

Annotation

Книга основана на материалах бесед, происходивших в Санкт-Петербурге на протяжении 1999 и 2000 годов. Участники разговоров стремились размышлять над проблемами современной действительности постольку, поскольку эти проблемы обнаруживают под собой настоятельные философские вопросы. При этом авторы избрали жанр свободной беседы как наиболее аутентичный, на их взгляд, способ философствования, который не вполне оправданно оттеснен современной культурой текста на задний план.

- [Константин Исупов Новые симпозионы](#)
 - [От редактора](#)
 - [Беседа 1 От Эдипа к Нарциссу](#)
 - [Беседа 2 Презумпция другого](#)
 - [Беседа 3 О постмодерне](#)
 - [Беседа 4 Реальное и символическое](#)
 - [Беседа 5 Трансгрессия и предел](#)
 - [Беседа 6 О счастье](#)
 - [Беседа 7 О банальности](#)
 - [Беседа 8 Насилие и священное](#)
 - [Беседа 9 Эрос и трагическое](#)
 - [Беседа 10 Метафизика странствий](#)
 - [notes](#)
 - [1](#)
 - [2](#)
-

Константин Исупов Новые симпозионы

Наша эпоха заново переживает кризис печатного слова. Топором его, как всегда, не вырубешь, зато легко «вырубить» читателя, на которого обрушилась новая Гуттенбергова галактика самых разных текстов от отечественной чернухи и вольной прессы всех расцветок до широкого потока философической продукции второй половины скончавшегося века. Герменевтика текста окончательно развоплотила текст, лишила его статуса личной семантики и возможности интимного смысла. Вещи стали прозрачными (Л. Витгенштейн «объекты прозрачны»), история — призрачной, а действительность — невзрачной. Глаз перестал выполнять оптическую функцию, единственный мир, что не дан, а задан, опять убежал за кулисы, и, как во времена наивного символизма, роза кивает на девушку, а девушка — на розу.

На большинстве научных конференций последних десяти лет нас не покидает ощущение присутствия при диалоге глухих. Так и кажется, что Некто, большой и угрюмый, читает какой-то бесконечный доклад — не очень ясно, про что, кому и зачем, он озвучен разными голосами, но не голосами-позициями, а мертвой фонетикой рефрена. Люди то ли разучились, то ли не хотят слушать друг друга. А может быть, все это — кажимость от всеобщего хронического пустословия или, как говаривал А. Платонов, «от общей трудности жизни»?

На этом фоне возникла специфическая ностальгия по привычным типам устного дискурса, который искони был присущ русской философской культуре и который свободно осуществлялся за рамками печатного слова. У этого вида вербального поведения нет точного имени, зато есть масса приблизительных синонимов, диспут, агон, спор, беседа, болтовня и прочие маркеры свободного диалога «Человек говорящий» накопил немалый опыт обмена продуктивными репликами — от сократических симпозионов и библейской тяжбы Иова с Богом до чаадаевско-тютчевского или вяч.ивановского салонного краснобайства, от многомудрых дебатов на Востоке и азартной полемики на Вселенских Соборах до Интернет-конференций.

Общение=говорение в глазах философии XX в. институирует наше существование «Быть — значит общаться», скажет М. Бахтин; «Философия — это мышление вслух», скажет М. Мамардашвили. Заметим, традиционные ценности и эпистемы молчания (меж людьми), как и

«возлюбленная тишина» (в премирной глубине Божьего мира) не отрицаются. Наконец, множество фактов твердят нам о том, что философия XXI в. обещает быть философией диалога, а значит — долгожданной компенсацией всех видов неуслышанности. Все мы вышли из кухонных споров, как тот неутомимый эпистолярный болтун — Макар Девушкин, что, кстати, тоже на (чужой) кухне обрел свой «всего только угол».

Но давайте вспомним, что основные трактаты XVII-XIX вв. написаны в форме «философических писем», у них есть читатели и собеседники, адепты и оппоненты. Может быть, сказалось тут влияние литературной классики: эпистолярного романа или лирического послания, — но дело не в этом. «Письмо к другу» удержало в России свои диалогические преимущества и даже расширило свои жанровые возможности на фоне новых средств коммуникаций. А. Блок еще умел писать письма, но при этом боялся говорить по телефону, а Б. Пастернак, великий мастер письменного диалога, мог заслать его поэтику напрямую в телефонный провод, на другом конце которого Сталин держал трубку. Между Письмом одиннадцатым — «Дружба» — «Столпа и утверждения Истины» отца Павла Флоренского (1914) и «Письмами о любви» Т. Горичевой и А. Кузнецовой (1998) проблемная дистанция еще меньше, чем хронологическая.

Десять «Бесед», предъявленных читателю петербургскими собеседниками, — это десять встреч в пространстве поиска истины, и не истины даже, но пути к ней. Никто из участников диалога не торопится к формуле окончательного вывода и последнего решения, а пытается с предельным вниманием выслушать другого, как и положено по уставу сократического агона. Книга уже этим поучительна: верно настроенным слухом, открытой обращенностью к лицу и личности говорящего, полной проговоренностью своего мнения и спокойной уверенностью в том, что меня, наконец, выслушали. И даже поняли то, что я и сам в своих репликах не до конца уяснил. Эти беседы ценны для нас не только насыщенной компетентностью «разговоров запросто», но и экзистенциальной напряженностью как самих диалогов, так и ситуации, в которую они вписаны. Как голый Адам на голой земле, современник рассветного Тысячелетия принужден заново открыть для себя онтологию ужаса и метафизику странствий, смыслы насилия и аспекты сакрального, полномочия Эроса и масштабы трагического, различить символическое, реальное и реальнейшее, определиться в презумпции Другого и осознать границы своей личности.

Проговаривая эти сюжеты, авторы-собеседники не оставляют в покое

читателя мы тоже вовлечены в многосторонний полемический обмен — не как объекты агитирующего зазыва или жертвы философической приманки, но на правах полномочного субъектного присутствия, оглядки и творческой участности. Голосовая инициация проблемы тем выгодно отлична от всякой печатной, что первой дана возможность немедленной актуализации в немедленном контексте. И еще — в ней есть заслуженная доля ненаказуемости П. Чаадаева наказали не за то, что он так думал и говорил, а за то, что он это напечатал. Теперь, когда (опять — на время?) устное слово приравнено к печатному счастливым условием жанра беседы, наши нынешние собеседники обращаются к нам всем богатством своих интонаций.

Авторы возвращают нас в нашу голосовую детскую, к колыбельным почти временам доброжелательного соперничества, когда мы, на долгие годы оглушенные с тяжким грохотом рухнувшим железным занавесом, пытались, напрягая слух, различить гаснущие голоса. Речь идет не только о голосах тех, кто уехал, кого уехали, кто ушел навеки; нет, мы говорим и о тех голосах некогда живой истории русской мысли, которые у нас украли, недодали, забили глушилками.

