиденье, ведь поездка рядом с водителем — это самый распространенный тест на способность расслабляться. Такого испытания не выдерживают супружеские союзы и фундаментальные онтологические учения. Фактически во всех этих современных рассуждениях о расслабленности–отрешенности происходит перенос туризма на онтологию. Для теоретиков спокойствия познания, обретенные при посредстве современных транспортных средств, не только иллюстративны — они парадигматичны. Характерная для постметафизических времен основополагающая позиция мудрости и манера держаться — «спокойствие в движении» — идет от положения пассажира в самолете, особенно если он летит первым классом и маловосприимчив к турбулентностям. В последние годы во время полетов на самолетах «Люфтганзы» слышишь объявления: «Мы рекомендуем вам во время всего полета быть пристегнутыми ремнями безопасности». Хайдеггер рекомендовал на протяжении всей экзистенции быть не пристегнутым ремнями — «быть отстегнутым для экзистирования, решительно настроенным на него»*.

Фрайбургская эстетика расслабленности и спокойствия привлекательна — но столь же и проблематична — именно тем, что она по самой сути своей предполагает радикально современное понимание

* Игра слов — «zum Existieren entschlossen zu bleiben» — может переводиться и как «оставаться решительным для экзистирования», и как «отстегнутым, освобожденным от ремней для экзистирования», то есть для подлинного, собственного существования.

подвижности и все же исходит из совершенно не современного, а из предшествующего эпохе модерна понимания деятельности. Современный аспект проявляется тогда, когда ставится вопрос: как субъект может привести себя к оптимуму, принимая во внимание тот факт, что все есть движение? Ответ таков: он сам подвижен в подвижном, в соответствии с девизом капитана Немо: «*Mobilis in mobili*». Эта вовлеченность в движение, эта со-подвижность, этот серфинг на волне бытия и есть спокойная расслабленность — та отрешенность, которая дает терапевтический эффект. Она есть предложение превратить лихорадку, несчастливый непокой и заброшенность в движение, осуществляемое в покое и расслабленности, — как сказали бы музыканты, парение на волнах музыки, всецело отдаваясь ее движению. С другой стороны, в онтологической схеме расслабленного спокойствия можно почувствовать наличие предшествовавшей модерну основополагающей позиции — по крайней мере, в том виде, как ее продемонстрировал Хайдеггер. Католическо-агрокультурные коннотации у него еще проявляются чересчур сильно, чтобы к нему мог прямо присоединиться участник игры в современную технокультуру или торговец на демократическом рынке, где продаются темы. В интересах последних скорее не учение о расслабленности и спокойствии, а ориентированный на действие, увлекающий вперед и усиливающий компетенции дискурс. Поэтому спокойствие и расслабленность должны быть модернизированы: крестьянская невозмутимость при виде капризов погоды, которую все равно не переделать по своему вкусу,

должна смениться самообладанием предпринимателя при виде хаоса рынка.

Г.-Ю. Х.: Я хотел бы спросить в завершение: не видите ли Вы связи между этими размышлениями о спокойной расслабленности и возникновением нового интереса к вопросам религии? Андре Мальро* заметил, что задача следующего столетия состоит в реинтегрировании богов. Подобным же образом и физики — такие, как Эйнштейн — говорили о принадлежности человека к чему-то такому, что выходит за его пределы и стоит выше его. Можно было бы, наконец, как Илья Пригожин, говорить о «чувстве космической солидарности». Пригожин, примыкая к бергсоновской теории «творческой эволюции» и к речи Уайтхеда** о «креативном универсуме», ставит вопрос: «Каким образом человек принадлежит миру?» Разве это не совершенно и абсолютно философский вопрос?

П. С.: Как вы знаете, в «Сферах I» я постулировал критику партиципативного разума. Я могу представить себе, что и в замечании Пригожина кроется родственный импульс. В сущности, размышления подобного рода сводятся к решению проблемы, как следовало бы мыслить грамматику разделен-

* Андре Мальро (1901–1976) — французский писатель, культуролог, герой Французского Сопротивления, идеолог Пятой республики, министр культуры в правительстве де Голля.

** Альфред Норт Уайтхед (1861–1947) — британский математик, логик, философ, который вместе с Бертраном Расселом написал фундаментальный труд «Principia Mathematica», составивший основу логицизма и теории типов.

ной ситуации. Поскольку это — задача, для решения которой у нас нет под рукой никаких готовых моделей, охотно прибегают к относительно близким аналогиям, обращаясь к мировым религиям, имеющим давнюю историю. Процессы, подобные Возрождению, вообще протекают именно таким образом. Если у кого-то есть намерение затеять что-либо беспрецедентное, он призывает вернуться к древним преданиям и действует так, будто решение современных проблем — в строгом следовании древним образцам. И вот теперь утверждается, что надо выйти за пределы современной научной культуры, подняться на ступень выше — вернувшись назад, к Религиозному. Я вынужден признаться, что не особенно верю в такие призывы «назад к» — и вовсе не потому, что считаю это невозможным или непривлекательным, как раз наоборот. Но у меня другие представления о том, как надо понимать логику регенерации или интеграции.

К тому же надо различать возвращение к первоэлементам — и потребность упрощать. Во втором случае речь идет об отказе видеть сложное, об уходе от комплексности — то есть о своего рода необходимой обороне интеллекта, который, упрощая, восстанавливает свою способность действовать при виде необозримого — пусть даже это и происходит ценой ужасных упрощений, которые наводят вполне обоснованный страх. Отказываясь от излишней сложности, можно выбирать только между ужасным и не совсем ужасным.

Если же ты причастен к ситуации, то вещи выглядят совсем иначе. Если ты участвуешь в комплексном

процессе, это участие для тебя — свершившийся факт, изначальная данность. Ведь мы существуем «в-мире» или в общих для нас положениях. Мы, следовательно, исходим из состояния нашей полной включенности в сложные комплексы. Если люди причастны к первоэлементам, они существуют в мире как рыба в воде — и пусть здесь выражения «рыба» и «вода» обозначают необычайно сложные комплексы, обрести причастность к ним не составляет особой проблемы. Причастность к сложным комплексам — это наипростейшее; это — основополагающее отношение, о котором следует сказать, что его нельзя реализовать иначе, кроме как в модусе посреди-внутри-бытия (Mittendrin-Sein). Нечто подобное Дитрих Хенрих* доказал, рассматривая соотношение светлого и темного в идеализме. Зоны очевидности и само-собой-прозрачности надстраиваются над светонепроницаемыми слоями. Решает тут посреди-внутри-бытие, бытие в охваченности ситуациями. То, что человек существует в них и принадлежит к ним, — вот априори, из которого исходит теория хаоса. Но ведь мы и не можем жить нигде, кроме как в хаосе — в хаосе, уравниваемом порядками. Если подставить это в хайдеггеровскую формулу «в-мире-бытие», то получится такое высказывание: существование — это в-комплексности-бытие или в-хаосе-бытие. В-хаосе-бытие — это Простейшее. Простота означает имплицитность, включенность. Она есть исходный пункт для всех экспликаций

* Дитрих Хенрих (р. 1927) — современный мыслитель в традициях немецкого идеализма.

или сложных теоретических построений, которые должны «соответствовать» сложности мира. Это есть нечто, чему все еще можно научиться у классической метафизики, ведь если она говорит о Едином, об Одном, она подразумевает неразвернутую тотальную импликацию, бога как точку.

Мое мнение таково: люди все равно не способны делать что-то иное, кроме как обретать снова и снова центральное положение в своем посреди-внутри-бытии — при том условии, что они не отстраняются от него полностью и не поддаются под гипноз ближнего своего. Это я и имею в виду, когда использую выражение «регенерация». Конечно, я уважаю стремление других вернуться к религиозному коду, чтобы описать свои регенерации, — но все это можно и должно выразить как-то иначе. Главная причина, по которой я не советовал бы говорить о богах и их воссоединении в современном мире, состоит в следующем: стоит только позвать к возвращению «назад к», как это возвращение заведет куда дальше, чем это может быть полезно для призывающих и для их слушателей — история подобных речей и их последствий доказывает это. На самом деле нам недостает вовсе не богов — в действительности они всего лишь великие упрощатели. Чего нам недостает, так это искусства мышления, которое позволит ориентироваться в мире сложностей. Чего недостает, так это логики, которая достаточно сильна и подвижна, чтобы совершенствоваться, не отставая от возрастания степени сложности, неопределенности и подвижности. Тот, кто ищет такой логики, должен составлять себе другой список книг для чтения.

Я в последние годы начал по второму разу изучать философское учение Готхарда Гюнтера. С тех пор у меня создалось стойкое впечатление, что для культуры в целом и для научных субкультур в частности суть дела сводится к тому, чтобы произвести революцию и ввести многозначную логику, которую набросал Готхард Гюнтер. На мой взгляд, Гюнтер тем самым обрисовал логику постметафизических времен и показал, как избежать тех ублюдочных идеологических порождений, которые, начиная с XIX века, поставили себя на место метафизики; как обойти стороной все эти мрачные полунаучные системы мнений, которые достигли такого соединения животной серьезности и гуманистически приукрашенного насилия, какого не было еще никогда в истории идей. Смертоносные идеологии XX века, с точки зрения Гюнтера, есть не что иное, как судорожные эндшпили логик двузначности, воинствующие сопротивления мышлению сложных комплексов, которое уже проявило себя в столь многих формах. В том, что к такому мышлению сложного дело идет неотвратно, никаких сомнений нет, но вот каким образом оперативно осуществить такой переход, не вполне понятно; на этот счет было высказано лишь несколько более или менее убедительных предположений — например, в кибернетике, в теории систем, в биоинформатике. Если я не заблуждаюсь, то в области философии — наряду с Делёзом, о котором в будущем будут говорить все больше и больше, — есть только Гюнтер, который, кажется, действительно пробил брешь в стене. У него, вероятно, можно будет научиться, как спо-

собно функционировать мышление на плоскости *tertium datur*, неисключенного третьего. А пока такого перехода не произошло, нам остается только компенсировать опустошения, производимые двузначной логикой, с помощью «иронического разума», если использовать выражение Лумана. Я бы лучше сказал — с помощью «неформального» интеллекта, поскольку он включает в себя поэтическую философию и мышление, вложенные в произведения искусства.

Литература

- Alliez, Eric (Hg.) 1999, *Euvres de Gabriel Tarde. Bd. I.: Monodologie et sociologie*. Preface d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Institut Sythélabo.
- Appadurai, Arjun 1998, «Globale ethnische Räume». In: U. Beck, *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main, 11–40.
- Arendt, Hannah 1986, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München.
- Assheuer, Thomas 1999a, «Das Zarasthustra-Projekt». In: *Die Zeit*, 2. 9. 1999b, «Was ist deutsch? Sloterdijk und die geistigen Grundlagen der Republik». In: *Die Zeit*, 30. 9.
- Assmann, Jan 1992, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- Auffret, Dominique 1990, *Alexandre Kojève. Laphilosophie, l'état, la fin de l'histoire*, Paris.
- Augé, Marc 1994, *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen einer Ethnologie der Einsamkeit*, Frankfurt am Main.
- Bachelard, Gaston 1948, *Ea terre et les reveries du repos*, Paris 1960, *Poetik des Raumes*, München.
- 1993 [1942], *L'Eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris.
- Bachofen, Johann Jakob 1987, *Das Mutterrecht*, Frankfurt am Main (Neuausgabe).

- Baker, Nicholson, U & J. *Wie groß sind die Gedanken?* Reinbek bei Hamburg.
- Barthes, Roland 1973, *Michelet*, Frankfurt am Main;
 1979, *Was singt mir, der ich höre in meinem Körper das IJed*, Berlin;
 1979, *Das Reich der Zeichen*, Frankfurt am Main;
 1990, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III*, Frankfurt am Main.
- Bataille, Georges 1963 [1957], *Der heilige Eros*, Darmstadt;
 1970 ff., *Euvres complètes*. Bd. I ff. Paris;
 1981 [1961], *Die Tränen des Eros*, München.
- Beck, Ulrich 1998, *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Benjamin, Walter 1975, «Johann Jakob Bachofen». In: Heinrichs (Hg.), *Materialien Bachofens Das Mutterrecht*, Frankfurt am Main (Neuausgabe 1987).
- Bense, Max 1964, *Die präzisen Vergnügen*, Wiesbaden;
 1997, *Ausgewählte Schriften*. Bd. I, Stuttgart.
- Blanchot, Maurice 1984, *Die wesentliche Einsamkeit*, Berlin;
 1991, *Das Unzerstörbare*, München.
- Blumenberg, Hans 1979, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main;
 1987, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt am Main.
- Braudel, Fernand 1990, *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.*, Frankfurt am Main.
- Braudel, Fernand/Duby, Georges/Aymard, Maurice 1987, *Die Welt des Mittelmeers*, Frankfurt am Main.
- Briggs, John 1993, *Chaos. Neue Expeditionen in fraktale Welten*, München.
- Broch, Hermann 1986, *Massenwahntheorie. Beiträge zu einer Psychologie der Politik*, Frankfurt am Main;
 1987, *Die Schlafwandler. Eine Romantrilogie*, Frankfurt am Main.
- Bruno, Giordano 1983, *Zwiesgespräche vom unendlichen All und den Welten*, Darmstadt.

- Camus, Albert 1990a, *Der Mensch in der Revolte. Essays*, Reinbek bei Hamburg;
- 1990b, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Reinbek bei Hamburg.
- Canetti, Elias 1973, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972*, München.
- Cendrars, Blaise 1998a, *Auf allen Meeren*, Basel;
- 1998b, *Die Prosa von der Transsibirischen Eisenbahn und der Kleinen fehanne von Frankreich*, Basel.
- Cioran, E. M. 1979, *Vom Nachteil, geboren zu sein*, Frankfurt am Main;
- 1998, *Cafard. Gespräche u. a. mit H.-J. Heinrichs*. CD, Köln.
- Ciaessens, Dieter 1993, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Frankfurt am Main.
- Clérambault, Gaëtan Gatian de 1988, *Clérambault. Ein Augenschicksal*. Tumult, München.
- Couliano, Ioan P. 1987, *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago usw.
- Deleuze, Gilles 1995, *Die Falte*, Frankfurt am Main.
- DeMause, Lloyd 1989, *Grundlagen der Psychohistorie. Psychohistorische Schriften*, Frankfurt am Main.
- Derrida, Jacques 1985, *Apokalypse*, Wien;
- 1998, *Vergessen wir nicht — die Psychoanalyse!* Frankfurt am Main.
- Devereux, Georges 1973 [1967], *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*, München;
- 1973, *Persönliche Mitteilung*, aus Anlaß der Neuauflage von Bachofens *Mutterrecht* (von H.-J. Heinrichs);
- 1985, *Träume in der griechischen Tragödie. Eine ethnopsychanalytische Untersuchung*, Frankfurt am Main.
- Die Bibel 1980, *Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg im Breisgau usw.
- Duerr, Hans Peter 1985, *Sedna oder die Liebe zum Leben*, Frankfurt am Main.

- Duerr, Hans Peter/Zimmerli, Walther Ch. (Hg.) 1989, *Geist und Natur*, München.
- Eliade, Mircea 1988, *Mythos und Wirklichkeit*, Frankfurt am Main.
- Febvre, Luden 1990, *Das Gewissen des Historikers*, Frankfurt am Main.
- Finkielkraut, Alain 1998a, *Verlust der Menschlichkeit*, Stuttgart;
- 1998b, Interview in: *magazine littéraire*;
- 1999, «Das fortwährende Entsetzen». Gespräch in: Heinrichs (Hg.).
- Freud, Sigmund 1912/13, *Totem und Tabu*. Taschenbuchausgabe mit einer Einleitung von Mario Erdheim, Frankfurt am Main, 1991;
- 1914, «Zur Einführung des Narzißmus». In: *GW*, Bd. X.;
- 1991, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Frankfurt to Main (Taschenbuchausgabe).
- Freud, Sigmund/Breuer, Josef 1895, *Studien über Hysterie*. Neuausgabe: 1995 (Frankfurt am Main).
- Frobenius, Leo 1938, *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens*, Weimar;
- 1954, *Kulturgeschichte Afrikas*, Wien. Neuausgabe: 1998 (Wuppertal).
- Foucault, Michel 1977–1986, *Sexualität und Wahrheit*. Bde. I–III, Frankfurt am Main;
- 1973, *Das Denken des «Außen»*. In: *Von der Subversion des Wissens*, München;
- 1989, *Raymond Roussel*, Frankfurt am Main (frz.: 1963).
- Geertz, Clifford 1983, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main;
- 1990 [1988, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford],
- Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*, München.

- Gellner, Ernest 1991, *Nationalismus und Moderne*, Berlin.
- Goldenweiser, A. A. 1910, «Totemism. An Analytical Study». In: *Journal of American Folk-Lore*, Bd. 23, 1910: 179–293.
- Goldschmidt, Georges-Arthur 1994, *Der bestrafte Narziß*, Zürich;
 1999a, *Als Freud das Meer sah*, Zürich;
 1999b, Gespräch mit H.-J. Heinrichs.
- Gombrowicz, Witold 1988, *Tagebuch. 1953–1969*, München.
- Gottwald, Franz-Theo/Rätsch, Christian (Hg.) 1998, *Schamanische Wissenschaften*, München.
- Graber, Gustav Hans 1974, *Pränatale Psychologie. Die Erforschungsvorgeburtlicher Wahrnehmungen und Empfindungen*, München.
- Greenblatt, Stephen 1994, *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, Berlin.
- Groddeck, Georg 1983, *Krankheit als Symbol*, Frankfurt am Main.
- Grunberger, Béla 1976, *Vom Narzißmus zum Objekt*, Frankfurt am Main;
 1988, *Narziß und Anubis. Die Psychoanalyse jenseits der Triebtheorie*, München/Wien.
- Günther, Gotthard 1963, *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, Krefeld/Baden Baden;
 1976–1980, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. Bd. I.: *Metakritik der Logik, nicht-aristotelische Logik*. Bd. II.: *Wirklichkeit als Poly-Kontextualität*. Bd. III.: *Philosophie der Geschichte und der Technik*, Hamburg.
- Gurdjieff, G. J. 1987, *Das Leben ist nur dann wirklich, wenn <Ich bim>*, Basel.
- Habermas, Jürgen 1985, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main.
 1999, *Post vom bösen Geist* (Leserbrief zu P. Sloterdijk, Die Kritische Theorie ist tot). In: *Die Zeit*, Nr. 38.

- Heer, Friedrich 1986, *Gottes erste Liebe. Die fuden im Spannungsfeld der Geschichte*, Frankfurt/Berlin.
- Hegel, G. W. F. 1970, *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin 1967, *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Heinrichs, Hans-Jürgen 1975, *Materialien zu Bachofens «Das Mutterrecht»*, Frankfurt am Main (Neuausgabe: 1987);
 1983, *Sprachkörper. Zu Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan*, Frankfurt am Main;
 1996, *Erzählte Welt. Lesarten der Wirklichkeit in Geschichte, Kunst und Wissenschaft*, Reinbek bei Hamburg;
 1998, *Die fremde Welt, das bin ich. Leo Frobenius*, Wuppertal;
 1999a, *Der Wunsch nach einer souveränen Kunst*, Graz;
 1999b, *Der Mensch hat eine Zukunft*, München.
- Heinrichs, Hans-Jürgen (Hg.) 1999, *Die Geschichte ist nicht zuende! Gespräche über die Zukunft der Menschen und Europas*, Wien.
- Hölderlin, Friedrich 1961, «Hyperion». In: *Sämtliche Werke*, Frankfurt am Main.
- Huntington, Samuel P. 1993, «The Clash of Civilisation?» In: *Foreign Affairs*. Bd. 72, Nr. 3.
- Jabès, Edmond 1981, *Es nimmt seinen Lauf*, München.
 1984, *Das kleine unverdächtige Buch der Subversion*, München.
- Jabès, Edmond/Nono, Luigi/Cacciari, Massimo 1995, *Migranten*, Berlin.
- Janus, Ludwig 1991, *Wie die Seele entsteht. Unser psychisches Leben vor und nach der Geburt*, Hamburg.
- Janus, Ludwig/Häsing, Helga (Hg.) 1994, *Ungewollte Kinder. Annäherungen, Beispiele, Hilfen*, Reinbek bei Hamburg.
- Jonas, Hans 1954 [1934], *Gnosis und spätantiker Geist*. Bd. I.: *Die mythologische Gnosis*. Bd. II.: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen.

- Jung, C. G. 1984–1985, *Grundwerk* in neun Bänden, Olten usw.
- Kafkalides, Athanassios 1995, *The Knowledge of the Womb. Autopsycbognosia with psychedelic Drugs*, o. O.
- Keyserling, Graf Hermann 1926, *Menschen als Sinnbilder*, Darmstadt;
1932, *Südamerikanische Meditationen*, Stuttgart/Berlin.
- Klages, Ludwig 1968, *Vom kosmogonischen Eros*, München;
1972, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn.
- Kohut, H. 1973, *Narzißmus*, Frankfurt am Main.
- Kojève, Alexandre 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris. Dtsch.: 1975.
- Kramer, Robert 1999: «Einsicht und Blindheit. Zur Aktualität von Otto Rank». In: *Psyche* 2, 1999: 158–200.
- Kroeber, A. L. 1920, «Totem and Taboo. An Ethnologic Psychoanalysis». In: *American Anthropologist*. Bd. XXII, 1920: 48–55.
- Lacan, Jacques 1973, *Schriften I*. Olten/Freiburg;
1973, *Schriften II*. Olten/Freiburg;
1978, *Freuds technische Schriften. Seminar, Buch I*, Olten/Freiburg;
1980, *Schriften III*, Olten/Freiburg.
- Lacoue-Labarthe, Phillippe 1990, *Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik*, Stuttgart.
- Laure (Colette Peignot) 1979, *Schriften*, München.
- Le Goff, Jacques/Chartier, Roger/Revel, Jacques (Hg.) 1994, *Die Rückeroberung des historischen Denkens*, Frankfurt am Main.
- Lessing, Doris 1994, *Prisons we choose to live inside*, London.
- Lévinas, Emmanuel 1995, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an dem Anderen*, München.
- Lévi-Strauss, Claude 1967, *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt am Main;

- 1968, *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main;
- 1971 ff., *Mythologica. I–IV*, Frankfurt am Main;
- 1975, *Strukturelle Anthropologie II*, Frankfurt am Main.
- Loy, David 1998, *Nondualität. Über die Natur der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas 1997, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Macho, Thomas H. 1998, *Lebensbäume, Wissensbäume, Freiheitsbäume. Zum Verhältnis von Bild und Ideengeschichte. Zweistündige Vorlesung an der Humboldt-Universität Berlin, Wintersemester 1998/99*;
- 2000a, «Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik». In: Aleida und Jan Assmann (Hg.): *Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation VI*, München, 27–44;
- 2000b, «Lust auf Fleisch? Kulturhistorische Überlegungen zu einem ambivalenten Genuß». In: *Jahrbuch 1999/2000 des Wissenschaftszentrums Nordrhein-Westfalen*, Düsseldorf, 140–157;
- 2001, «Stammbäume, Freiheitsbäume und Geniereligion». In: Siegrid Weigel (Hg.): *Genetik und Genealogie. Zum Konzept der Genealogie in Natur- und Kulturwissenschaften*, Berlin (in Vorbereitung).
- Mannheim, Karl 1964, «Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen». In: ders.: *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Kurt H. Wolff*, Neuwied/Berlin, 566–613.
- Mansfield, Victor 1998, *Tao des Zufalls. Philosophie, Physik und Synchronizität*, München.
- Matvejevic, Predrag 1993, *Der Mediterran. Raum und Zeit*, Zürich.
- McEvelley, Thomas 1995, *Kunst und Unbehagen. Theorie am Ende des 20. Jahrhunderts*, München.
- Melville, Herman 1964, *Moby Dick oder Der Wal*, München.

- Merleau-Ponty, Maurice 1966, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin;
 1984, *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg.
- Michaux, Henri 1998, *Euvres complètes*. Bd. I, Paris.
 1999, *Euvres complètes*. Bd. II, Paris.
- Michelet, Jules 1984, *Das Meer*, Frankfurt am Main.
- Miller, James 1995, *Die Leidenschaft des Michel Foucault*, Köln.
- Mohr, Reinhard 1999, «Züchter des Übermenschen». In: *Der Spiegel*, Nr. 36.
- Mosse, George 1976, *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen in Deutschland von dem Napoleonischen Krieg bis zum Dritten Reich*, Frankfurt am Main.
- Mühlmann, Heiner 1996, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Wien/New York;
 1998, *Kunst und Krieg. Über das säuische Behagen in der Kultur*, Köln.
- Müller, Heiner/Raddatz, Fritz 1991, «Die Reflexion ist am Ende, die Zukunft gehört der Kunst». In: *Lettre*, Nr. 22.
- Mulisch, Harry 1997, *Das sexuelle Bollwerk*, München.
- Nietzsche, Friedrich 1955/56, *Werke*. 3 Bde. München.
- Nyanaponika 1984, *Geistestraining durch Achtsamkeit*, Konstanz.
- Oppitz, Michael 1993, «Schwere Geburt. Schamanistische Praxis als transzendente Psychotherapie». In: *Lettre*, Heft 22, III. Vj., 87–92.
- Pennick, Nigel 1994, *Die alte Wissenschaft der Geomantie*, München.
- Piaton 1988, *Sämtliche Dialoge*, Hamburg.
- Pound, Ezra 1957, *Vortizismus. Wort und Weise. Eine Didaktik der Dichtung*, Zürich;
 1975, *Letzte Texte. Cantos CX–CXX*, Zürich;
 1985, *Usura-Gantos XLV und LI*, Zürich.

- Prigogine, Ilya 1998, «Vom Sein zum Werden. Im Gespräch mit Edmond Blattchen». In: *Lettre*, 45.
- Rajneesh, Bhagwan Shree o. J., *Zarathustra. A god that can dance*, Köln usw;
o. J., *Zarathustra. The laughingprophet*, Köln usw.
- Rancière, Jacques 1994, *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt am Main.
- Rank, Otto 1988, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Frankfurt am Main.
- Ricoeur, Paul 1998, «Die Geschichte ist kein Friedhof». In: *Die Zeit*, 8. 10.
- Rilke, Rainer Maria 1989, *Duineser Elegien*, Frankfurt am Main.
- Robbe-Grillet, Alain 1984, *Der wiederkehrende Spiegel*, Frankfurt am Main.
- Rosenstock-Huessy, Eugen 1963–1964, *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen*. 2 Bde. Heidelberg;
1987, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Moers.
- Safranski, Rüdiger 1993, «Das Grundrauschen der Existenz. Heidegger als Anfänger». In: *NZZ*, 8./9. 4.
- Saint-Paul-Roux 1987, *Die Traditionen der Zukunft*, Mandel (Berlin);
1989, *Der Schatz des Menschen*, Mandel;
1992, *Die Rose und die Dornen auf dem Weg*, Mandel.
- Sarraute, Nathalie 1995, *Pléiade-Werk-Ausgabe*, Paris.
- Sartre, Jean-Paul 1958, *Situations II*, Paris;
1965, *Situationen*, Reinbek bei Hamburg (frz.: 1947).
- Sauer-Sachdeben, Monika (Hg.) 1998, *Kooperation mit der Evolution. Das kreative Zusammenspiel von Mensch und Kosmos*, München.
- Schauberger, Viktor 1960, *Die geniale Bewegungskraft: physikalische Grundlagen der Biotechnik*, Neviges (Rhld.).

- Schmitt, Carl 1942, *Land und Meer*, Leipzig.
- Schulz, Walter 1985, *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*, Pfullingen.
- Segalen, Victor 1983, *Die Ästhetik des Diversen*, Frankfurt am Main;
- 1984, *Aufbruch in das Land der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main.
- Sennett, Richard 1994, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt am Main.
- Sens, Eberhard (Hg.) 1991, *Am Fluß des Heraklit. Neue kosmologische Perspektiven*, Frankfurt am Main.
- Serres, Michel 1993 [198;], *Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische*, Frankfurt am Main;
- 1993, «Gnomon: Die Anfänge der Geometrie in Griechenland». In: Michel Serres (Hg.): *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften*, Frankfurt am Main, 108–175.
- Sheldrake, Rupert 1993, *Sieben Experimente, die die Welt verändern könnten. Anstiftung zur Revolutionierung des wissenschaftlichen Denkens*, München.
- Sheldrake, Rupert/McKenna, Terence/Abraham, Ralph 1993, *Denken am Rande des Udenkbaren*, München.
- Shiraga, Kazuo 1992, *Ausstellungskatalog*, Berlin.
- Sieburg, Friedrich 1961, *Die Lust am Untergang. Selbstgespräche auf Bundesebene*, Reinbek bei Hamburg.
- Sloterdijk, Peter 1983, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main;
- 1985, *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785. Epischer Versuch zur Philosophie der Psychologie*, Frankfurt am Main;
- 1986, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Frankfurt am Main;
- 1988, *Zur Welt kommen, zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*, Frankfurt am Main;

1989, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt am Main;

1993, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, München;

1994, *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence*, Frankfurt am Main;

1998, *Der starke Grund, zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*, Frankfurt am Main;

1999a, «Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus — die Elmauer Rede». In: *Die Zeit*, 16. 9., frz.: «Règles pour le parc humain». In: *Le Monde des Débats*, Oktober. Als Buch: *Regeln für den Menschenpark*, Frankfurt am Main;

1999b, «Halluzinationen und Lügen». In: *FR*, 31.7;

1999c, «Peter Sloterdijk et les fantômes de l'eugenisme». Interview in: *le nouvelobservateur*, 7–13. Okt.;

1999d, «Was uns immun macht». Interview in: *Focus* 38;

1999e, «Die Kritische Theorie ist tot. Offene Briefe an Thomas Assheuer und Jürgen Habermas». In: *Die Zeit*, 9. 9.;

1999g, *Ödipus oder Das zweite Orakel*. CD mit Begleitheft, Köln;

2000, *Die Verbesserung der Guten Nachricht. Nietzsches fünftes «Evangelium»*, Frankfurt am Main;

2001, «Luhmann, Anwalt des Teufels. Von der Erbsünde, dem Egoismus der Systeme und den neuen Ironien», in: P. Sl., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt am Main 2001.