Стоит надеяться, что книга выполнит роль диалогической терапии для молодого читателя, а для тех, кто постарше, послужит уроком творческой ностальгии. «Русский человек, — говорил герой А. Платонова, — может жить туда и обратно, и в обоих случаях остается цел». Наши авторы принадлежат разным поколениям, но, как видите, традиция ментальной выживаемости никуда не делась. Дабы убедиться в этом, вслушаемся в голоса наших спорщиков — коллег и друзей — и, если нам позволят, поучаствуем в их встречах.

От редактора

Эта книга основана на материалах бесед, происходивших в Санкт-Петербурге на протяжении 1999 и 2000 годов. Выбор жанра беседы требует небольшого пояснения. В первую очередь, он связан с усталостью от перепроизводства текстов, которые в современной культуре возрастают в геометрической прогрессии, заполняют собой пространство ноосферы и оказываются практически единственным способом легитимации слова. Для нынешнего типа философствования текст вообще представляется незаменимой возможностью говорить, что называется, по существу дела. Однако участники предлагаемых здесь вниманию читателей бесед так не думают. Для них беседа выступает едва ли не последним в ряду оставшихся возможностей шансом говорить от первого лица, причем имея перед собой не молчащую пустоту, а лицо другого, лицо собеседника. Они воспринимают прямой разговор как наиболее аутентичный путь самой философии, которая в принципе не способна реализовать себя в среде монологического дискурса. Наиболее подходящим эпитафием к этим беседам могли бы стать слова Гельдерлина: «Мы суть разговор». В самом деле, речь идет о попытке возобновить для себя собеседование как наивернейший способ размышлять ответственно.

Беседа 1 От Эдипа к Нарциссу

Татьяна Горичева: В нашей первой беседе я хотела бы остановиться на вопросе, который меня очень сильно волнует как человека, живущего в разных мирах — одновременно и разновременно, — как все мы теперь живем в разных мирах и в одном мире на вопросе перехода от Эдипа к Нарциссу. Многие социологи и философы, в том числе Лакан, Липовецки, Жижек, говорят о том, что закончилась эпоха Эдипа как эпоха табу, символических запретов, норм, которые должны строго соблюдаться. Сейчас наступает эпоха, когда все разрешено. Психологи объясняют своим пациентам и на Западе, и у нас в России делайте все, что хотите. Это естественно приводит к состоянию, когда человек ничего не хочет, просто не знает, чего хотеть. Ведь если нечто запрещено, то хочется этот запрет преодолеть и компенсировать. Теперь наступает время, когда все позволено. У Лакана встречается выражение «plus de jouissance», показывающее, что наслаждение должно либо быть отрицаемо, либо прибавляться, иначе его просто нет (об этом хорошо говорит французское слово «plus», одновременно означающее отрицание и прибавление). Тем самым формулируется основной закон нашего существования, но он не действует в эпоху, когда все разрешено. Появляется Нарцисс, «черный квадрат», как выражается Слотердаик. Это человек потребляющий, у которого нет ни субъекта (субъект давно уже умер), ни субстанции (субстанция умерла еще раньше), ни воли, ни установки, ни тенденции, ни тактики. Этот человек — не только француз, немец, американец, это и русский человек. Он стремится к одной из двух вещей или к интенсивности саморазрушения, или к потреблению. Такой тип очень хорошо может объяснить ситуацию, когда наркотики означают все. Мы знаем, что начиная с одиннадцати лет, а то и раньше, огромная часть молодежи, даже где-нибудь у нас в Вологде, начинает употреблять наркотики. Наркотик — это абсолютно другое, и прежде всего другое самому тебе. Даже вино не есть абсолютно другое, вино — родное, оно соединяет сознание с подсознанием. Наркотик же разрушает все внутриспсихические связи. Многие психотерапевты пишут, что «черный квадрат», Нарцисс очень обидчив. Ибо он не знает, кто он такой, он ищет референт, за который можно уцепиться, и который был бы пределом его собственной инаковости. И он хватается за наркотик как крайнее другое. Я бы хотела начать разговор о существовании среднего человека в этом жестком самоотчуждении.

Причем не по-гегелевски и не по-батаевски, а, скорее, по-лакановски, потому что у Лакана субъект зачеркнут, S пересекается вертикальной чертой, потому что существует через радикально другое. Конечно, радикально другое не в теологическом смысле, — ведь человек не трансцендирует в Бога, он трансцендирует разве что в наркотики.

Александр Секацкий: То, о чем вы, Татьяна, сказа ли, точно выражает вектор интеллектуальных предпочтении и, в частности, смену господствующей мифологической фигуры от Эдипа к Нарциссу. Вспомним, что до Эдипа был Прометей, олицетворявший героическую идею вызова богам, которая воплощена у Ницше в той мере, в какой этот вызов вообще имел смысл. Далее — Эдип, связанный с именем Фрейда, носитель неизбывной вины как первоочередного обстоятельства нашего бытия в мире. И, наконец, Нарцисс. Как верно отметила Татьяна, основным для Нарцисса является обида. Невроз вины сменяется неврозом обиды, мания величия оттесняет на второй план манию преследования. Нарцисс повсюду ищет знаки собственной признанности и, конечно же, без труда находит их. Современная товаропроизводящая цивилизация держится на поощрении и ублажении нарциссизма. Стоит лишь вслушаться в потоки струящейся всепроникающей рекламы, чтобы зафиксировать уровень лести, который и не снился, например, халифу багдадскому. Умные тефалевые сковородки думают о вас, крем заботится о вашей коже, и даже формула крема заботится о красоте прекраснейшего из смертных. Но самодостаточность черного квадрата не грозит Нарциссу: ему, как персонажу Макса Вебера, требуются все новые и новые подтверждения, и даже льстивые зеркала не поспевают за нетерпеливым желанием.

Однако принципиальный дефицит — это любящий взор действительного Другого. Другой был изгнан как нарушитель спокойствия, как диверсант, подрывающий мир аутоэротизма. Но с его изгнанием исчезло целое измерение бытия, определяющее подлинность Dasein, и у Нарцисса появляется неустранимая тоска по Другому. Тоска имеет два измерения. С одной стороны, Другого почти невозможно распознать, ведь все радикально иные культуры адаптированы к западной цивилизации, будь то африканские маски, индийские культы или ритуалы Вуду. Все они выставлены в витрине и снабжены ценниками. Поэтому ощущения барьера радикальной инаковости не возникает. Собственное, удвоенное, а затем и бесконечно размноженное отражение приводит к гиперинфляции: сказки Шахерезады не просто повторяются, они записаны на пленку, склеенную в кольцо. Казалось бы, воплощенная нарциссическая утопия. С другой стороны — полное одиночество, нет никого вокруг, только плодящиеся

знаковые манифестации. Для преодоления инфляции смысла нужен Другой, причем не ручной персонаж с телеэкрана, а некто удаленный — как смертный персонаж от бессмертного Бога. Понимаете, должен быть тот, кто станет нас убеждать: да, ценности Запада прекрасны, а мы — совершенны, мы преодолели все трансгрессии и обезвредили их. Дрейф в вакуумном кольце наслаждения, где предусмотрено и фальсифицировано все, в том числе и собственная терпимость по отношению к ожидаемому другому.