Sloterdijk, Peter/Macho, Thomas (Hg.) 1993, *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Zürich.

Sofsky, Wolfgang 1996, *Traktat über Gewalt*, Frankfurt am Main.

- Spengler, Oswald 1923, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München.
- Starobinski, Jean 1999, *Action et reaction. Vie et aventures d'un couple*, Paris.
- Suzuki, Shunryū 1990, *Zen-Geist Anfänger-Geist*, München.
- Swimme, Brian/Berry, Thomas 1999, *Die Autobiographie des Universums*, München.
- Tawada, Yoko, o. J., *Das Badehaus*, Tübingen.
- Taylor, Charles 1993, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main;
1993, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main.
- Tomatis, Alfred 1987, *Der Klang des Lebens — vorgeburtliche Kommunikation — die Anfänge der seelischen Entwicklung*, Reinbek bei Hamburg.
- Trungpa, Chögyan 1988, *Spirituellen Materialismus durchschneiden*, Küsnacht.
- Tulku, Tarthang 1985, *Der verborgene Geist der Freiheit*, Basel.
- Valéry, Paul 1995, *Die Krise des Geistes*, in: P.V., *Werke*, Frankfurter Ausgabe, Bd. 7.
- Verne, Jules 1973, *Reise um die Erde in achtzig Tagen*, Zürich.
- Victoria, Brian Daizen 1999, *Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz*, Berlin.
- Virilio, Paul 1995, *Die Eroberung des Körpers*, München;
1996, *Fluchtgeschwindigkeit*, München;
1998, *Ereignislandschaft*, München;
1999, «Man muß das Feuer durchschreiten, um es zu zivilisieren». Gespräch. In: Heinrichs (Hg.) 1999.
- Waidenfels, Bernhard 1995, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main.
- Walter, Katya 1992, *Chaosforschung I Ging und genetischer Code*, München.

- Weck, Roger de 1998, «Der Kulturkampf. Günter Grass, Jürgen Habermas — und ihre Widersacher». In: *Die Zeit*, 7. 10.
- Weizsäcker, C. F. von 1992, *Zeit und Wissen*, München.
- Wilber, Ken 1988, *Halbheit der Evolution*, München;
1991, *Das Spektrum des Bewußtseins*, Reinbek bei Hamburg;
1996, *Eros. Kosmos. Logos*, Frankfurt am Main;
1995, *Naturwissenschaft und Religion*, Frankfurt am Main.
- Wittgenstein, Ludwig 1992, Werkausgabe Bd. I: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*. Bd. II: *Philosophische Bemerkungen*, Bd. VIII: *Über Gewißheit*, Frankfurt am Main. Vgl. auch McEvelly (1995).
- Zimmerli, Walther Ch. (Hg. mit Hans Peter Duerr) 1988, *Geist und Natur*, München;
1999, «Die Evolution in eigener Regie». In: *Die Zeit*, 30. 9.

Указатель имен

- Абрахам Карл 415
Августин 31, 32, 151, 156, 519
Адо Пьер 39
Адорно Теодор 16, 45, 87, 89, 150
Альез Эрик 116
Андерсон Бенедикт 278
Андрич Иво 451
Аппадурои Арджун 361
Арендт Ханна 100, 107, 271, 299, 470
Аристотель 205, 285, 353, 402
Ассман Ян 104
Атлан Анри 87
Аугштайн Рудольф 155
Ауробиндо Шри 26, 459
- Бабис Игнат 109
Бальзак Оноре де 487
Барт Карл 95
Барт Ролан 40, 63, 129, 137, 139, 382, 431, 444
Батай Жорж 5, 89, 129, 131, 135, 136, 138, 141, 142, 220, 222, 223, 231–233, 262, 432, 434
Бахофен Иоганн Якоб 340, 512, 513
Башляр Гастон 240, 252, 253, 262, 265, 295, 331
Бейкер Николсон 147–148
Беллмер Ханс 6, 253
Бенн Готфрид 208
Бенс Макс 209, 330, 331, 442
Бенц Карл Фридрих Михаэль 485
Беньямин Вальтер 89, 130
Бетховен Людвиг ван 333
Бёме Хартмут 514
Бланшо Морис 142, 433, 434, 441, 442
Блох Марк 390, 411
Блох Эрнст 16, 35
Блюменберг Ханс 370, 512
Боефинк Вим 87
Больц Норберт 74
Борер Карл Хайнц 433, 435, 436, 438–440
Босс Ханс 495

Бофре Жан 149
 Брок Базон (Юрген) 113, 462
 Бронфен Элизабет 152
 Брех Герман 6, 121, 125, 438, 513
 Бубер Мартин 223
 Бэкон Фрэнсис 355

 Вагнер Рихард 386
 Валери Поль 89, 164–166, 208
 Вальзер Мартин 75–77, 109, 441
 Вебер Альфред 103
 Вебер Макс 91, 103, 115
 Век Роджер де 110
 Веласкес Диего 302
 Верн Жюль 484, 513
 Винер Освальд 208
 Виннакер Эрнст Людвиг 85
 Виньи Альфред де 483
 Вирильо Поль 361, 483
 Витгенштейн Людвиг 21, 395
 Вундт Вильгельм 79

 Габсбург Рудольф фон 333
 Галтунг Йохан 98
 Ганеман Самуэль 7, 9, 10
 Гауди Антонио 366
 Гаук Иоахим 152
 Гваттари Феликс 141, 320, 369, 371–373
 Гегель Георг Вильгельм Фридрих 53–55, 60, 136, 138, 151, 277, 287, 304, 311, 337, 509
 Гейне Генрих 483, 508, 509
 Гейтс Билл 72
 Гелен Арнольд 84
 Геллер Эрнест Андре 119
 Гердер Иоганн Готфрид 83
 Герц Йохен 483
 Гесс Рудольф 453, 467, 468
 Гете Иоганн Вольфганг 34, 264
 Ги Дебор Эрнест 178
 Гирк Франк 153
 Гитлер Адольф 96, 101, 112, 278, 454, 467, 468
 Голдшмидт Джордж Артур 141, 142
 Гольдхаген Даниэль 108
 Гофмансталь Гуго фон 132
 Грабер Густав Ханс 228
 Гране Марсель 103
 Гроддек Джордж 375, 413
 Гроф Станислав 229
 Грюнбергер Бела 229, 416, 418, 421
 Гурджиев Георгий Иванович 137
 Гуссерль Эдмунд 17, 391
 Гуттенберг Иоанн 481
 Гюнтер Готхард 103, 162, 209, 527

 Дайцен Брайан 453, 465
 Дали Сальватор 253
 Дворкин Ричард 87

- Деверё Жорж 340, 341, 343
 Делёз Жиль 89, 115, 116, 141,
 221, 297, 300, 320, 351, 369,
 371–373, 432, 527
 Демос Ллойд 114, 229
 Деррида Жак 209, 354, 400
 Джакометти Альберто 505
 Джемс Уильям 356
 Джефферсон Томас 121
 Догэн Эйхэй 517, 519
 Дьюи Джон 107
 Дюркгейм Эмиль 115
 Дюрр Ханс Петер 45
- Жабес Эдмон 142–145, 433,
 441, 442
 Жакоте Филипп 443
 Жижек Славой 87
 Жирар Рене 113, 116, 117
- Занер Ханс 299
 Зибург Фридрих 66
 Зингер Вольф 86
- Йегер Лоренц 87
 Йогананда Свами 26
 Йонас Ханс 27
- Камю Альбер 6, 44, 47
 Канетти Элиас 89, 118
 Кант Иманнуил 135, 151, 402,
 507–509
 Кафка Франц 142,
 Кафкалдес Атанассиос 229
 Квинси Томас де 483
- Кеплер Иоганн 267, 325
 Кереньи Карл 307
 Кертес Имре 152
 Киш Эгон Эрвин 505
 Клагес Фридрих Конрад Эду-
 ард Вильгельм Людвиг 440,
 512
 Классен Дитер 275, 319
 Клемансо Жорж 47
 Клинтон Билл 184, 203
 Клуге Александр 92, 208
 Кожев Александр 53–55, 59,
 60, 136, 147
 Колумб Христофор 268, 270
 Коперник Николай 282, 283,
 285, 325, 353
 Кремериус Йоханнес 413
 Кришна 475
 Кришнамурти Джидду 26
 Кромвель Оливер 460
 Куайн Уиллард Ван Орман
 402
 Кузанский Николай 267, 289,
 349
 Кулиано Ион 246
 Кусто Жак 317
 Кьеркегор Сёрен 147, 462
- Лакан Жак 6, 13, 14, 22–26,
 136, 140, 240, 251–257, 389,
 390, 396, 400–402, 430
 Лаку-Лабарт Филипп 195,
 278
 Лампужани Витторио 152
 Лао-Цзы 173, 471

- Лапиде Пинхас 198
Лапланш Жан 401, 408
Ларошфуко Франсуа де 167
Ласло Эрвин 472, 475
Латур Бруно 87
Леви-Брюль Люсьен 244
Леви-Стросс Клод 21, 263, 389
Левинас Эммануэль 351
Левински Моника 184, 203
Лейбниц Готфрид Вильгельм 267, 310, 311, 404
Лейрис Мишель 142, 509
Лерах Ханс 85
Лессинг Дорис 64
Лукач Дьёрдь 146, 147
Луман Никлас 13, 22, 56, 93, 223, 406, 427, 466, 528
Людовик XIV 333
Лютер Мартин 173, 239
- Магритт Рене 383, 384, 388
Майстер Экхарт 173, 456
Маклюэн Маршалл 120, 376, 397
Мальро Андре 523
Мангейм Карл 46
Мани 173
Манн Томас 426
Маннгейм Карл 46, 440
Манке Дитрих 267
Маркс Карл 11, 147, 264, 426, 481
Махарадж Шри Нисаргадатта 443
- Махо Томас 27, 33, 120, 190, 250, 253, 369, 370, 457
Меланхтон Филипп 92, 93
Меллвилл Герман 358
Мельников Константин Степанович 378
Мерло-Понти Морис 209, 442
Местр Ксаверий Ксаверьевич 483
Мехер Баба 26
Милошевич Слободан 102
Мишле Жюль 40, 147, 512, 513
Мишо Анри 203, 236, 242, 243, 262, 382–384, 505, 506
Монтень Мишель 355
Мор Томас 84
Морган Элейн 502
Моргенталер Фриц 430
Моррис Айван 468
Мосс Джордж 100
Мосс Марсель 499
Музиль Роберт 438
Мулиш Харри 144
Мюллер Хайнер 123, 128
Мюльман Хайнер 113, 117, 380, 462
- Нагарджуна 173
Наполеон 53, 54, 112
Ницше Фридрих 8, 9, 11, 36, 45, 48–50, 69, 83, 84, 89, 93, 118, 138, 142, 145–147, 150, 151, 176, 313, 322, 334, 356,

400, 426, 434, 464, 470, 487,
504
Новалис 7, 267, 438, 511

Овербек Франц 36
Оже Марк 361
Оливейра Карлос 21, 22
Отто Фрай 378, 379
Оффе Доминик 136
Ошо (Бхагаван Шри Радж-
ниш) 12–14, 19, 23, 25, 45

Павезе Чезаре 208
Павлов Иван Петрович 68
Паунд Эзра 133
Пенник Найджел 366
Пеньо Колетт 5
Пирс Чарльз Сандерс 405
Планк Макс 86
Платон 34, 38, 48, 69, 83, 84,
146, 150, 151, 153, 161, 197,
242, 243, 267, 308, 321, 323,
324, 365
Плиний 355
Плотин 267
Подак Клаус 182
Поппер Карл 438
Пригожин Илья 523
Пропп Владимир Яковлевич
263

Райх Вильгельм 101
Рамана Махарши 26
Ранк Отто 414, 415, 418, 421
Ранке Леопольд фон 194

Рансьер Жак 40
Ренан Эрнест 111
Ригль Алоиз 177
Рильке Райнер Мария 231,
262
Рим Вольфганг 152
Риман Ханс 329
Рифкин Джереми 193
Роб-Грийе Ален 62–63, 129,
138, 144
Роден Огюст 505
Розенцвейг Франц 224
Розеншток-Хюсси Ойген 29,
30, 41, 98
Рубенс Питер Пауль 506
Руссель Реймон 142, 441, 484
Рюмкорф Питер 208

Саломе Лу 464
Сандрар Блез 484
Саррот Натали 144, 441
Сартр Жан Поль 142, 304,
400
Сафранский Рюдигер 87,
143
Сегален Виктор 383, 388, 509
Сеннет Ричард 202
Серр Мишель 27, 346
Согаку Харада 453
Сорос Джордж 270
Спиноза Бенедикт 151
Сталин Иосиф 54, 55
Старобинский Жан 425
Судзуки Т. Дайсэцу 453

- Тавада Ёко 22
 Тард Габриэль 113, 115–117
 Татлин Владимир Евграфович 378
 Таут Бруно 377
 Тим Герман 514
 Тойнби Анрольд Джозеф 102
 Томатис Альфред 229

 Уайтхед Альфред Норт 523
 Уилбер Кен 216, 499
 Уэльбек Мишель 186

 Фалес 321
 Ференци Шандор 413
 Фёгелин Эрик 99, 100
 Финкелькраут Ален 271
 Финстерлин Германн 378
 Фихте Иоганн Готлиб 140, 439
 Фичино Марсилио 246
 Флобер Гюстав 143
 Флюссер Вилем 332
 Фольмер Антье 87, 182
 Фома Аквинский 151, 273
 Франкл Виктор 402
 Фрейд Зигмунд 79, 114, 130, 213, 252, 254, 282, 284, 286, 287, 343, 344, 407, 414–417, 420, 421, 426, 430
 Фробениус Лео 232, 262, 277, 334, 338
 Фуко Мишель 17, 85, 89, 137, 139–142, 209, 221, 302, 334, 398
 Фукуяма Фрэнсис 55

 Фуллер Бакминстер 379, 380, 382

 Хабермас Юрген 81, 86, 87, 89, 92–96, 98, 102, 103, 105, 107, 120, 153, 440
 Хайдеггер Мартин 31, 60, 61, 83, 148–151, 153–158, 163–170, 172–174, 187, 188, 190, 194, 195, 213, 251, 252, 257–262, 284, 289, 304, 314, 337, 398, 431, 432, 434, 437, 518, 520–522
 Хайдер Йорг 195
 Харди Алистер 497, 502
 Хаусхофер Карл 331
 Хеер Фридрих 96
 Хенрих Дитрих 525
 Хёсле Витторио 152
 Хундертвассер Фриденсрайх 366

 Циммер Генрих 103
 Цюрн Уника 6

 Чоран Эмиль 142, 248, 258, 259
 Чосер Джефри 358

 Шанкара 173
 Шаубергер Виктор 476
 Швейцер Альберт 492
 Шекспир Уильям 246
 Шиммель Аннемари 152
 Ширага Катсуа 232
 Шлегель Фридрих 438

Шмитт Карл 95	Элиаде Мирча 488
Шмитц Герман 131	Эмери Карл 491, 493
Шопенгауэр Артур 147	Энгельс Фридрих 481
Шпайман Роберт 87	Эразм 285
Шпенглер Освальд 134, 262– 265, 333–336, 338, 339	Эхнатон 233
Штейнер Рудольф 366	Юнгер Эрнст 436, 439
Штойбер Эдмунд 72	
Штраус Бото 9, 108, 441	Янн Ханс Хенни 40
Штраус Фридрих Давид 93	Янов Артур 402
Шульц Вальтер 511	Янус Людвиг 228
	Ясперс Карл 53, 103, 174
Эйзенхауэр Дуайт Дэвид 464	Ясутани Хакууна 453
Эйнштейн Альберт 523	

Александр Перцев

Сферология Петера Слотердайка: Запад сто лет спустя после заката

Жизнь в Крыму в Средние века текла своим чередом. Татары пасли лошадей, а генуэзцы, основавшие здесь колонию Кафу (ныне Феодосия), привычно торговали разным товаром, включая рабов. В Средние века такая торговля была в порядке вещей, пробавлялись ею многие.