Т. Г.: Мне понравилась мысль о том, что все экзотические культуры проглочены и переварены некой усредненной масскультурой. У меня в Швейцарии есть знакомые, которые объездили, наверное, уже сто стран, а недавно отправились в Австралию посмотреть на людоедов, которые, естественно, давно никакие не людоеды, но за большие деньги живут время от времени в первобытных хижинах и изображают из себя страшных каннибалов. Придумано это для развлечения туристов, жаждущих встречи с настоящей экзотикой. Однако ничего экзотического нет и в помине, мир навсегда утратил уникальное свойство необычного, рискованного и вызывающего. Начиная со времен Колумба и великих географических открытий, все и в самом деле является открытым. Но открытость эта особого рода, обратной своей стороной она имеет замкнутость мира в себе, отсутствие сакральной географии. При этом существует еще и тот момент, что подобное мультикультурное общество, дополняющее концепцию демократии, внутренне совершенно лживо. Оно сохраняет единство только на том основании, что все страны, культуры и народы воспринимаются очень поверхностно. Признается их оригинальность и специфика, признается, что негры должны быть черными, что они должны стучать в барабаны, но как только дело доходит до острых проявлений самобытности (например, до ношения платков мусульманскими девушками), европоцентризм дает сбой. Фактически мультикультурное общество не может существовать. Крайнее по времени тому доказательство — война на Балканах, наглядно продемонстрировавшая, что на самом деле признания автономности другого не происходит. Мультикультурность — ложь. И вот эта ложь, с одной стороны, уходит в New Age как абсолютно квазирелигиозное движение, где продают, скажем, какой-то магический песок с Амазонки за 600 долларов, или какие-нибудь псевдораритеты из Африки и других экзотических мест, оказывающие благотворное влияние на ауру, или что-либо подобное. Речь идет о поверхностном восприятии другого, о несерьезных играх с ним. С другой стороны, гораздо более мощная и непримиримая реакция на Мультикультурность представлена в

фашизме. Первое, что делает фашизм — он возвращает другому всю степень его опасности, всю его ужасающую инаковость. Поэтому фашизм сильнее всех прочих идеологий обнажает ложь мультикультурного мира. Мы должны это четко понимать, потому что это имеет прямое отношение к нашей теперешней ситуации. У нас явственно нарастает тенденция к фашизму, мы это видим. Необходимо понимать, что в нем гораздо больше убедительности, чем в комфортабельном New Age. Я ни в коей мере не оправдываю и не защищаю фашизм. Все мы знаем, к чему он в конечном счете привел.

А. С.: Не кажется ли вам, Татьяна, что здесь возникает проблема того, подобает ли человеку жить в опасности, то есть можно ли обойтись без несчастного сознания, грубо говоря? Ведь Мультикультурность — это очередная попытка заглушить несчастное сознание, когда все радикально другое легко адаптируется в бесконечный имманентный дискурс, а внезапные провалы, которые могут быть совершенно чудовищны, связаны лишь с тем, что другой вдруг начинает вести себя, как неправильные пчелы у Винни-Пуха: вместо того чтобы усладить медом, он вонзает равнодушное жало в разросшийся орган сладострастия. Если человек, удостоверившись в комфорте, отказывается от прививки опасности, от глотка радикально иного бытия, то он теряет нечто существенное. Происходит измельчение рельефа, не формируются чистые состояния души, такие как настоящий гнев, настоящая радость, настоящая ярость и т.д. Вместо этого идет всеобщая мешанина, полуфабрикат чувственности, который плохо поддается делению на субъекты. А тут прорастающие семена фашизма еще неотличимы от других форм радикального вызова, например, от батаевской трансгрессии, или вызова в духе де Сада. Ранний фашизм Эрнста Рема кажется предельно далеким от бухгалтерских расчетов Weltordnung. Между тем, фашизм Рема неизбежно переходит в фашизм Гитлера, так как страсть к опасности, к крови, к вызову закономерно сменяется страстью к геометрии. Вегетарианец Гитлер появляется на последней стадии духовного метаморфоза, когда кормовая база для штурмовиков (или поборников мировой революции) исчерпана. Фашизм в этом смысле все равно впадает в тоталитаризм, порожденный обществом, лишенным радикальной инаковости, утратившим ощущение Марко Поло, оказавшегося в Монголии. Это дивное ощущение уже не воспроизвести, потому что у нас все соединено коммуникациями и сохранилась лишь «Внутренняя Монголия».

Т. Г.: Есть еще один «фашистский» автор — Эрнст Юнгер, один из величайших писателей и мыслителей, скончавшийся совсем недавно. В

свое время он быстро отошел от официальной версии национал-социализма. У него имеет место парадигма третьего пути, которую я предлагаю в общих чертах рассмотреть. Современный человек должен сознавать, что живет в ситуации абсолютной катастрофы. Большинство, естественно, тратит основные силы не на то, чтобы это осознать, а на то, чтобы убежать от реальности. Реальность катастрофична и ужасна. Это первый тезис. Второй тезис гласит, что необходимо найти себя в какой-либо великой традиции. Например, я — православный человек, я живу в великой традиции, которая меня спасает. Но даже православие скатывается сейчас в такое мещанство, такую невротичность, что деваться подчас просто некуда. Тогда помогает третий момент — героизм. Пребывая в великой традиции, ты должен быть героем, рисковать жизнью, потому что без риска не бывает духовного пути вперед. Иоанн Лествичник советовал ночью ходить на кладбище, чтобы ужасаться, но наша жизнь и без того доставляет состояния ужаса. Для всякого познания необходимо мужество и смирение. Я говорю об Эрнсте Юнгере, хотя и сама придерживаюсь подобной парадигмы пути, потому что без личной биографии (большинство людей живет без биографии, как пыль, как зомби) нет пути. Мне кажется, что героизм совершенно необходим нашему времени. А что касается фашизма, Бердяев обратил внимание на то, что у немцев за их добропорядочностью, любовью к стерильной организации и жесткому Ordnung скрывается страх хаоса. Недаром многие гениальные немцы сходили с ума. Сколь бы резким ни выглядело такое утверждение, но немцы — слишком малоцивилизованные люди, поэтому фашизм быстро перешел у них от Ordnung к какому-то чудовищному и кровавому безумию.

А.С.: Мне очень понравилась мысль о том, что все сделанное упрощенно создает даже не иллюзию вместо реальности. Иллюзия все-таки захватывает нас, порою до полной гибели всерьез. А тут перед нами иная вещь. Синтезированный фармакон упрощенности основан, если угодно, на гегелевском *Aufhebung*, снятии, когда с помощью рефлексии можно легко избавиться от всех противоречий, стоит лишь произвести такую и такую-то процедуру. Это пресловутое *Aufhebung* внедрено в большинство современных интеллектуальных стратегий и культурных жестов. Однажды мне довелось побывать в Гамбурге с радикальными художниками стран Северной Европы. Я поднимался по трапу на палубу корабля, а навстречу мне шло несколько раскрашенных немецких панков. Они начали спускаться раньше, чем я — подниматься, но вдруг в них сработала истинно немецкая культурность, и они отступили назад, чтобы меня пропустить. И тогда я понял, что можно сколько угодно имитировать

грозного панка, но где же сама его сущность? Так же обстоит дело и с гегелевским *Aufhebung*. Все искусство рефлексии, бесконечный диалектический аттракцион, которым тот же Деррида владеет в совершенстве, доказывает, что возможно любое частичное трансцендирование, но невозможно трансцендирование полное. Всякий раз мы находим и выносим за скобки нечто принципиальное, дабы описать ту или иную философию. Получается, что если мы сумеем вычленить базовую фигуру или инфраструктуру, то философия сильного предшественника окажется перед нами как некая область интерпретации нашей выделенной установки. Мы снова сталкиваемся с вариантом *Aufhebung*, где на интеллектуальном уровне осуществима любая трансгрессия. Но мы ведь знаем, что интеллектуальная трансгрессия еще не есть подлинная трансгрессия. Несмотря на это, мы прекрасно научились согреваться у очага, нарисованного на холсте, висящем в камерке старого шарманщика Карло. Время от времени мы даже догадываемся о заветной дверце, однако нос Буратино не является инструментом философа. Философ всматривается в источник света, вслушивается в гул бытия, в потрескивание нарисованных поленьев и не спешит уткнуться в них носом. Блестящий диалектический аттракцион позволяет наращивать эрудицию, но в конце концов некая просветленность или, как вы говорите, ужас (любое чистое состояние) влечет к себе, требуя присутствия. Здесь мы, кажется, приходим к странному ощущению, что вновь открывается горизонт теологии или опыта веры. Опыта, который прежде всего утверждает следующее: существуют состояния души и модусы бытия, которые в принципе не спасаемы. Это понял Кьеркегор. Почти все, что связано с уровнем онтического, как говорит Хайдеггер, вся наша заикленность на заботе, вся наша лень, которая заставляет заниматься ерундой вместо того, чтобы решать главные вопросы, — это вещи, которые не спасаемы, хотя они вполне комфортны. Возможно, и комфорт относится к числу не спасаемых вещей. А существуют краткие прозрения, исполненные ужаса и трепета или, может быть, внезапной уверенности в собственном избранничестве. Они могут быть ложными, но только они могут быть и спасаемыми. Если уж Господь окликает, то требует жертвоприношения первенца или иного отречения, а не логически выверенных доказательств своего бытия. Только таким человек интересен и Богу, и самому себе. Самое страшное, в чем Нарцисс, заикленный на бесконечном саморазглядывании, боится себе признаться — что он, в сущности, ничуть себе не интересен. Даже для элементарного акта аутоэротизма необходимо реальное или воображаемое зеркало. Погружаясь

в эротические грезы, Нарцисс видит себя глазами восхищенного и любящего Другого. Лишь эта дистанция взора гарантирует ему минимально безопасное наслаждение, а значит и собственное бытие.

Т. Г.: Как отклик на сказанное сейчас я хотела бы вспомнить мысль Делеза о том, что раб и господин местами не меняются. В этом смысле не существует никакой диалектики. Если же такое высказывание кажется слишком резким, то можно уточнить, что по отношению к диалектике существует более фундаментальная вещь. Это иерархия. Ницше говорит о пафосе дистанции, об аристократизме, но не крови, а судьбы. Существует своего рода трагический аристократизм, когда человек в своей жизни движим *amor fati*, любовью к судьбе. Признаюсь, что эта идея является крайне важной для меня, в силу чего, наверное, Ницше и стал самым близким мне философом. В наше время мы философствуем после Ницше или по Ницше. Я читаю его переписку, которая издается в Германии. В ней он открывается как очень радостный человек. Когда вышли ужасные рецензии на «Рождение трагедии», то мыслитель на них даже не откликнулся. Это существенно. Ему нужны были друзья, любовь, аура обожания, творчества, потому что он был одинок. Но он не реагировал и не защищался. В подобной избирательности я вижу чувство иерархии. А возвращаясь к снятию, Жижек пишет, что у Гегеля все развитие его диалектики заканчивается фигурой Наполеона. Загадка огромных гегелевских томов — Наполеон. Не потому ли как человек нам интересен Кьеркегор или Ницше, а не скучный буржуазный Гегель? По словам Энгельса, абсолютный дух абсолютен только потому, что о нем абсолютно нечего сказать. Меня печалит, что в России многие остановились на Гегеле или на гегельянстве в какой-то его форме, то есть на диалектике.

А. С.: У меня возник вопрос, на который именно вы, Татьяна, смогли бы ответить. Речь идет о передаче традиции. В этой связи возможна иллюзия следующего рода: для того чтобы быть философом, совсем не обязательно хотя бы раз в жизни посетить университет, — сиди себе в какой-нибудь глуши, читай великие книги, размышляй над ними. Между тем, известно, что в рисунке есть особое понятие — «поставить руку», то есть совершенно необходим мастер, должна иметь место живая передача традиции. Мы знаем, как реально развивалась философия. Гуссерль был учеником Brentano, Хайдеггер — учеником Гуссерля, и т.д. При всей важности их обращения к Аристотелю и Платону, существовал момент личного контакта, отношение «учитель — ученик». Грубо говоря, был эквивалент тусовки. Вам, Татьяна, довелось переписываться с Хайдеггером и лично беседовать со многими известными философами. Как вы

полагаете, почему момент соприсутствия так важен? Почему нельзя сидеть на утесе, свесив ноги, читать Аристотеля и гениально мыслить, а непременно требуется этими ногами ходить, быть то учителем, то учеником?

Т. Г.: Я могу ответить на этот вопрос следующим образом, сегодня мыслящему человеку нужен весь мир, как и всегда он был совершенно необходим любому, для кого философия стала делом жизни. Глубокий провинциализм, в котором у нас до сих пор пребывает подавляющее большинство тех, кто причисляет себя к мыслящей интеллигенции, сковывает символический ряд нашей философии. Иначе говоря, не позволяет развиваться языку, в котором любая мысль укоренена как в своей почве. Ведь язык философии не формируется на пустом месте. Вы не можете мыслить так, как если бы никто до вас не мыслил, более того, вы вряд ли сможете это делать, если рядом с вами нет того, кто способен разделить вашу мысль. Как понять язык человека, мыслящего в полной самоизоляции? Кроме того, философия несет в себе трагическое начало. Философ не имеет права не быть личностью, а личностью становятся через встречу, — Ereignis, а по-русски событие или приобретение (Er-eignis). Личность гипостазируется через лицо другого.