Заготовливать корма для коней на зиму татарам нужды не было. Зимы в Крыму недолгие, снега выпадает мало. Кони легко разрывают снег копытами и добираются до травы, высохшей на корню.

Однако в XIV веке привычный порядок вещей был нарушен великим погодным бедствием. Во время сильных оттепелей снег в степи растаял, а затем внезапно ударили холода. Сухая трава оказалась под толстой ледяной коркой. Кони не могли пробить ее — и вскоре стали падать от бескормицы. А татары кормились только от коней — никаких продовольственных запасов у них не было. Они тоже оказались на грани голодной смерти.

И тогда предприимчивые генуэзцы из Кафы сделали татарам хорошо продуманное предложение:

пусть татары продадут им в рабство своих детей, а на вырученные деньги купят себе еды — у них же, у генуэзцев. И дети выживут, и взрослые. А иначе все умрут от голода, что будет нерационально.

Крымским татарам это предложение отчего-то не понравилось. По этой причине в 1346 году они осадили Кафу, призвав на помощь могущественных соплеменников. Осадой крепости командовал золотоордынский хан Джанибек. Но она не имела успеха, поскольку Кафа получала необходимое с моря. А у татар-степняков, естественно, не было флота, чтобы устроить морскую блокаду.

И тогда Джанибек в ярости приказал привезти к стенам города катапульты, чтобы перебрасывать через них трупы людей, умерших от чумы. Добыть это бактериологическое оружие не составило особого труда — чума уже всю опустошала Китай, Индию и золотоордынские поселения в верховьях Волги и Дона. Только в Китае она унесла тринадцать миллионов жизней.

С людьми и товарами чума распространилась из Кафы вначале на портовые города Черного и Каспийского морей: эпидемия здесь достигла пика в 1349 году. Роковой оказалась мощная миграция серой крысы пасюк, которая доставила чумных блох в Европу. Последствия были поистине ужасными. В Марселе, Венеции, Генуе от чумы умерло больше половины жителей. Во Флоренции за три летних месяца от нее умерло 100 000 человек. В Лондоне ее жертвой стал каждый третий. В Константинополе чума унесла почти 90% жителей: город так и не оправился от чумного запустения и пал век спустя.

Из немецких земель чума проникла в Россию через торговый Новгород — и опустошила Псков, Чернигов, Смоленск, Суздаль. Пострадала и Москва: от «моровой язвы» здесь умер в 1353 году князь Симеон Гордый, старший сын Ивана Калиты. Только отсутствие интенсивной торговли с Европой спасло от чумы другие российские земли.

Чума была бедствием *тотальным*, то есть всеохватным. Сила инфекции оказалась просто невероятной: родственники умерших выбрасывали их вещи из дома через окно, свиньи подходили их понюхать — и вскоре падали замертво. Люди, как писал Джованни Боккаччо, садились завтракать со своими здоровыми друзьями, чтобы отужинать на том свете в обществе умерших родственников.

Средневековые лекари были бессильны. Ничего удивительного — ведь сама причина заболевания и пути распространения инфекции были открыты только в XV веке. До этих пор считалось, что чуму вызывают внезапные дурные испарения, прорывающиеся из земных глубин — так сказать, из самого ада. С ними предлагали бороться с помощью курения опиума или окуривания серой — видимо, полагая, что подобное излечивается подобным. (Использование курения для лечения — вообще уникальная глава истории: ведь еще во времена Б. Спинозы, то есть в XVII веке, табакокурение считалось лучшим средством против легочных заболеваний — предлагалось просто вытравить внутри всю заразу; поэтому великий философ двадцать лет непрерывно курил, борясь с туберкулезом.) У тех, кому курение опиума от чумы не помогло, нарывы-бубоны

подвергались мучительному прижиганию каленым железом. Средства для профилактики предлагались разные — вплоть до порошка из единственного рога мифического зверя индрика. Но вылечить не удалось никого. Мэр Лондона уберется тем, что заказал себе куб из стекла и несколько месяцев прожил в нем.

В общем, медицина от чумы не помогла. Не помогла и религия. (Священники, которые приходили в дом, чтобы проводить умершего в последний путь, обнаруживали, что их никто не встречает — все члены семьи умерли.) Перестала действовать и простая человеческая взаимопомощь, основанная на вековой морали. Люди не пускали в дом родственников, что в те времена считалось делом неслыханным. Обнаружив первые признаки заболевания, они отказывались от собственных детей и родителей — и бросали их умирать на улице.

Всю эту леденящую душу историю — или почти всю, за исключением некоторых деталей, — рассказал 19 апреля 2013 года в актовом зале Санкт-Петербургского университета профессор Петер Слотердаjk. Его открытая лекция называлась «Царство фортуны: О счастье и несчастье в эпоху непрерывного Ренессанса». Автор этих строк, которому выпала честь представить лектора и быть одним из модераторов последующей дискуссии, может засвидетельствовать: Слотердаjk, как истый европеец, начал прямо с катапульты, не упомянув о предыстории вопроса и о предложении генуэзцев. Впрочем, нас уже не удивляет, что истории, проис-

ходящие в Крыму, у разных народов имеют разные версии.

У присутствовавших возник вопрос: отчего профессор Слотердайк начал лекцию с описания ужасов чумы? Ведь он — не медик и не эпидемиолог. Сам он говорит о себе как о «философском писателе». В прошлом Слотердайк руководил Высшей школой дизайна в Карлсруэ, но со временем — он родился в 1947 году — ограничился ролью профессора эстетики и философии в этом учебном заведении. Кроме того, он вел преподавательскую деятельность в Академии изобразительных искусств в Вене.

И все его курсы были *эстетическими и культурологическими*.

Так отчего вдруг чума?

Конечно же, знатоки творчества Слотердайка, которые уже выпустили специальный толковый словарь, трактующий его основные понятия, не преминут заметить, что этот человек обладает поистине энциклопедическими познаниями и затрагивает в своих многочисленных книгах самый обширный круг тем. Но мы можем решиться на следующее рискованное утверждение: любые темы Слотердайк рассматривает сквозь призму... *технической эстетики*. По сути своей, три объемистых тома «Сфер» (прекрасно переведенных на русский язык) — наиболее масштабный его проект — есть не что иное, как *своеобразная философия строительства и дизайна*. Или, если говорить точнее, видение космоса в целом и человеческой жизни в нем глазами дизайнера и строителя.

Может ли строитель окинуть взором Вселенную? Лет двести тому назад подобный вопрос вы-

звал бы в университетских кругах только ироническую улыбку. Но с появлением позитивизма (его родоначальник О. Конт выпустил в 1830–1842 годах основополагающий шеститомный труд «Дух позитивной философии») становилось все больше и больше людей, полагавших: классическая философия ни на что не годна, единственной ценностью обладают основанные на опыте науки.

Впрочем, атака на философию началась не с О. Конта, а с И. Канта. Тот заявил: у человека достаточно познавательных способностей, чтобы создать естественные науки, но вот программа, вложенная в него неведомо кем для создания философии, постоянно «зависает» — за две с половиной тысячи лет философия (вместе с теологией и психологией) так и не смогла дать научный, основанный на опыте ответ на четыре главных вопроса:

Что такое мир как целое?

Что такое Бог?

Что такое душа?

Что такое свобода?

По этой причине И. Кант рекомендовал ученым оставить бесперспективные занятия философией старого типа — «метафизикой» (равно как и занятия теологией вкупе с психологией, которые невозможны как науки). Однако четыре фундаментальных вопроса, перечисленных выше, продолжали терзать человечество — и теперь уже естествоиспытатели, не прекращая ругать традиционную «метафизику», поддались искушению на них ответить.

В результате кантовской атаки в европейской философии, начиная со второй трети XIX века, не прекращается праздник непослушания и перма-

нентный бунт дилетантов против профессионалов. Философов третируют, презрительно именуя «метафизиками» (Л. Витгенштейн даже гордился тем, что он — единственный профессор философии, не читавший Аристотеля), сложнейшие философские системы деконструируют (точно так же, как маленький В. Ульянов, впоследствии — В. И. Ленин, спрятавшись в прихожей, разломал подаренную ему лошадку, о чем сокрушенно вспоминала его мать). А всякая узкоспециальная наука пытается доказать, что она — сама себе философия. Представители так называемых конкретных наук норовят, очертя голову, броситься в философию: они не просто рассуждают о культуре в целом и о месте в ней «частной» науки, а толкуют безнаказанно о бытии, о Боге, о космосе, о познании, об этике и эстетике, о человеке, о королях и капусте. Козьма Прутков сказал, что специалист подобен флюсу, ибо полнота его односторонняя. Но теперь эта односторонняя полнота все чаще пытается объять универсум.

Подобные упражнения забавны в не меньшей степени, чем известные в недавнем прошлом попытки советских философов рассуждать о металлургии, химии и прочих практических материях. (Нынешняя молодежь уже не знает, что такое диалектико-материалистическая методология доменного процесса или развитая некогда в социалистическом Китае философия продажи арбузов.)

Первыми создали себе философию европейские физиологи вроде Г. Гельмгольца (1821–1894), автора теории «иероглифов», в соответствии с которой человеческие ощущения похожи на то, что они отра-

жают, не более, чем иероглифы — на обозначаемые ими предметы. За ними последовали философствующие естествоиспытатели вроде физика и физиолога Э. Маха (1838–1916), в честь которого в аэродинамике даже названо особое число, и представители Венского кружка* (его лидер Мориц Шлик занимал в Венском университете кафедру истории и теории индуктивных наук, которая в России сегодня именовалась бы кафедрой философских проблем естествознания; кафедра была специально создана для Э. Маха).

Не отстали от физиков и математики: так, Э. Гуссерль (1859–1939) начинал как философствующий математик, автор «Философии арифметики» (1891), ученик и ассистент великого математика К. Вейерштрасса (1815–1897). При этом он вовсе не стремился приспособить современные представления о математике к классической философии, а, наоборот, желал распространить математические представления на весь мир, создав, таким образом, универсальную философию, главным понятием которой является «очевидность».

Эстафету непослушания приняли так называемые постмодернисты, которые на деле представляли собой философствующих филологов и историков, а также глубинных психологов.

* Венский кружок — существовавшее в конце 1920-х–первой половине 1930-х гг. объединение философствующих естествоиспытателей вокруг М. Шлика (1882–1936). Подробнее об этом см.: *Мионов Д. А., Перцев А. В. Австромарксизм, позитивизм и рабочее движение. Свердловск, 1990.*

И вот наконец в этом ряду появился и собственный философский проект строителей и дизайнеров. Весь этот масштабный труд — трехтомные «Сферы» — объединяют две ключевые темы: *жилищное строительство* и *жилищное сообщество* (которое автор всячески рекомендует превратить в *жилищное товарищество*). Кто же еще, как не философствующий строитель и дизайнер, станет рассматривать в качестве человеческого *вместилища-жилища* и беременную женщину, и космос в целом?

Первой иммунной системой, оберегающей человека от внешних воздействий, первой его защитной оболочкой и идеальным партнером выступает плацента. Эта идея Слотердайка в корне меняет психоаналитические представления о матери, которые сложились в классическом психоанализе. Человек привязан, как уже было сказано, не к матери, а к плаценте-близнецу. Мать выступает скорее как первый дом человека, где он живет в идеальной паре с плацентой. Мать — не просто обиталище, но и «колокол», в котором человеку-плоду слышатся какие-то звуки, это — «умный дом», предоставляющий тепло и питание.

Таким образом, у человека от рождения закладываются подсознательные стремления двух родов — стремление обрести утраченную плаценту и стремление обрести утраченное в результате рождения жилище.

Первое из стремлений заставляет человека создавать замкнутые пары и более широкие сообщества — малые группы. Чтобы постичь образное мыш-

ление Слотердайка, надо представить себе мыльный пузырь. Внутри его пусто. Все отношения — на поверхности, во плоти пленки. Два полюса такого пузыря — это два человека, которые любят друг друга. «Меридианы», которые существуют между полюсами и составляют хрупкую плоть оболочек, — это отношения между любящими людьми. Они бесконечно богаты, и бесконечное множество меридианов, составляющих оболочку пузыря, — это бесконечно разнообразные отношения между любящими людьми.

Иногда, впрочем, полюсов может быть больше. Третий, четвертый, пятый полюсы пузыря — другие люди, представляющие собой неотъемлемые части малой группы. Лучший друг. Лучшая подруга. Друг семьи. Ближайший родственник. Каждый из них — тоже полюс. И от него идут свои меридианы, составляющие плоть оболочки пузыря. Такое «жизненное товарищество», элементарная компания ближайших друзей — не что иное, как замена... утраченной плаценты. Теперь этот пузырь обеспечивает защищенность членам малой группы — сообщества. Он дает иммунитет от внешних вмешательств в жизнь этой нерушимой и победительной группы.

В молодости Слотердаик увлекался участием в неформальных объединениях вроде хиппи. Так что «сферологическое» мышление он описывает прежде всего как менталитет коммун: «Того, кто имел хотя бы минимальный позитивный опыт жизни коммуной, того, кто когда-либо был членом тесно контактировавшей общины — не важно, религиозной или нерелигиозной, — того, кто в политических,

художественных, теоретизирующих группах, или с коллегами по работе, или в спортивной команде был причастен к чему-то вроде интенсивно действующего коллективного духа, — того не нужно долго агитировать перейти к сферологическому образу мышления»*.

Затем происходит растягивание пузыря малой группы вширь — семейные отношения или отношения в коммунах неформалов проецируются на более крупные социальные группы и, наконец, на весь окружающий мир. Так возникает представление о Вселенной как иммунной системе, защищающей человечество.

Начиная лекцию в Петербурге с описания средневековой чумы, Слотердаjk хотел провести параллель между нею — и современным состоянием западной культуры. Проводя такую параллель, он, по своему обыкновению, надеялся эпатировать публику — даже не догадываясь при этом, сколько его единомышленников находится в зале. Говоря точнее, в зале находились как союзники, так и противники Слотердаjка. Союзниками его были сторонники классической университетской культуры — и в том числе сторонники классической «метафизики» с философского факультета. Они вполне разделяли утверждение о том, что тотальный позитивизм — от политехнического до юридического — подобен чуме, поскольку ведет к смерти гуманитарной культуры. Вся разница между ними и Слотердаjком со-

* С. 240 наст. изд.

стояла лишь в том, что немецкий профессор критиковал это царство тотального позитивизма и технократии с позиций Европы, которая уже пережила его безраздельное господство, а российские университетские профессора только начали наблюдать у себя в стране его становление. Ибо Россия переживает сегодня именно то, что Запад пережил в XIX веке — позитивистскую экспансию во всех областях жизни, включая культуру. Но — в отличие от Запада — пока еще сопротивляется ей, не спеша прогрессировать без оглядки. Как, скажем, классический балет, все еще сохранившийся и доведенный за прошедшие века до совершенной огранки.

О культурной чуме — как полном крахе всей западной культуры — не говорил даже О. Шпенглер, хотя он и дал своему фундаментальному двухтомному опусу эпатазирующее название — «Закат Западного мира»*. (Об О. Шпенглере как своем идейном

* Здесь и далее мы будем говорить о «Закате Западного мира» — именно с прописной буквы, — как это делает И. И. Маханьков, выполнивший новейший перевод шпенглеровского труда, который увидел свет в 2010 году: «Осталось еще сказать о переводе заглавия труда Шпенглера «Der Untergang des Abendlandes». Буквально это означает «Закат Запада», что отдает тавтологией, либо «Гибель Запада», что слишком уж апокалиптично. В России сложилась традиция переводить эти слова как «Закат Европы», что прямо противоречит концепции автора: никакой общеевропейской культуры нет в природе (есть, в крайнем случае, западноевропейская), на данном ландшафте существовали,

предшественнике — наряду с Ф. Ницше, М. Хайдеггером и представителями Франкфуртской школы Т. В. Адорно и М. Хоркхаймером — П. Слотердаjk прямо говорит в книге «Солнце и смерть».) В какой-то мере можно считать П. Слотердаjка современным О. Шпенглером: первый описывал «Закат Западного мира» в начале XX века, а второй описывает завершение этого процесса почти век спустя.

Вопреки расхожему мнению, О. Шпенглер вовсе не говорил о *гибели Европы* — он описывал всего лишь *начало старости* Запада. Название — «Закат Западного мира» — определилось у него еще до Первой мировой войны, в 1912 году, и было призвано обозначать «охватывающую несколько столетий всемирно-историческую эпоху, в начале которой мы теперь находимся»*.

Смысл этого «заката» таков: гибкий и подвижный, «творческий» в юности организм начинает свой «закат» именно с того момента, когда прекращает обновляться и импровизировать. Проведем аналогию между развитием культуры и развитием,

по крайней мере, две культуры, античная и «фаустовская». Кроме того, в понятие «Запад» автор включал также и США с Японией, связывая с ними все характерные особенности фаустовской культуры. Поэтому я решился порвать с традицией: в конце концов, не столь уж она древняя, и перевести заглавие как «Закат Западного мира»: не столь броско, но, по моему мнению, достаточно живописно, а главное, более правильно» (От переводчика / Шпенглер О. Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории. М., 2010. С. 977–978).

* Шпенглер О. Закат Западного мира. С. 11.

например, дуба. Человек наивный будет полагать, что могучее дерево обладает значительно большей жизненной энергией, чем росток, едва пробившийся из желудя. И — ошибется. Росток значительно сильнее. Он обеспечивает такую силу давления на единицу площади, которую не может развить самый большой и мощный пресс, созданный человеком. Это позволяет нежному на вид ростку взламывать асфальт. (Такое свойство ростка ныне именуется «мягкой силой» и вдохновляет партии «зеленых», которые реализуют такую же стратегию на практике — давят мягко, с виду — ненасильственно, но постоянно и мощно. Эту же тактику в последнее время осваивает «системная оппозиция».) Росток, пробившийся из желудя, жизнеспособнее взрослого дуба. И врачам известно о поразительной живучести новорождённых детей: брошенные без помощи, они порой способны сохранять жизнь в таких ужасных условиях, в которых взрослый человек давно умер бы.

В принципе, та же закономерность наблюдается и в жизни государств, фирм и организаций — если их тоже, по примеру представителей «философии жизни», к которой принадлежат Ф. Ницше, О. Шпенглер и П. Слотердаjk, рассматривать как организмы особого рода. Эти «социальные организмы» наиболее жизнеспособны и динамичны именно тогда, когда находятся на стадии новорождённого, на стадии ростка, — а гибнут они, казалось бы, «безвременно», — достигнув полного расцвета. Пока фирма располагается в единственной тесной комнатухе, где сотрудники, что называется, тол-

каются локтями и пишат друг у друга на коленке, она бурно развивается. Как только она строит себе солидный офис — или какой-нибудь Дворец съездов, — она начинает закатываться и умирает. Так буря ломает утративший гибкость, чересчур одревеневший дуб, но ничего не может сделать с молодой порослью.

О. Шпенглер отводил Западной культуре еще несколько веков жизни. Менее столетия спустя П. Слотердаик констатирует — она отжила свое, будучи пораженной тотальной культурной чумой. «Фаустовская» душа, по О. Шпенглеру, страдает «клаустрофобией» — она отвратительно себя чувствует в замкнутых пространствах. Она все время устремляется в бесконечность. Это она в начале своего существования погнала западноевропейских мореплавателей в открытое море, за океан. Это она заставила их изобрести перспективу в изобразительном искусстве — потому что перспектива позволяла не только устремляться в бесконечность, но и *осваивать* таким образом пространство, *овладевать* им до самого горизонта, одним взглядом поведать этим пространством и подчинять его себе. «Фаустовская» душа, утверждает О. Шпенглер, не просто устремляется в бесконечность — она пытается «открыть» там что-то для себя, как расхитительница гробниц Лара Крофт, и присвоить это себе — не считаясь с тем, кто был прежним хозяином «открытого».

П. Слотердаик констатирует, что ныне этот процесс достиг финальной стадии — глобализация близка к завершению, больше устремляться некуда. Мир

стал единым и унифицированным. Но теперь европеец переживает потрясение, когда аналогичное «открытие Европы» осуществляют жители некогда «открытых» им земель на других континентах — выходцы из бывших колоний, которые теперь «открывают» для себя Старый Свет и принимаются его осваивать...

Пока «фаустовская» душа Западного мира была на стадии восходящего развития, она воплощала устремленность в бесконечность в достижениях духовных и художественных, в творчестве поэтов, художников, богословов и философов, — имея западноевропейскую душу, они хотели объять весь космос. Поначалу эти попытки были бесконечно разнообразными и творческими. Закат начался тогда, когда «сатанизм машины»* начинает стандартизировать их, что необходимо для массового производства: «Так завершается спектакль высшей культуры, весь этот удивительный мир божеств, искусств, идей, сражений, городов, снова приходя к первичным фактам вечной крови, тождественной с вечно циркулирующими космическими потоками»**.

Иными словами, уже О. Шпенглер видел, что на смену устремленным в бесконечность творцам приходит глобальная власть «пользователя» техники, который требует всеобщей стандартизации, единообразия эффективных технологий, как производственных, так и культурно-образовательных. Происходят революции промышленного, а затем

* Шпенглер О. Закат Западного мира. С. 970.

** Там же. С. 972.

и офисного пролетариата. И «эффективный пользователь» техники и культуры становится первобытным дикарем, вооруженным совершенной техникой.

Этот шпенглеровский мотив находит свое развитие в философии первого поколения Франкфуртской школы (М. Хоркхаймер, Т. В. Адорно), а также в учении «позднего» М. Хайдеггера, которые сильнее всего повлияли на Слотердайка. М. Хайдеггер упоминается едва ли не в каждом его крупном произведении, а об увлечении идеями Франкфуртской школы (или Критической Теории) Слотердайка говорит сам.

Общее в учениях М. Хайдеггера и представителей Франкфуртской школы сводится к тому, что благодаря поиску «эффективности» в стремлении распространиться как можно шире и дальше западноевропейская культура использует технику, воплощая в металле это свое стремление к всепроникновению и всевластию. Затем созданная человеком техника начинает господствовать над ним. Она отчуждается и начинает жить отдельной, самостоятельной жизнью. Она — как все живые существа на свете — стремится к своему расширенному воспроизводству. Именно это стремление техники размножиться плодит машиностроительные заводы, заставляет производить вооружения, чтобы воевать за руду и источники энергии. Расширять производство техника не может, не переходя к стандартизации и конвейерному производству. Она начинает штамповать для своего обслуживания стандартизованных взаимозаменяемых специалистов и

строить для них дешевые «гаражи», производя в городах массовую застройку. При предприятиях создаются поликлиники, больницы и санатории — ремонтные мастерские для живых машин. Вводятся образовательные стандарты первого, второго и третьего поколений — стандарты-дети, стандарты-родители и стандарты-дедушки. Жизнь, всюду жизнь. Достаточно однообразная и скучная, зато эффективная и всепоглощающая.

Это вовсе не торжество «физиков» над «лириками». Великий инженер, изобретатель, естествоиспытатель — фигура столь же творческая и самобытная, сколь и великий художник. Но и в искусстве, и в культуре, и в образовании, и на производстве их оттесняет от власти зашоренный техник-«аппаратчик», который не понимает, чем управляет, действуя только в пределах инструкции — «от сих до сих». При этом только ученый знает, насколько непознаваем мир; только изобретатель знает, насколько хрупко его детище. «Пользователь»-техник ни о чем подобном не ведает — и чувствует себя всемогущим. Он готов стать «механизатором широкого профиля» и осваивать все, что угодно. (А также управлять любым социальным механизмом.)

Появление такого «универсального администратора», «менеджера по всему» хоронит науку, технику и культуру — с появлением «политехников» начинает торжествовать рутинно мыслящий и рутинно действующий «персонал», который испытывает аллергию на свободу и творчество.

О. Шпенглер писал о том, что «фаустовская» техника Западного мира стремится к покорению при-

роды. А Слотердаjk век спустя отмечает, что природа не только покорена, но и почти убита. Грядет великий экологический коллапс. Но люди спокойно и деловито готовятся к концу света, который в очередной раз обещали по телевизору. Первый же подзаголовок в книге «Солнце и смерть» — «Ужасы современной эпохи, о которых прожужжали все уши» — свидетельствует об этом. Архитекторы деловито готовятся к экологическому коллапсу: они разрабатывают проекты поселений под куполами, имеющими вид грандиозных пузырей. Там, под огромной искусственной оболочкой, будет поддерживаться жизнь людей — в изоляции от смертоносной современной «природы». Там будет искусственный климат, кондиционированный воздух, искусственно очищенная вода и все прочее, необходимое для жизни: все как на космической станции, только — на Земле.

Ученый и изобретатель интеллектуальны и гибки, как молодой росток. Но когда их открытия и изобретения воплощаются в машины, они не только облакаются в твердый металл, который не должен претерпевать никаких изменений (это было бы браком). Они вдобавок создают вокруг машин «производственный аппарат», состоящий из негибкого и нетворческого персонала, а также так называемый «управленческий аппарат». Точно как техника когда-то была создана, чтобы помогать жизни, но затем поработила ее, «аппарат», призванный помогать ученым, инженерам и изобретателям, покорил их и начал ими командовать. Ныне он стал всемогущим благодаря новейшим техниче-

ским достижениям: компьютеры позволили загрузить всех дополнительной работой и обеспечить тотальный контроль, камеры наблюдают за каждым шагом, каждый телефонный звонок, каждый перевод денег фиксируются. Тот, кто контролирует эти «аппараты», концентрирует в своих руках колоссальную власть — как в свое время повелитель партийного аппарата товарищ Сталин. И сегодня на глазах устанавливается диктатура офисного пролетариата.

Управленческий аппарат — вопреки его убеждению в своей эффективности — это антиинженерная, антиученая и антитворческая сила. Это — как раз та твердая древесина, та косная материя, которой обрастает некогда гибкий росток «фаустовской» культуры, лишаясь гибкости и способности развиваться. Сегодня эта «оргструктура» раздулась от самомнения, полагая, что она может «управлять качеством» работы предприятия или вуза — причем именно благодаря тому, что будет гасить всякое творчество и импровизацию живых умов. Все эти управленцы среднего и низшего звена не имеют ни малейшего представления о процессах, которыми они управляют (не говоря уже о том, что они не знают, кто такой Фауст).

Именно о таком управляющем болванчике и пишет О. Шпенглер, представляя его как главный симптом грядущего заката и гибели «фаустовской» политехнической цивилизации: «Образ современного волшебника: работник, стоящий у распределительного щита с его рубильниками и надписями и с помощью этого щита простым движением руки

вызывающий к существованию колоссальные действия, не имея об их сущности ни малейшего понятия, — есть символ человеческой техники вообще»*. Не великий ученый-физик, не инженер-изобретатель, а оператор, не ведающий толком о тех силах, которыми он управляет, но стоящий у командного пульта, привел к чернобыльской катастрофе. Офисный пролетариат — как и всякий пролетариат — норовит установить свою диктатуру, свергнув аристократию политехнической мысли. Именно он установил правило: «Изобретателя в цех не пускать!» Ведь мысль изобретателя вечно стремится к новому — а это сорвет налаживаемый процесс производства. Закат Западного мира начинается тогда, когда изобретение превращается в стандарт: «Остановись, мгновенье, ты — прекрасно, и мы тебя стандартизируем».

Даже великий О. Шпенглер — как говорится, в силу своей исторической ограниченности — не понял до конца смысла сцены на большом дворе перед дворцом в «Фаусте» гениального И. В. Гете, потому что не дожил до тотальной диктатуры офисного пролетариата. Сцена такова: бесы-лемуры, ведомые Мефистофелем, роют могилу еще живому, но ослепшему Фаусту. Бесы спрашивают, что им делать: «Зачем мы шли, о том забыли сами». (Как это характерно для «вспомогательного аппарата»!) Мефистофель велит положить на землю одного из бесов и снять с него мерку, чтобы определить размеры Фауста — для его могилы. Бесы принимаются за

* Шпенглер О. Закат Западного мира. С. 964.