Даниэль Орлов: Мы начали сегодня наш разговор с того, что констатировали смену главного героя как на сцене современной культуры в целом, так и в декорациях нынешнего способа мышления в частности. Эдип уступил господствующие позиции Нарциссу. Между тем, если мы ограничимся разговором об этих персонажах, то невольно попадем в жесткие рамки психоаналитического дискурса, имплицитно подтверждая, что даже со сменой главного героя культуры и философской сцены психоанализ продолжает оставаться господствующей дисциплиной духа. Однако это так лишь отчасти. Поэтому я попробую коснуться той же ситуации, но несколько иначе ее персонифицировать. Делез рассуждал о смене психоаналитического персонажа шизоаналитическим: на место интеллигента, пассивно дремлющего на кушетке, копающегося в своей душе и бесконечно воссоздающего свое «я» (Фрейд замечал, что где было id, должно возникнуть ego), пришел прогуливающийся шизофреник, который свободен и деятелен. Видите ли, я подозреваю, что Нарцисс — это наилучшая фигура для того, чтобы показать, что путь от id к ego в конечном счете оказывается несостоятельным. На последней станции этой траектории можно встретить кого угодно, но только не «я». Наверное, там много такого, что можно принять за «я», с чем оно глубочайшим образом связано, во что смотрится, но в чем себя не узнает. Именно как Нарцисс.

Или как шизофреник. Очевидно, что если мы еще и продолжаем сейчас говорить в терминах психоанализа, то делаем это уже за пределами первичного психоаналитического проекта по реконструкции «я». Воссозданными оказываются инфраструктуры, — будь то познания или бытия, — но не присутствие «я» в этих инфраструктурах. Более того, как раз присутствие остается в высшей степени проблематичным. Поэтому когда о нем поднимается вопрос, то, как сказал Александр, у «я» возникает насущная потребность обращаться за подтверждением своего существования к реальности Другого. И здесь возникает основная проблема. Что означает влюбленный в себя Нарцисс? Во-первых, то, что он не способен выбрать Другого, завершив бесконечный поиск желания и сформировав законченный объект. Во-вторых, то, что в силу первого Нарцисс не может выстроить свой собственный образ, который он не путал бы с кем и чем угодно. «Стадия видео» Бодрийера ярко демонстрирует заключительный этап эпохи Нарцисса. Вот Нарцисс сидит на берегу ручья и глядится в зеркальную гладь потока. Что он там видит? Он видит свое отражение, в котором себя не узнает и в которое влюбляется. Но важно не упустить многократное преломление его образа. Ведь непосредственно Нарцисс себя не видит. Черты образа, который он полюбил, сложились, как мозаика, из различных фрагментов. Он видит это небо, это солнце, эти облака, эти ветви деревьев, склоняющиеся к воде, в которые он бесконечно влюблен. Его образ слит со многими вещами, более того, он существует ровно постольку, поскольку существуют они. Я согласен с Александром в том, что Нарцисс ничуть себе не интересен. Ему скучно наедине с собой. Он не существует вне чудовищной распыленности или рассредоточенности по собственной карте значений, на которой представлены объекты, принципиально не артикулируемые в фигуре реального Другого, но при этом и не собираемые в форме аутентичного бытия, о котором можно было бы говорить как о самодостаточном и самодовлеющем модусе присутствия. Но лишь когда тебе не скучно пребывать наедине с самим собой, тогда ты и способен ощутить действительный интерес к Другому, который в этом случае перестает быть чисто знаковым персонажем.

Впрочем, существует по крайней мере один тезис Фрейда, который является решающим для понимания действия, разворачивающегося на нашей интеллектуальной сцене. Я имею в виду мысль о том, что забвение не есть освобождение. Будучи основополагающим фактом в истории духа, забвение показывает, куда в точности стремится всякая подлинная мысль, с каким именно бытием она — одно Хайдеггер утверждал, что метафизика пребывает в забвении изначального опыта бытия, в котором

были почерпнуты основные его определения. Да что Хайдеггер — еще Платон проверял гипотезу о припоминании как источнике подлинного философского знания. Забыть — не значит утратить связь, скорее, это значит задать ее косвенным образом, про изведя традицию, которая никогда не позволяет ни вспомнить, ни забыть до конца то, что она передает. Я пытаюсь набросать фрейдистское истолкование деструкции Хайдеггера, и мне этот ход вовсе не кажется пустым и бессмысленным, особенно если обратиться к вопросу о специфически российской ситуации мышления. Похоже, нам свойственно некое забвение забвения, в том смысле, что мы легко включаемся в уже ведущийся разговор, обсуждаем различные темы, имитируем тот или иной язык, но наше вхождение в традицию было и остается достаточно условным. Ведь традиция — это игра сокрытия и открытости, первоначальный опыт бытия в ней время от времени возобновляется. Тогда рождаются большие мыслители. Однако они погружаются в туман забвения уже на следующем шаге — Декарт скрывается за картезианством, Гегель — за гегельянством, и т.д. Россия знала гегельянство, но она не знала своего Гегеля. В этом вся проблема. Можно позаимствовать для пользования любой философский язык, но факт забвения не перестанет иметь место, он только удвоится. Не кажется ли вам, Татьяна, что мы слишком запаздываем, в силу чего лишь привходящим образом соединены с магистральным руслом европейского философствования?

Т.Г.: Это верно, мы запаздываем. Но с другой стороны, у меня сложилось впечатление, что в нашей истории особую роль играет русский радикализм, который еще в XIX веке привел духовный запас западного мира к экстремному, почти мистическому состоянию, какого на Западе никогда не было. Наша философия пока не поднялась до уровня литературы и поэзии, сделавшихся универсальными ценностями всего человечества. Достоевский стал пророком и Запада, и Востока. Как бы нам, философам, найти свой язык, обрести неповторимое лицо — вот в чем вопрос. Исторически у нас сложился чрезвычайно насыщенный символический ряд, куда входит та же икона, тот же феномен юродства. Они не имеют даже приблизительных соответствий на Западе. В последнее время много писалось о кинизме, отдельные книги на эту тему издавали Слотердаик, Глюксман и другие. Больше всего пишут о Диогене. Понимаете, им даже о себе нечего сказать. Диоген Диогеном, а вы-то где нахулиганили? Слишком часто возникает ощущение, что жизненные соки давно иссякли под той почвой, на которой ставятся определенные интеллектуальные вопросы. Это опасный симптом для любого мыслящего

человека. Зато у нас описывай каждого второго из близлежащего переулка — возникнут гении кинизма. В этом отношении мне кажется, что если мы и запаздываем со строго метафизической точки зрения, то в экзистенциальном контексте, скорее, преувеличиваем и опережаем, нежели тянемся в хвосте. Бодрийяр пишет об экстазе неприличного, о симулякрах как полной потере тайны. В России тайна не потеряна, но часто за нее выдают то, что ею не является. И это понятно, потому что рядом с подлинной тайной всегда образуется феномен самозванства как некой попытки обмана в сфере сакрального и подмены истинного ложным. А это есть ситуация, прекрасно описываемая в терминах классического фрейдизма. У нас пока не завершены бесконечные метаморфозы Эдипова комплекса, связанные с бессознательными представлениями о том, что на самом деле я — царевич, папа мой — царь, в детстве меня подменили, у меня ложные родители. Мы начали с того, что Эдип умер, но в действительности у нас он еще жив.