работу — а из дворца выходит Фауст, который *ничего не видит и ничего не понимает в действиях «технического персонала»*. Он думает, что начались широко задуманные им мелиорационные работы: надо отгородить море дамбой, а болота — осушить, прорыв каналы. Фауст счастлив: «Как звон лопат ласкает ухо мне! Здесь вся толпа мой замысл исполняет». Вдохновленный свершимся триумфом науки и техники, он произносит наконец те слова, которые так долго ждал от него Мефистофель: «Остановись, мгновенье, ты прекрасно!» — и умирает, как то и было предусмотрено договором. Персонал, возглавляемый эффективным менеджером Мефистофелем, хоронит его. Он копал ученому могилу, а вовсе не прокладывал каналы по его проекту.

Основатели Франкфуртской школы М. Хоркхаймер и Т. Адорно бежали от фашизма в Америку — и быстро сделали для себя горький вывод: в их творчестве не нуждается ни гитлеровский тоталитарный режим, ни режим демократический. Что один, что другой поражены шпенглеровским «закатом» — чумой технократии, которая несет неизбежную смерть гуманитарной культуре.

Но жить перед лицом этой смерти, как призывал М. Хайдеггер, представители Критической Теории не хотели. Они хотели побороться с наступающим безличным чудовищем *Das Man* — универсальным духом стандартизации и технологизации, который у М. Хайдеггера диктует моду на все, плодя конформизм. Чтобы поразить это чудовище в самое сердце, М. Хоркхаймер и Т. Адорно решили выяснить, где оно находится, — и создали Критическую Тео-

рию из теории отчуждения раннего К. Маркса, глубинной психологии и теории музыки.

Движущей силой научно-технического прогресса и первопричиной заката Западного мира М. Хоркхаймер и Т. Адорно сочли разум, превознесенный до небес Просвещением. Этот разум, а не какой-то мифический Мефистофель и не какая-то мистическая «фаустовская» душа заставляет научно-технический прогресс развиваться без границ. И объяснение этому может быть дано чисто психологическое.

Суть разума, по мнению М. Хоркхаймера и Т. Адорно, прекрасно воплощена в истории про хитроумного Одиссея, проплывавшего мимо острова сирен. «Одиссея» описывает, как ему удалось послушать их сладостное пение — и остаться в живых (все прочие мореплаватели направляли свои корабли к острову, стремясь продлить наслаждение искусством, и гибли). Изобретение Одиссея состояло в том, что он велел команде судна залепить уши, а себя привязать к мачте и не слушать его команд, как бы он ни требовал направиться к острову.

Сказанного было достаточно, чтобы М. Хоркхаймер и Т. Адорно произвели глубинное психоаналитическое толкование этого мифа. Команда судна предстала у них рабочим классом, который лишен доступа к наслаждению искусством. А Одиссей стал олицетворением технократического просветительского разума. Он не получил никакого наслаждения от искусства сирен — ведь наслаждение может получить только тот, кто всецело ему отдается. Одиссей велел связать себя — и не поддался искушению насладиться искусством. Но он познал искусство

сирен теоретически — и теперь, что называется, «был в курсе». Отныне наслаждение для него свелось к познанию. Познать пение. Познать музыку. Познать любое искусство. Познать любое человеческое занятие. Познать природу. Познать все, проникнуть во все, все поставить себе на службу.

Но разум не может наслаждаться природой. Видя дерево, он не любит его красотой. Он прикидывает, сколько из него выйдет пиломатериалов. Знание — сила, а потому познающий разум пытается поставить себе на службу все им познанное.

Логика развития отношений разума и природы такова. Вначале разум подчиняет животных, которые эксплуатируются как вьючные или ездовые. Затем начинают эксплуатироваться растения, которые заставляют давать урожаи. Наконец дело доходит до эксплуатации неживых «природных ресурсов» — угля, руды, нефти. И разумеется, начинается эксплуатация машин.

Показательно, что в СССР, где идеология пламенно осуждала «эксплуатацию человека человеком», никаких возражений не вызывали такие таблички, как «эксплуатация природных ресурсов» и «отдел технической эксплуатации». (Сегодня появилось новое выражение — «ресурсный центр», которое обозначает, например, кафедру в университете как «месторождение» мозгов для эксплуатации.)

Страшные известия об Освенциме были интерпретированы М. Хоркхаймером и Т. Адорно как свидетельства завершения процесса саморазвращения «фаустовской» души: вначале она эксплуатировала природу, а затем — превратила в сырье;

начав с эксплуатации человека, она превратила его в сырье, «добывая» из трупов золото, используя их кожу для изготовления изделий, а уголь из человеческих костей — для процеживания жидкостей. Просветительский разум-эксплуататор достиг вершины своего развития. Закат Европы закончился в Освенциме. После него, как полагают представители Франкфуртской школы, невозможны ни искусство, ни философия.

Находились, однако, в зале Санкт-Петербургского университета во время лекции Слотердайк и представители «поколения пепси», в котором преобладают бездумные энтузиасты научно-технического прогресса, глобализации, модернизации, технопарков, бизнес-инкубаторов и прочего подобного.

Вот это и есть настоящие — и постоянные, повсеместно встречающиеся в эпоху глобализации — противники Слотердайк. И здесь тоже существует разница: в России эти противники еще молоды, а на Западе они уже состарились и составляют теперь доминирующее профессорское большинство.

Выходит, Россия отстает на полвека? Но отстает ли на несколько веков классический балет Большого театра и Мариинки?

Слотердайк так не думает.

Наоборот, он приехал в Санкт-Петербург презентовать премию, предназначенную для тех, кто наименее приспособлен к прогрессивному позитивистско-потребительному образу жизни.

Позитивистская культура в современной России воспринимается как нечто передовое и прогрессив-

ное. Она еще кажется здесь сияющей вдали, на горизонте. А немцы уже провели в середине прошлого века спор о позитивизме — и выяснили его допустимые пределы. У нас, в России, произошло возрождение позитивистских иллюзий — под влиянием колоссальных успехов науки, которые вошли в повседневную жизнь каждого. Общаясь с компьютером и «умным» телефоном, современный человек проникается верой в научно-технический прогресс — и воспринимает его как нечто самоочевидное, «естественное», единственно возможное. Поговорим об этом подробнее.

Суть позитивизма — безграничная вера в науку и технику. Точнее, безграничная вера не в технологические возможности как таковые, а в их способность решить все социальные проблемы. Например, вера в то, что можно создать электронное правительство и справиться с бюрократической волокитой, а заодно и со взяточничеством. Проблема решится чисто технически. Надо только хорошие законы загрузить в компьютер и поручить ему отслеживать их исполнение, загадочно жужжа и мигая. (Стоит ли говорить, что сами компьютерные гении, равно как и бюрократы, этих иллюзий не разделяют, но всячески их поддерживают; зато жужжание и мигание, множество картинок на дисплее, которыми можно управлять легким движением пальца, завораживают нового позитивистского дикаря.)

Один из хороших знакомых автора этих строк, по образованию — физик, а по призванию — медиамагнат и великий организатор уральского рока, рас-

сказал с год назад об очередном своем визите в Силиконовую долину. Там на симпозиуме позитивистских умов было сказано, что к 2025 году компьютер сравнится по сложности с головным мозгом человека. Вот тогда и можно будет пересадить свою уникальную личность на этот вечный носитель, который можно ремонтировать — и таким образом решить чисто технически проблему бессмертия! Конечно же, это не единственный путь спасения. Некоторые позитивисты связывают свои надежды с клонированием или с расшифровкой генетического кода, что позволило бы сохранить нашу телесную оболочку. По мере износа ее можно было бы клонировать снова. А если каждый раз после этого наделять биологический носитель собственной душой — ну, там, показывать ему снимки с сотового телефона, которые надо делать на этот случай постоянно, провести прямо в голову Интернет и скачать всю переписку и ленту новостей с Фейсбука, список друзей с портретами и архив любимых кинофильмов (музыки, книг, комиксов, картинок, фотомоделей и тому подобное), то технически воссозданное существо и в интеллектуальном плане вполне станет тобой. А если периодически повторять такую перезагрузку, то можно будет жить вечно...

Нечто подобное Слотердаjk изложил в своей речи о «человекопарке» — представив изготовление человека генетическими инженерами как «технопарк». Речь — прочитанная, к слову сказать, профессиональным актером, а не автором — вызвала веселье в зале, поскольку публика поняла иронию автора. Но в прессе разразился скандал. Слотердаjk-

ка обвинили в том, что он пропагандирует искусственное выведение элитных человеческих пород, «селекцию» и прочие вещи, на которые в Германии возникла стойкая аллергия после нацизма. Тот парировал подобные упреки остроумно, в чем легко убедится читатель книги «Солнце и смерть», где скандал с «человекопарком» разбирается подробно. Слотердаjk сказал, что высшие приматы — по сообщениям зоологов — способны различать несколько сотен отдельных слов, но не способны построить из них предложение. Так же реагирует на выступление множество журналистов и критиков — они не способны понимать смысл предложений, а могут различать в них только отдельные слова: например, «селекция», «отбор» — и к ним цепляться...

Скандал получился достаточно бурным, но это было давно. Сегодня даже в России подобными рассуждениями о клонировании людей и планах пересадки человеческой личности на компьютерный носитель уже никого не проймешь.

Ко всему привыкает человек. Даже к позитивистской политехнической чуме. К идее чисто технологического достижения вечного счастья умело подверстывается конец истории под знаком либерализма без берегов: общее тут одно — всемерное содействие потребностям индивида. Индивид выше всего, и счастье его достижимо технически в глобальном масштабе.

Так что повествование Слотердаjка о средневековой чуме российскую прогрессивную молодежь не особо потрясло и отнюдь не удручило. Оно, скорее, имело противоположный эффект. Прогрессоры

лишний раз переполнились гордостью за современное инновационное человечество.

Да, чума была ужасна. Но ведь ее удалось победить с помощью науки! Значит, наука и чума несовместимы. Такого, разумеется, не повторится никогда. Это подразумевается само собой, так как главный признак прогресса — его необратимость. Разум движется только вперед. Человечество просто не может поглупеть — оно только умнеет. Каждое последующее поколение, следовательно, умнее предыдущего. Дети всегда умнее родителей. А их дети будут еще умнее. Они вообще какие-то дети индиго, обладающие сверхспособностями. Сверхчеловеки какие-то, только в детском возрасте.

Эта теория особенно нравится молодежи. Она чувствует себя мудрой и смотрит на стариков свысока. Она даже не подозревает при этом, что уже в ближайшие годы перестанет быть молодежью. (А в школьной программе — предусматривающей изучение основ религиозной культуры — почему-то нет любимых слов Г. В. Ф. Гегеля из Священного Писания: «Ноги тех, кто тебя вынесет, уже стоят за дверями».)

Самое страшное для молодого человека — если его признают непрогрессивным. Желая избежать такого обвинения, он приобретает самые модные гаджеты и прочую технику, которая ему, собственно, не нужна и даже сильно затрудняет повседневную жизнь, зато служит верным признаком принадлежности к прогрессу. Дело усугубляется тем, что в связи с увеличением продолжительности жизни ЮНЕСКО официально продлила молодость до со-

рока лет (до этого возраста выдаются гранты молодым ученым). Так что до сорока лет есть все законные основания считать себя молодым. А после этого остается только бодриться и прибегать к средствам искусственного омоложения, чтобы выглядеть лет на тридцать девять — особенно на эстраде. Немолодые и непрогрессивные в современном обществе шансов не имеют.

Даже удивительно, что так было далеко не всегда. Как странно, право, что почти до XVII века — до наступления Нового времени — в Европе считалось, что человечество *непрерывно деградирует* — и каждое следующее поколение хуже предшествующего.

(Сама постановка вопроса о *новом человеке*, столь популярная в XIX и XX веках, есть лишь косвенное доказательство того, что от *старого человека* и *старого человечества* уже не приходится ждать ничего хорошего. Некоторые были настроены еще более радикально — например, Ф. Ницше. Он полагал, что светлые надежды на будущее вообще не надо связывать с человеком — ни со старым, ни с новым. Только тогда, когда на смену человеку придет сверхчеловек — или, точнее, *надчеловек*, *послечеловек*, новый биологический вид, отстоящий от человека так же далеко на эволюционной лестнице, как человек отстоит от обезьяны, — можно будет рассчитывать на какие-то принципиальные сдвиги и достижения.)

Некоторые современные просветители, точнее, работники просвещения, впрочем, уже не просвещения, а просто сферы образовательных услуг, по

наивности своей полагают, что мрачное средневековье сменилось эпохой Возрождения и люди прониклись верой в прогресс, устремились в светлое будущее.

Совершенно непонятно, однако, откуда вдруг взялся этот «дух Возрождения» после столь мрачного средневековья. Ведь, если верить истории философии и культуры, человечество все время катилось под гору. Так считали древние греки, мифы которых пересказали в своих поэмах Гесиод и Гомер. Первым посеян был век золотой — а дальше ценность металлов имела устойчивую тенденцию к понижению. Не только мифы, но и античная философия говорила то же самое. В «Государстве» Платона сказано, что оракул открыл людям истину. Вначале правили боги — и правили по своим законам. Затем они передали законы лучшим из людей — возникла аристократия как власть достойнейших. Но и ее нигде в известном грекам мире не сохранилось. Дальше власть перешла к честолюбцам (испорченным аристократам). Дальше — к олигархии, которая купила власть за деньги. Дальше наступила демократия, при которой никто не уважает друг друга и собственных коллективно принятых решений (даже на поле боя спорят, как атаковать наступающего противника). Потом, устав от демократии, выбирают тирана, говоря: «Пусть хоть кто-нибудь правит нами». Затем тиран гибнет в затеянных им внутренних и внешних войнах. И все это — движение под уклон.

Позитивное видение мира возникало только в эпоху Возрождения. Люди начали чувствовать ра-

дость жизни. Но кто почувствовал эту радость первым — и поделился ею с другими?

Некоторые думают, что это были великие универсальные гении. Но историки доказали, что реальное влияние идеологии Возрождения было значительно меньшим, чем это может показаться сегодня в музеях мира и в университетских аудиториях. Она затронула довольно узкий круг людей, пусть даже и гениальных: «Возрождение не было народным движением; это было движение немногочисленной группы ученых и художников, которым покровительствовали щедрые патроны, особенно Медичи и папы-гуманисты. Если бы этой помощи не было, Возрождение не могло бы достигнуть таких значительных успехов»*. По подсчетам ироничного Рассела, в эпохе Возрождения участвовало приблизительно двести человек, тогда как все прочие считали, что греховное человечество продолжает деградировать.

Разве согласятся с этим сторонники прогрессивного единомыслия, выдаваемого за царство интеллектуальной свободы? Ведь в Интернете большинство людей довольствуются «лайками», что соответствует слову «аминь» у первых христиан: «Мне нравится. Воистину так».

Но когда зарабатываешь на жизнь собственными книгами, нельзя теряться в массе, укрываясь под «ником» и обеспечивая себе иллюзию спокойной жизни среди трех тысяч друзей с помощью

* Рассел Б. История западной философии. Ростов-на-Дону, 1998. С. 570.