Д. О.: Я хотел бы представить то, что вы, Татьяна, сейчас сказали, следующим образом. Мне думается, что фактическое отсутствие у нас философии в строгом смысле слова, разумеется, при бесспорном наличии философов (и как людей, профессионально занимающихся философией, и как просто людей мыслящих), сводится к одной основной причине. В России так и не сформировалось самосознание в аспекте всеобщего, которое является конститутивным моментом субъекта как такового, без привходящих признаков почвы и крови. К примеру, что лежало в основании акта cogito у Декарта? Наверное, вовсе не то, что француз решил задуматься над судьбой Франции. Я хочу сказать, что новоевропейский субъект никогда бы не возник, если бы мышление предварительно не было детерриториализовано, потому что в таком случае оно никогда не смогло бы вступить в горизонт бытия и попытаться разделить его судьбу. В нашем случае мысль оставалась жестко территориальной, вместо субъекта, мыслящего о бытии, имел место русский человек, пытавшийся осмыслить судьбу России. Поэтому даже в культурном отношении наша принадлежность к европейской цивилизации продолжает оставаться крайне проблематичной. Это видно из нынешних процессов объединения Европы, которые оказались возможными только потому, что новоевропейская метафизика заранее их обеспечила, произведя вненациональный субъект, легко пересекающий территориальные границы. Возможно, я несколько огрубляю реальное положение дел, куда интересней коснуться нюансов этой ситуации или исключений из нее. Но это в другой раз. А пока мы убеждаемся чтобы сформировался самобытный опыт мышления, мало

иметь богатые символические уровни, нужен персонаж, способный парить над ними и озирать их единым взором. И это, конечно, не Нарцисс, которому недостает элементарной сосредоточенности.

А. С.: В нашем разговоре обозначилась важная проблема практического опережения и теоретического эпигонства. Помните слова Мандельштама: «И снова скальд чужую песню сложит, и как свою ее произнесет»? Действительно, сколько можно слагать чужие песни и выдавать их за свои, не пора ли предпринять рискованную попытку мыслить от первого лица? А то мы так и останемся в положении, описанном еще Маяковским: «Улица корчится безъязыкая, ей нечем кричать и разговаривать». Впрочем, я боюсь, что мы можем лишь констатировать данное положение вещей, эпигонским образом обращаясь за словами к кому угодно, начиная от Ницше и до Бодрийера. При этом вы, Татьяна, утверждаете, что у нас есть своя духовная ситуация, которая в основном олицетворяется Церковью. Но духовная напряженность там никак себя не выражает, не имеет собственной речи. В результате подвиг книгочейства, универсальной образованности в сочетании с искренностью веры у нас отсутствует. Есть либо простое эпигонство, основанное на материальной заинтересованности, либо схимничество, в котором нечем кричать и разговаривать. Требуется иное: богословие как мысль, а не как битье лбом об пол. Как здесь быть? Почему подвиг книгочейства у нас так малореален? Именно как подвиг, а не как дискурсивный навык?

Т. Г.: Я сама очень давно задаю себе тот же вопрос. Наверное, Россия — это единственная на сегодняшний день страна в мире, где за короткое время так много умных и образованных людей пришло к Богу или, по крайней мере, ищет Бога. Когда в Париже ко мне в гости зашел живший со мной по соседству Феликс Гваттари и увидел на стене иконы, то он побледнел и спросил: «Вы что, в секте?» На Западе пространство, отведенное вере, оказывается очень узким и маргинальным, а ведь так не должно быть. В другой раз я оказалась в гостях у одного крупного ученого, ученика Леви-Строса. Он признался, что, «вы знаете, Татьяна, мы, ученые и философы-католики, человек пятнадцать, тайком собираемся раз в год, чтобы рассказать друг другу, как мы любим Бога». Я удивилась: почему тайно, кто их преследует? Но их никто не преследует, просто внутренне они боятся быть верующими людьми. Конечно, эта ситуация не является повсеместной, но она характеризует духовное состояние части интеллектуальной элиты западного мира. В России этого нет, масса интеллигенции вошла в Церковь, однако мы до сих пор не видим книг, которые были бы написаны на уровне Достоевского, Толстого, Гоголя или

Лескова.

Д. О.: Татьяна, не кажется ли вам, что это положение дел обусловлено современной церковной жизнью? Вряд ли я имею достаточно оснований об этом рассуждать, однако даже для стороннего взгляда существуют совершенно очевидные вещи. Например, мы видим, что подавляющую часть религиозной литературы составляют перепечатки синодальных изданий. Казалось бы, внешний момент, но весьма характерный. Вероятнее всего, он показывает не столько отсутствие новых интересных авторов и глубоких богословских исследований, сколько крайнюю подозрительность церковного сознания ко всему новому. Новые идеи возникают как отклик на какой-то отчетливый зов, появляющийся вместе с пониманием, что мир изменяется и далеко не все старые ответы можно выдавать за непреходящие истины, верные во все времена. Мне представляется, что для любого церковного человека существует замкнутое пространство веры, которое распахнуто ввысь, в сакральное. Оно всякий раз восстанавливается в евхаристическом жертвенном единстве молящихся. Но при этом существует и пространство повседневной заботы, в которое человек попадает сразу, как только покидает стены храма. Следует признать: да, окружающий мир очень мало симпатичен, но что поделать, каждый из нас уже является его маленькой частью, хотим мы того или нет. Однако церковное сознание зачастую склонно воспринимать пространство повседневной заботы как своего рода пространство войны. А как в таком случае услышать зов, не говоря уж о том, чтобы откликнуться на него? Но мир ожидает в том числе и ответа, который может дать на его вопросы Церковь. Правда, лишь в том случае, если ответы будут даны после того, как эти вопросы возникли, то есть если никто не будет предлагать готовые ответы по формуле «Ничего нет нового под солнцем и луной». Лично я не знаю попыток преодолеть жесткий рубеж между пространствами веры и войны. Видимо, люди, приходящие сейчас в Церковь, попадают в эту ситуацию и она их детерминирует. Хотя если искать более глубокую причину такого положения дел, то речь может идти о том, что Церковь крайне неохотно занимается прозелитизмом, тем, чтобы прямо и открыто идти в мир и откликаться на его зов. Кто пришел в Церковь — прекрасно, он уже попал в сверхлогосное единство верующих, ему не нужны лишние слова, а кто остался во «тьме внешней», тот там и будет оставаться, если только высшая воля сама чудесным образом не приведет его в Церковь.

Т. Г.: Это совершенно верно, и это страшно, поскольку религиозные неврозы — самые опасные. Ничего не стоит перейти от марксистского невроза к православному, что и случается у нас повсеместно. Люди на

протяжении долгих лет жили идеологией, им навязали коллективные формы обитания при почти что полном отсутствии приватного бытия. Подобный макромир в «Анти-Эдипе» описывается как мир паранойи. Наверное, не так уж и плохо, если человек — немного невротик. Все мы слегка невротизированы. Плохо, когда у человека один невроз перекрывается другим, еще более сильным, то есть когда человек переходит из макромира одной паранойи в макромир другой. Мне представляется неоспоримым, что всякая защита заведомо хуже того, от чего она защищает. Удвоенная идеология ужасней, чем идеология одномерная, она труднее поддается пониманию. Советский человек, в одночасье превратившийся в верующего, но внутренне не изменившийся, не прошедший покаяния в его первичном смысле (как метанойю, умоперемену), кажется мне монстром. Поэтому марксист для меня сейчас здоровее, интереснее и проще, чем масса православных, которые дошли уже до полного невроза, раскрылись, выражаясь по-лакановски, в $A=A$. К слову, Жижек очень хорошо написал, чем фашизм отличается от большевизма, приведя такой пример: когда свое выступление на партийном съезде заканчивал большевистский функционер, он сам первый начинал аплодировать, весь зал аплодировал вместе с ним, и тем самым они как бы обращались к великому Другому. А когда выступал какой-нибудь нацистский партиец, то все аплодировали именно ему, замыкая круг в $A=A$. Поэтому фашизм есть чистая паранойя, а большевизм больше напоминает невроз. Современное православие в этом отношении похоже на фашизм с его замкнутым пространством, где все остальные — враги. В фашизме враг — это конкретный другой, например, евреи. В большевизме же враг распылен, никто точно не может сказать, кто он и где находится. Отсюда психологически легко понять, почему большевики сами себя оговаривали, а общество это принимало за чистую монету. Большинство православных, которых я встречаю, за редкими, но потрясающими исключениями, — это больные люди, постоянно нуждающиеся во враге.

А. С.: Казалось бы, в высшей степени хорошо, когда нашим собственным или коллективным телом движет идея, а не материальный интерес. Тем не менее, мы видим, что самые страшные исторические катаклизмы обусловлены торжеством духа над материей. Русское народничество или пролетарскую революцию по силе суммарного одухотворения и воодушевления можно сравнить разве что с крестовым походом детей. Здесь мы смутно начинаем предполагать (предположил уже Поппер), что печально и достойно высшего сожаления, когда идея напрямую начинает двигать нами, ибо почти всегда она ведет в тупик. В

этом смысле материальный интерес более правильный. Он тихо поощряет комфорт, и все человеческое продолжает быть. Получается странная вещь, которую я сформулировал для себя так: помните, существует вопрос, способен ли Господь создать такой камень, который сам не сможет поднять? Главное в этом вопросе — заведомо признаваемое человеческое несовершенство, прямое последствие изгнания из рая, не позволяющее непосредственно поднять камень мыслью. При этом ситуация не додумывается до конца: ведь если бы чистая воля, не встречая сопротивления материи, могла сдвинуть камень, то от человечества давно камня на камне бы не осталось. Победил бы либо крестовый поход, либо коммунизм. Но в мире есть благородное запаздывание, вынужденная уступка нашей несовершенной телесности, которую Франциск Ассизский называл «братом ослom». Необходимо в какой-то момент довериться «брату ослу», терпеливо выдерживающему духовные метания и сдвиги своего седока. Только пресловутое упрямство «брата осла» столетие за столетием предохраняет нас от самосожжения в духовных поисках. Почти все они в конечном счете оказались наваждением, а не просветлением. Как ни странно, но просветление, то, что называется «тихое делание» или «умное делание», исполнено несуетности, неспешности. И вот какой возникает вопрос: почему при подлинной одухотворенности русского народа, готовности мгновенно претворять идею в жизнь, радикализм неизменно шел ему во зло, а сверхдоверие «брату ослу», на котором основана протестантская этика, наоборот, шло во благо?

Т. Г.: Замечу, что протестантская этика никогда не шла вослед «брату ослу». В XVII веке протестанты даже запретили помещать осла и вола в рождественские ясли. Попытка освятить или просветлить телесность, скорее, была присуща католическому религиозному опыту, в котором отношения с телом время от времени приобретают очень напряженный характер. Достаточно вспомнить те же стигматы. Впрочем, в нашей традиции свои уклоны, свое манихейство. Когда-то я была первой после долгого перерыва, кто переиздал Добротолюбие. Еще в советскую эпоху мы пересылали книги из Европы, специально сделав маленький формат. И вот когда я сравнила русский перевод с переводами на немецкий и французский, то про сто ужаснулась его преднамеренной неточности. Я вынуждена была признать, что это дуалистичный, морализаторский перевод, в котором совсем неправильно переданы основные понятия. Например, «эрос» переведено как «вожделение». Представляете, как подобные интерпретации меняют смысл! Нужно заметить, что идеология непременно связана с паранойей. Шизофреник безопаснее, он не

продвигает свои идеи в массы. А параноик считает, что делает дело, важное для всех — для Бога, для человечества. Всякая великая идея — изменить человечество, сделать людей счастливыми или, напротив, поработить их — параноидальна, она помещается в макропространстве, тогда как шизофреник живет в микромире и решает только свои проблемы. Что касается материального интереса, то иногда мы видим, как через людей, которых считают «низкими», действуют могучие силы. Без слишком мирского Санчо Пансы не было бы Дон Кихота. Гегель называл это «иронией истории».

А. С.: Часто мы рассуждаем так: как жаль, что между моей максимальной волей или моим желанием и действительностью существует преграда в виде принципа реальности. Предположим, что я возжелал из всех сил сдвинуть камень, но все равно придется подойти и потихоньку его толкать, закатывать на гору, как Сизиф Нам кажется, что в этом состоит несовершенство мира. Но, скорее, именно в этом есть великое совершенство, заключающееся в дарованной нам безнаказанности проектов мышления, коим не располагает и сам Бог, ибо помысленное для Него есть сотворенное. Отсюда Кьеркегор приходит к абсолютно правильному выводу: любя нас, Бог любит повторение. Неважно, чего ты импульсивно желаешь из всех сил прямо сейчас, важно, чтобы ты желал этого завтра, послезавтра, через десять лет. Если ты десять лет желаешь одного и того же, Господь тебе это даст. Однако поступать так труднее всего. Можно прыгнуть в пропасть под воздействием импульса, хотя такое состояние не благословлено свыше. А умение десять лет желать одного и того же, прекрасно уловленное протестантской этикой, безусловно вознаграждено. Предохранительный мостик между идеей, между ощущением истины, данной тебе, казалось бы, непосредственно, и свершением — вовсе не препятствие, а, напротив, благословенное сохранение. Попробуй подвинуть камень сегодня на полсантиметра, завтра снова на полсантиметра, тогда что-нибудь получится. Только сопротивление материала отсеивает химеры, оставляя чеканные формы воплощенности. Нарцисс разучился иметь дело с этим материалом, операция преобразования подменена в его случае поверхностной рефлексией в зеркалах самообольщения.

Д. О.: Понятно, что принцип повторяемости связан с первичными свойствами материала. Невозможно создать глиняный горшок только потому, что мне в голову пришла идея его создать. От моего желания до реального горшка лежит путь выработки навыков, сотни неудавшихся горшков, привычка руки к работе с глиной, постепенное овладение формой и т.д. И так происходит всякий раз, когда мы обращаемся к реальности.