«одобрямсов». Весь мир сегодня, как говорит Слотердаик, — глобальный рынок тем. И ты должен непрерывно предлагать новые темы, доказывая их актуальность. Или, на худой конец, интересно и неожиданно раскрывать темы, уже набившие оскомину. Известность будет обеспечена, если ты начнешь хвалить то, что все ругают, утверждать прямо противоположное общепринятому, выступать в одиночку против всего мира. Вот тогда ты сразу станешь заметен — словно камень посреди бурной горной реки, вокруг которого взлетает фонтаном и постоянно бурлит, негодуя, вода.

Быть против всех — условие необходимое, но недостаточное.

Надо быть против *интересно и увлекательно*.

Петер Слотердаик — именно такой камень посреди бурного потока общественного мнения. О него этот поток с шумом разбивается и взлетает целой тучей брызг, создавая радужный ореол. Петер Слотердаик — мыслитель протеста. Он никогда не старался быть *в струе*. Наоборот, он всегда был *вне ее*. Он обосновал эту свою позицию в книге, которая предлагается вниманию читателя. Он написал, что ныне единство общества основывается не на коллективном труде, как в XIX веке, поскольку таковой прекратился, став коллективным виртуально, а на одинаковом реагировании всего общества на скандальные известия, которые для тестирования монолитности сообщества время от времени публикуют средства массовой информации. Вот вам факт X: «В момент T в месте P субъект A наблюдал событие B». Ах какой ужасный скандал! Девяносто про-

центов радиослушателей/телезрителей негодуют! Просто прекрасно: общество у нас, выходит, здоровое и монолитное.

Слотердаjk говорит, что просто пропускать сквозь себя эту волну опасно: никто не ведает, какой силы она может достичь, обойдя с помощью массмедиа земной шар несколько раз за день. Поэтому мыслитель должен выступать в роли «волнореза». Нет, он не должен просто быть «против», потому что образ врага создается теми же СМИ для раззадоривания тех, кто «за». Чтобы быть «волнорезом», надо сбивать с толку, радикально не совпадать с колебаниями волны, с ее амплитудой — показывая новое измерение и неожиданную глубину темы.

Так что Слотердаjk не просто противостоит всеобщему мнению. Он переоценивает ценности — самые что ни на есть фундаментальные, — предварительно «реконструировав» их с размахом и с большим вкусом. Как и подобает дизайнеру.

Немецкие участники симпозиума, который был посвящен философии Ф. Ницше и проходил в конце апреля 2014 года в том же Санкт-Петербургском университете, отказались называть Слотердаjка философом — хотя тот и написал целую монографию о певце «вечного возвращения». Написать-то написал, но одно название чего стоит: «Мыслитель на сцене»! А ведь сам Ф. Ницше, в отличие от своего старшего друга Р. Вагнера, на сцену не выходил. Значит, Слотердаjk говорит о Ф. Ницше как *сценическом философе* в переносном смысле. Он, Ф. Ницше, живет вдали от людей, в одиночестве или в кругу

немногих друзей, — но при этом постоянно находится на сцене! Он мыслитель сценический — или, как говорят ныне, — подиумный. Он создан для постоянной публичной дискуссии, он хвалится своим умением воевать.

Слотердаик — ученик Ф. Ницше. В этом — тоже.

Он непрерывно воюет с целым миром философов — и потому известен всем. Он — мастер театрального философствования. И в этом он тоже идет вразрез с академической, университетской философией. Ведь университеты вышли из монастырей — и сохраняли до недавнего времени монастырскую этику. (Лишь буйное вторжение в университетскую сферу американцев-протестантов, их стремление превратить Церковь в вид производства, написав на деньгах «мы верим в Бога», а университеты — как светские монастыри — сделать пунктами оказания стандартных образовательных услуг, вроде прачечных, привнесло в аудитории соответствующую этику и манеры.)

Классическая, то есть квазимонастырская университетская этика отрицает броское шоу. Она, наоборот, предполагает демонстративное смирение и самоуничижение — то есть шоу особого рода. Говорить о себе «я» университетская традиция запрещает: даже на защите диссертаций блюстители строгого стиля говорят о себе «мы». Хвастовство (по современному — «презентация») в университете неприлично. Пусть тебя похвалят другие — а ты должен встать и сказать: «Не за что меня хвалить, есть более достойные люди; да вон, кстати, они сидят». Столь же неприлично в университете и по-

прошайничество (выражаясь общепринятым языком, стремление «получать гранты»). Неприлична любая реклама собственных достижений (ведь истинное познание есть послушание и служение Богу; Он знает, кто что познал из загаданных Им загадок, и вознаградит вниманием позднее, а людское мнение значения не имеет).

Слотердаик в отличие от смиренных служителей светского монастыря — университета — все время на пике известности. Он завсегдатай на телевидении. В книжных магазинах Германии у него есть «своя» полка — к ней прикручена пластмассовая табличка с надписью «Слотердаик» и на ней всегда стоит несколько его книг. (У нас такое практикуется кое-где с Дарьей Донцовой.) Сам Слотердаик говорит, что вещает на такой волне, которую не ловят университеты, с трудом принимают многие журналисты, но зато хорошо ловит культурная публика без философского образования.

Чем обеспечивается успех?

Во-первых, Слотердаик обсуждает темы, что у всех на слуху. Глобализация, геновая инженерия, вред, наносимый окружающей среде, международные и межнациональные конфликты — темы, которые широкая публика вчера встречала в средствах массовой информации, сегодня уверенно опознаёт в книгах Слотердайка. Тот, правда, копает куда глубже, чем газеты и телевидение, но при этом — нескучно. Слотердаик подводит под актуальнейшие из тем теоретическую основу, но излагает теорию легким и вполне понятным непрофессионалу языком. Он проводит нетривиальные исторические

изыскания — и прослеживает тенденцию, которая привела сквозь века к нынешнему состоянию. (Как говорит одна из популярных российских радиоведущих: «Все, что необязательно знать, но интересно послушать».)

Возьмем, к примеру, глобализацию. О ней постоянно твердят в средствах массовой информации — значит, человек должен иметь какое-то мнение о ней, иначе прослышет некультурным. Но говорить на вечеринке или на приеме что-то тривиальное, почерпнутое из прессы, телевизора или компьютера, неприлично. Поэтому чтение книг Слотердайка — прекрасная подготовка к светскому рауту или дружеской встрече. Про глобализацию он написал целый том — «Глобусы». Там он собрал множество увлекательных фактов. Раньше глобусов было два — и они использовались только в комплекте — глобус Земли и глобус небес. Почему вдруг исчез из обихода второй глобус? Ведь он имел значение психологическое, чуть ли не ритуальное — давал человеку чувство защищенности, чувство пребывания в огромном замкнутом целом, недоступном для чуждых влияний извне. Как дети кричат во время игр: «Я в домике!», так и взрослые люди прошлых времен могли воскликнуть, глядя на глобус небес: «Мы — в огромном, надежном доме, в замкнутом шаре». Так, может быть, создание глобуса небес было всего лишь воплощением детской мечты, даже воплощением подсознательных представлений, сформировавшихся еще во внутриутробный период, — и проекцией этих представлений на небеса? И первым космосом для человека на самом

деле была его мать... А космос — до последних открытий астрономов и астрофизиков — представлялся защищающей утробой Великой Матери?

Не все читатели знают, что недавно появилась такая профессия — *энтертайнер*. Его задача — обучение с увлечением. Дело в том, что революция двоечников, которая произошла в мире после Второй мировой войны — начиная с Америки и заканчивая Россией, — успешно закончилась. Двоечники — как и другие меньшинства — отстаивали свое право говорить на собственном языке (включая признание его государственным языком), право снимать и смотреть свои кинофильмы, ролики и телепередачи, право беспрепятственно выпускать свои книги, право открыто и без помех выражать свои мнения и взгляды на жизнь в самых что ни на есть сильных выражениях. Но как только они добились всего этого, им сразу стало скучно в созданном ими мире, в своем кругу. А всем остальным — от троечников до отличников включительно — стало скучно и подавно.

Мир сегодня согласен вернуться в школу, которая не так давно — всего три-четыре десятилетия тому назад — надоела ему до полного отвращения, что великолепно зафиксировал клип группы «Pink Floyd». Но вернуться в школу захотелось не с видом побитой собаки, которая убежала и шаталась неизвестно где, а сохранив лицо. Надо, чтобы это была новая, интересная школа — веселая, вроде театра для Буратино. Теперь не надо будет менять букварь на билет в театр. Театр будет прямо в школе.

В ответ на такую потребность общества и появляется ученый-клоун, развлекатель-энтертайнер вроде веселых телеведущих-медиков, изображающих процесс обрезания с помощью ножниц и воротника от водолазки, который обкарнывается прямо на человеке. Или вроде ведущего передачи «Галилео», который должен непременно иметь безумный вид — как у героя фильма «Назад в будущее». Такого безумного, но милого интеллектуала общество готово терпеть — вместо зловещих негодяев-ученых из фильмов про Бонда, которые намерены захватить или даже уничтожить весь мир.

Такой профессор двоечнику не обиден: да, он гений, но у него волосы, как у клоуна в цирке, а между тем он не в цирке, а в обществе — значит, это сумасшедший. А двоечник-реалист все же будет ценнее для общества, чем безумный гений. И ученый-мудрец был раньше превращен победившими революционерами-двоечниками в «эксперта», то есть в интеллектуала по вызову. Пусть ученые сидят в своих лабораториях и университетах. Когда надо, позовем на конкурс телезнатоков, будут отвечать на наши вопросы. Так было раньше. Но теперь изгнанный из общества ученый пытается вернуться — хотя бы в роли клоуна-энтертайнера; он все же хочет появляться сам, когда захочет, потому что властитель-двоечник может и не позвать вовсе.

Секрет энтертайнера в том, чтобы весело рассказать о чем-то страшном. Вот, к примеру, забавная история о неизлечимой болезни. Веселые известия о подготовке к концу света, о мировых катаклиз-

мах. Голосование за лучшего тирана в истории — смех, да и только.

Все эти рассказы о грядущих несчастьях — *опережающие психодрамы*. Психодрама обычная подразумевает следующее: если с вами произошло несчастье, надо почаще рассказывать о нем, снова и снова проигрывать его в кругу людей — и постепенно оно отделится от вас и превратится в пьесу, в рассказ, в литературу. Вы перестанете переживать происшедшее. Массмедиа пошли дальше. А что, если заняться психодрамой будущего? Рассказать о еще не произошедших, но неизбежных несчастьях человечества?

Такова задача эртертайнера-ученого, которого нельзя путать ни с массовиком-затейником, ни с популяризатором научных знаний.

Таким эртертайнером и выступает Слотердаик. В своей книге он говорит о вещах страшных. О том, что человечество ожидает жизнь в гигантских пузырях, где будет поддерживаться приемлемый состав воздуха, воды и всего прочего, что необходимо для жизни. Это будут космические станции с искусственным жизнеобеспечением — но они будут не в космосе, а на Земле, которая для жизни будет уже непригодна — как сегодня космос. На станции городской электрички «Площадь Савиньи» в Берлине художественно написано: «Мы — накожная болезнь Земли». Слотердаик даже не останавливается на этой констатации, он не говорит о ней, принимая за данность, за самоочевидность, — он просто рассуждает, что делать дальше в связи с этой реальностью, какие конкретные вопросы придется ре-

шать — например, какова будет архитектура земных космических станций.

Подведем итог.

Когда все вокруг говорят, что мы достигли конца истории и вершины прогресса, Петер Слотердайт утверждает, что в нынешний цивилизованный мир пришла чума — просто она выглядит иначе, чем в Средние века. Это чума культурная. После нее мертвый человек продолжает ходить, осуществлять физиологическую жизнедеятельность и бурно теоретизировать в средствах массовой информации или на университетской кафедре. Но хороший диагност уже констатировал массовую гибель — а великий Майкл Джексон даже станцевал ее.

Вот оно, описание великой духовной чумы современного Запада у Слотердайка: «...Я делал это <писал «Сферы»> с таким ощущением, что закладываю промежуточный архив, в котором будут храниться ценные данные во времена десятилетий забвения, которые мы переживаем сейчас и конца которым не видно. Если вспомнить, что мы в 1960-е и 1970-е годы считали делом ближайшего будущего, чего, как мы полагали, вот-вот достигнем, если припомнить, какие открытия и прорывы предвещали тогда, то от сегодняшних отношений просто утрачиваешь дар речи: это — уникальное отупление и оглушение, наподобие наркоза, неомещанство в социальной сфере, неосхоластика в теоретической сфере, наступление идиотизма в сфере массмедиа, злой рессентимент у старшего поколения, ставшее злым честолюбие у многих представителей молодежи; это время, лишенное духовности. Из тех немно-

гих, кто хранит огонь, большинство сидит по своим туннелям в изоляции друг от друга. Самое меньшее, что позволительно сказать, — время ныне неблагоприятно для крупных обобщений и подведения великих итогов. Собственно, моя книга — это не соответствующая циклу инвестиция в интеллект современных и последующих читателей, которые заинтересуются тем, что знали до них»*.

Может быть, потомки заинтересуются когда-нибудь, прочитают и оценят. Но никак не нынешнее поколение, зараженное духовной чумой. Среди него не хочется жить — потому что такая жизнь не радует.

Альбер Камю после окончания Второй мировой войны заметил: «Тайна Европы в том, что она больше не любит жизнь». Это суждение участники диалогов, опубликованных в книге «Солнце и смерть», цитируют и обсуждают, приходя к выводу, что дальше так существовать не годится.

Есть два важных уточнения, которые давным-давно пора сделать, чтобы поправить картину западной философии последних веков, сложившуюся в России.

Первое. Когда Ф. Ницше говорит о философии, он говорит не о «веселой науке», а о «жизнерадостной науке». Это — жизнеутверждающая наука, а вовсе не развлекательная. Она сродни бодрым советским песням: «Ну-ка, солнце, ярче брызни, золотыми лучами обжигай. / Эй, товарищ, больше

* С. 230 наст. изд.

жизни, поспевай, не задерживай, давай. / Чтобы тело и душа были молоды... / Физкульт — ура, ура, ура, будь готов, когда настанет час бить врагов...» Самая что ни на есть серьезная ницшеанская песня: она бодрит, но отнюдь не веселит.

Второе. Говорить о философии как о жизнерадостной науке начал вовсе не Ф. Ницше, а М. Монтень. Под следующими его словами с удовольствием подписался бы не только Ницше, но и Слотердаjk: «Странное дело, но в наш век философия, даже для людей мыслящих, всего лишь пустое слово, которое, в сущности, ничего не означает; она не находит себе применения и не имеет никакой ценности ни в чьих-либо глазах, ни на деле. Полагаю, что причина этого — бесконечные словопрения, в которых она погрязла»*.

Эти слова, которые звучат удивительно актуально — особенно в современной России, — Монтень сказал еще в XVI веке. Что не может не наполнять нашу душу надеждой. Кому-то может сегодня казаться, что для философии наступили последние времена, что она окончательно побеждена позитивизмом, что она никогда еще не казалась такой бесполезной. Однако подобные времена на протяжении двадцати шести веков ее существования уже бывали. И после XVI века, о котором вел речь Монтень, она снова расцвела пышным цветом.

Расцвет этот Монтень предвидел, но связывал его с неперменным условием — философия должна превратиться в науку жизнерадостную: «Глубоко

* Монтень М. Опыты: В 3 кн. СПб., 1998. Кн. 1. С. 198.

ошибаются те, кто изображает ее недоступной для детей, с нахмуренным челом, с большими косматыми бровями, внушающей страх. Кто напялил на нее эту обманчивую маску, такую тусклую и отвратительную? На деле же не сыскать ничего другого столь милого, бодрого, радостного, чуть было не сказал — шаловливого. Философия призывает только к празднествам и веселью. Если пред вами нечто печальное и унылое — значит, философии тут нет и в помине... Но так как тем мнимым философам, о которых я говорю, не удалось познакомиться с этой высшею добродетелью, прекрасной, торжествующей, любвеобильной, кроткой, но вместе с тем и мужественной, питающей непримиримую ненависть к злобе, неудовольствию, страху и гнету, имеющей своим путеводителем природу, а спутниками — счастье и наслаждение, то, по своей слабости, они придумали этот глупый и ни на что не похожий образ: унылую, сварливую, привередливую, угрожающую, злобную добродетель, и водрузили ее на уединенной скале, среди терниев, превратив ее в пугало, устрашающее род человеческий»*.

Слотердаик — непосредственный продолжатель Монтеня и Ницше. Несмотря на окружающую его духовную чуму, он верит в то, что к победе над ней человечество приведет жизнерадостная философия.

Похоже, именно этот проект и был реализован Слотердаиком в «Сферах». Там нет недостатка ни в цветах, ни в соловьях, ни в обезьянках. Но самое

* Там же. С. 198–200.

главное — там есть дух Возрождения, как его понимает Слотердаjk.

По его мнению, суть этого явления — вовсе не в возрождении чего-то почившего в бозе. Эта суть куда более прозаична. Она схвачена уже в «Декамероне» Дж. Боккаччо. Наш современник, который, как ни одно поколение прежде, учился понемногу, чему-нибудь и как-нибудь, помнит все неточно и считает «Декамерон» сборником каких-то малопрilичных анекдотов. Во всяком случае, он вспоминает, что именно так трактовали эту книгу суровые социалистические педагоги-наставники, чем создавали ей невероятную рекламу среди учеников.

А между тем «Декамерон» вовсе не описывал собрание беззаботных весельчаков, развлекающих друг друга анекдотами. Рассказывание новелл было единственным способом выжить: ведь действие, описываемое в книге, происходило во время чумы.

Без чумы не было бы ни «Декамерона», ни Возрождения.

Так говорил Слотердаjk.

В окружении чумы и смерти, в обстановке краха всей предшествующей культуры семь молодых женщин и трое молодых мужчин, прекрасно воспитанные и изысканные, заперлись от терпящего крах мира в церкви Санта-Мария-Новелла, чтобы посвятить себя *ре-анимации*, то есть возвращению себе души и утраченной радости жизни.

«Декамерон» доказывает простую истину, с усвоения которой началось Возрождение: в условиях, когда выказали свое бессилие наука и религия, мораль и закон, спасительным средством оказывает-

ся успешная повседневность, удача при нехитрых жизненных предприятиях.

О чем рассказывают молодые люди свои новеллы?

Об удачно провернутом деле, об искусно устроенном свидании, которое принесло настоящую радость, — именно это Слотердайт называет «открытием ментальной иммунной системы». Говоря проще, посредством простых и хороших жизненных новостей разум обеспечивает себе невосприимчивость от заразы из враждебного и пагубного окружающего мира.

Новеллы «Декамерона» становятся квазиевангелием Возрождения: при наличии беспросветно-темных вестей из окружающего мира они играют роль «благих вестей», «хороших новостей», сулящих спасение. Как тонко замечает Слотердайт, после «Декамерона» человек перестает нуждаться в доказательствах бытия Бога. До сих пор средневековый человек, чтобы обрести уверенность в жизни, выстраивал силлогизмы, пятью способами доказывал, что Бог существует и что Он совершенен. Затем, исходя из того, что человек есть образ и подобие Бога, он допускал, что тоже чего-нибудь стоит.

«Декамерон» доказывает то же самое, но куда проще. У людей вообще едва ли не все удачно получается, в новеллах *только хорошие* новости.

На плохие новости молодые люди наложили полный мораторий: ведь новости во время чумы бывают не просто плохие, а очень плохие — словно в современных СМИ, которым запрещено говорить что-то хорошее, потому что государство подозрева-

ет в этом скрытую рекламу, доходами от которой СМИ с ним, государством, не поделились. Оттого и царит в сегодняшних новостях столь беспросветный мрак, словно во время чумы. Но есть предел, после которого душа человеческая уже не может выносить плохих новостей. Их просто не выдержит психика. Потому молодые люди заперлись в церкви и решили обмениваться своими собственными новостями — только хорошими. И стали рассказывать друг другу исключительно об удачах — из своей повседневной жизни или из жизни знакомых.

Например, юноша X решил добиться души и тела девушки Y. И у него все получилось наилучшим образом — к обоюдному, кстати сказать, удовольствию. Или кто-нибудь решил осуществить какую-то хитрую проделку — и осуществил удачно. В общем, что ни новелла, то хеппи-энд.

Простые житейские удачи, которые обеспечиваются настроением на позитивное сотрудничество и полное взаимопонимание, сопровождающееся общим удовольствием, — вот что такое, по Слотердайку, настоящее возрождение. И в прошлом, и ныне, и во веки веков.

Именно такая жизнь — вопреки чуме и полному краху — привилась в Европе и начала там цвести и плодоносить. Так что, выходит, не только двести человек участвовало в эпохе Возрождения, а целые народы.

Именно дух возрождения погнал мореплавателей на поиски новых земель, что привело к Великим географическим открытиям. Объяснение Слотердайка простое и вполне логичное. Чума заставила

наложить запрет на плохие новости — и на сообщения о любых страданиях. В Средние века христиане особо выделяли в Троице Бога Сына — страдающего Христа. Теперь же, с началом Возрождения, в соответствии с мораторием на известия о страданиях на первый план вышла другая ипостась Бога — Дух Святой. Ведь Дух Святой страдал меньше, чем страдали Сын и Отец. Дух лишь сопутствовал Их страданиям вздохом несказанным.

Избегая плохих вестей и тягостных переживаний, человеку следовало теперь всецело отдаться во власть Святого Духа. А Дух Святой предстал как Божественный Ветер, сулящий удачу. Осталось только наполнить им паруса. Так что не за выгодой отправлялись за океан великие мореходы. Бог покарал чумой Старый Свет — и отправил искать Новый.

По Слотердайку выходит, что у человека всегда — в любой момент, в любой час, в любой день — есть шанс обрести причастность к эпохе Возрождения. Для этого нужно только одно — перестать приспособливаться к окружающему миру. (М. Е. Салтыков-Щедрин называл это «жить применительно к подлости».) К позитивистской культурной деградации надо отнестись как к чуме — изолировать себя от нее полностью, закупорив мельчайшие дырочки и щели, через которые может проникнуть зараза. Заключение себя, как лондонский мэр, в стеклянный куб. Или, как говорит Слотердайк, в пузырь, обеспечивающий иммунитет.

Первым — и самым маленьким по размеру — был, по Слотердайку, околоплодный пузырь. В нем

человек чувствовал себя просто идеально — впрочем, точнее было бы сказать, не «в нем», а «в его обществе». Ведь плацента — это близнец человека, его идеальный партнер, всецело занятый заботой о нем. Этого идеального партнера-близнеца человек теряет во время рождения. Последствия этой травмы сказываются всю жизнь.

Фантазий у Слотердайка здесь ничуть не меньше, чем у всех психоаналитиков, вместе взятых.

Во-первых, оказывается, что лирические песнопения выражают отнюдь не тоску о потерянной любимой, а печаль о навеки утраченной плаценте. Именно о ней — песнь Орфея об Эвридике, равно как и все песни об утраченных возлюбленных. Ведь тот, кто поет, не зовет свою вторую половину вернуться. Он прекрасно знает, что это невозможно. Так что вариант с возвращением просто не рассматривается.

В истинно лирической поэзии вторая половина непременно «ушла навсегда», что хорошо рифмуется с «не придет никогда». Проницательному исследователю бессознательного сразу же становится ясно, что речь тут идет не об утраченной пассии, а именно о безвозвратно утраченной и погибшей плаценте.

Во-вторых, в старые добрые времена обреченного на гибель близнеца — плаценту — не выбрасывали или, того хуже, не отдавали на растерзание изготовителям всяческих лекарств и средств омоложения. Его хоронили подле дома. Так и возникал дух-хранитель места. Скульптуры львов и драконов, стерегущие дом, — это тоже иносказательные изображения плаценты.

В-третьих, и странствующий ангел-хранитель человека, как уже догадались многие, — тоже плацента. Ангел, вообще-то, в переводе значит «посланник». Он является к человеку с вестью от Бога. Однако бывает и ангел без послания — он просто сопутствует человеку всю жизнь и бережет его. Не может быть никаких сомнений — это плацента продолжает исполнять свою прежнюю функцию виртуально.

В-четвертых, бывают и люди-плаценты. В Швейцарии, когда надо сказать, что человек — недотепа, неудачник, который не может ни украсть, ни покарать, и никогда ничего не достигнет в жизни, употребляется поговорка: «Во время родов вместо тебя вытащили плаценту». Да, человек-плацента не представляет собой ровным счетом ничего самостоятельно значимого. Но вот что примечательно — в его обществе все остальные сразу чувствуют себя защищенными, уверенными. Человек-плацента придает существованию всех прочих уют и комфорт. Он присутствует в их жизни незримо. Его никто не стесняется и не замечает. Но отсутствие его ощущается сразу...

Нужно ли говорить, что именно плаценту Ф. М. Достоевский изобразил в образе князя Мышкина? А Слотердаjk учредил премию Плаценты — и только для того, чтобы избежать физиологических разъяснений, которые приятны не каждому, назвал ее «Идиот»?

В заключение — как переводчик — хочу сказать о специфике текстов Слотердайка. Его язык уни-

кален. В нем профессиональный сленг представителей самых разных областей знания чередуется с теологическими и философскими терминами, а затем вдруг совершается внезапный переход к жаргонным словечкам и американизмам, столь любимым средствами массовой информации. И над всем этим высятся невообразимо сложные для перевода выражения М. Хайдеггера, постоянно открывающие второй, третий, четвертый смысл; происходит сложнейшая игра слов. Иначе и быть не может — ибо язык есть дом бытия, в котором оно сказывается нам себя. Бытие непотаенно в языке, но не открыто профану. Усматривать его — искусство, свойственное истинному поэту. Полностью эта игра слов понятна даже не каждому немцу. Поэтому читатель должен извинить переводчика за неусмотренные, недопереведенные или непереданные смыслы.

Слотердаик говорит о своем философском языке так: «...„Сферы“, как легко можно убедиться, написаны на языке гибридном — на таком немецком языке, которого не существует и который должен показаться читателю редким и, я надеюсь, прекрасным иностранным языком»*.

Если переводчику удалось передать этот несуществующий немецкий язык, то это было сделано путем создания такого же не существовавшего ранее русского языка.

Трудности чтения должен искупить общий позитивный настрой книги. Слотердаик, выражаясь в стиле любимого им М. Хайдеггера, пишет: «Они <по-

* С. 211 наст. изд.

ложения моего учения> основываются на актах вызывания-себя-к-жизни и пробуждения-себя-к-жизни через посредство откликающегося существования, бытия-в-кликнутости: именно это я и пытался выразить процитированной Вами формулировкой: „благословенная внутренняя пустота избранного“»*.

Читателю остается только обнаружить в себе эту благословенную внутреннюю пустоту, которая свойственна людям, способным внимать и откликаться на окликание их Другим.

* С. 226 наст. изд.

Содержание

I. За философию, реагирующую чрезмерно	
Ужасы современной эпохи, о которых прожужжали все уши	5
О необходимости писать альтернативную историю революции	26
Похвала преувеличению	34
Европа и ее монополия на печаль	44
Обмен взглядами между Наполеоном и Гегелем	53
II. Солнце и смерть	
Речь о человекопарке и ее последствия	62
Гуманизм и следы травмы: Подтексты одних дебатов	62
Висящее в воздухе мышление: К критике невыразимого словами	129
«Правила для человекопарка», или Мыслить молнию!	148
Медиалогия арены	175
Молекулярная биология и биогносис, или Еще раз о временах после гуманизма	185

III. К общей поэтике пространства

О «Сферах I»	201
Археология интимного	201
Мышление о мире-между	215
Логика симбиоза	235
Между Хайдеггером и Лаканом	251
Вселенная и прибежище	262

IV. Я предрекаю философии иное прошлое

О «Сферах II»	282
Микросферы — макросферы	282
Первый конструктивизм	306
Проект Всемирной Души	312
Ретроспективный обзор политической сферологии империй	330
Сходящиеся в пары крайности: Философское измерение глобализации	347
Террестрическая глобализация как история балдахинов	356

V. Работа по сопротивлению

Во власти одной загадки	365
Аналитическое и синтетическое	396
О цензуре, нормализации, толковании сопротивления	411
Герои сопротивления	431
Переформатирование субъекта	441

VI. Амфибическая антропология и информальное мышление	
О морали борьбы и мистики	451
О взрывах и сдавливаниях	475
Аспекты расточительства и идея амфибийной антропологии	494
Гимнософистские упражнения	504
Тяжелая, как свинец, глобализация	510
Море, воздух и кондиционирование воздуха	511
Спокойствие и неоднозначность	517
Литература	529
Указатель имен	543
<i>Александр Перцев</i>	
Сферология Петера Слотердайка: Запад сто лет спустя после заката	550

ПЕТЕР СЛОТЕРДАЙК
ГАНС-ЮРГЕН ХАЙНРИХС

Солнце и смерть

Диалогические исследования

16+

Редактор *И. Г. Кравцова*
Корректор *Л. А. Самойлова*
Компьютерная верстка *Н. Ю. Травкин*

Подписано к печати 05.05.2015 г. Формат 84×108^{1/32}.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Тираж 2000 экз. Заказ № .

Издательство Ивана Лимбаха.

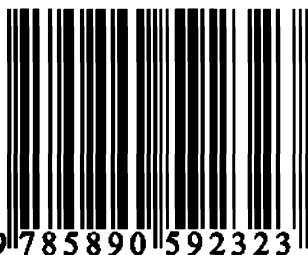
197342, Санкт-Петербург, ул. Белоостровская, д. 28А.

E-mail: limbakh@limbakh.ru

WWW.LIMBAKH.RU

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в ОАО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

ISBN 978-5-89059-232-3



9 785890 592323