Однако что делать, когда реальность не принимают за таковую? Разумеется, голову о нее ты все равно разобьешь, хотя вряд ли сможешь осознать, в чем тут дело. Мне приходит на ум такое специфически русское явление, как космизм, который очень тесно связан с пафосом революции и эстетикой футуризма. Один из космистов, Валерьян Муравьев, говорил, что бытие — это иллюзия, если к нему не прилагается вопрос «что делать?» через «как делать?». Найдутся ли в истории мысли еще примеры, в которых удавалось бы отменить принцип реального с такой же легчайшей непосредственностью? Вряд ли. Но тем ужасней, что именно подобная идея напрямую осуществилась в российской истории. Казалось бы, мы встречаем в ней две основные интенции мастера — понимание того, что должно быть сделано, плюс знание того, как оно может быть сделано, но у нас тут же появляется странная догадка, что никто изначально не собирается работать с материалом, что речь идет о некоем мастере иллюзий, который намерен претворять свои иллюзии в жизнь, круша и уничтожая все на своем пути. В такие моменты, которые выступают катализатором самых страшных исторических катастроф, предохранительные мостики между идеей и реальностью рушатся в бездну, а материал теряет большую часть своей сопротивляемости. И люди, вместо того чтобы делать глиняные горшки, начинают грезить о полном переустройстве мира. История наглядно нам продемонстрировала, что это самый страшный, губительный и неодолимый искус из всех, что когда-либо овладевали человечеством.

А. С.: Следует добавить пару слов о благодати запаздывания и о любви Бога к повторению. Что в этом смысле важно? Вероятно, существуют вещи, которые Бог не запоминает Он не может запоминать «сплошное и безжалостное и т. д.», как говорил Валери. Бывает паразитарное, навязчивое повторение. Но есть и благое повторение. Лао Цзы как-то сказал: человек, стоящий на цыпочках, долго не простоит, и все-таки человек стоит долго в трудной для себя позе. Он трансцендирован, он немножко выше себя самого. И он настаивает на этом. «Да будет так», — говорит он себе. Если он говорит так сегодня, это ничего не значит, но если он говорит так и через десять лет (в чем кроется суть аскезы), то это уже кое-что значит. Его делание превращается в предмет спора богов, независимо от условий пари, идет ли речь о даровании благодати или о персональной молнии. В любом случае, именно здесь возникает ситуация богоизбранности. У меня странное ощущение, что Россия, всегда способная на разовый импульс — ухнем, дубинушка, ухнем, но это мы сегодня ухнем, а завтра пропьем, — все время ставит под вопрос аскезу как

великую силу повторения.

Т. Г.: Тем не менее, аскеза нам свойственна. Путешествуя по русским монастырям, я вижу совершенно простых аскетов, любящих свое дело. Отцы церкви говорят, что аскеза без радости — не аскеза. У католиков в чести стигматы, мучения, боль. А у нас радость превалирует над страданием. Сейчас более пятисот монастырей по России, в них живут избранные люди. Их избранность сродни их верности. Я на себе тоже ощущаю благословение быть верной. Для меня это очень важные слова: повторение, верность. По-гречески и по-русски вера и верность — однокоренные слова. Я думаю, верность у нас есть, и я не знаю, как бы мы могли без нее жить.

Беседа 2 Презумпция другого

Т. Г.: Мы собрались, чтобы поговорить о Другом. Эта тема на протяжении нескольких десятков лет является центральной как в современной философии, так и в социологии, психоанализе, этнографии и т.д. Тем не менее, другой продолжает тревожить, оставаясь загадкой, сокровенным существом, скрывающимся от понимания. Могу сказать два слова о значительности другого. В христианской традиции другой — это необходимая ступенька на пути к Богу. Мы помним, что в Евангелии заповеди любви к Богу и к ближнему глубочайшим образом связаны. А ближний — это и есть другой, во всяком случае, в его человеческом измерении, точно так же как Бог — это трансцендентный Другой. Отношение к ним в конечном счете обладает одной и той же природой. В наше время в парадигме другого представлены различные персонажи. На разных этапах свойством другого наделялся то пролетариат (марксистское другое), то женщины (эмансипация), то негры (антирасизм), то животные. Внимание к последним сейчас особенно распространено. Животное предстает в качестве молчаливого и таинственного другого. Еще романтики открыли животное как абсолютно другое. Прекрасный и дикий мир живой природы стал восприниматься как противовес деградирующему человечеству и, в то же время, как та область сущего, которую необходимо оградить от посягательства человека (экология). Если раньше контуры другого проступали изнутри самого человеческого сообщества, исходя из расовых, национальных, классовых или социальных различий, когда как другие расценивались негры, евреи, буржуазия, нищие, проститутки и т. д., то теперь мы видим, что с бешеным нарастанием процессов глобализации фигура другого вытеснена за границы человеческого как такового. Фигуру другого, этого извечного страдающего козла отпущения, представляют собой в наше время именно животные. Рильке писал, что животное открыто всему целому бытия, в отличие от человека, который чаще всего блокирован в своей открытости бытию и не способен освоить это целое. Мне хотелось бы, чтобы каждый из нас сказал, что он думает о другом. Век нарциссизма целиком утопил другого. На его месте — пустая дыра, некое зияние, которое отбрасывает человека к его собственному одиночеству и превращает зачастую в невротика. Если когда-то и была возможна любовь как реальная встреча, в которой человек прикасался к манящей тайне, запредельности, невероятной трансценденции, то теперь любовь — это

прежде всего психотерапия. Когда утвердился вопрос о другом, то это означало, что с чудовищным усилием старались выявить эту трансценденцию, эту невероятную тайну из энтропии нарциссизма.

А. С.: Почему вообще нужна категория другого? Кто только о нем не говорит, это ярлык, который заменил сущность и явление, означаемое и означающее, но не только в этом дело. Станем ли мы говорить о другом, или о трансценденции, речь практически будет идти все о том же — о некоей пропасти или прерыве нашего имманентного бытия-в-мире. Гегель, не знавший другого, совершенно точно обозначил состояние умопостигаемости мира как бы ни были нам чужды разбегающиеся галактики, закон их разбегания соприроден нашему разуму. В них нет ничего по-настоящему другого. Что нам все эти объекты, к примеру, объект под названием «чашка кофе» или «обеденный стол»? Конечно, они для нас совсем не другие, это функции наших желаний. Например, мы хотим прийти в себя после того, как проснулись, и краешком сознания фиксируем чашку кофе. Никакой особой противостоящей предметности, никакой пропасти. Все прочие «объекты» таковы же. Они для нас ничем не отличаются от знаков, легко встроены в имманентный ряд нашего бытия в мире. Радикально другой тут отсутствует, он лишь задан в бесконечном поиске желаний. Известный лейтмотив из песенки «Чтобы найти кого-то» имеет в виду найти другого, который не был бы объектом, вещью среди вещей. А где его найти? Ведь на самом деле и среди двуногих и не покрытых перьями созданий тоже не слишком много других. Все они — агенты, носители функций, пресловутые продавцы, покупатели, клиенты, тела, которые едут в троллейбусах, стоят на остановках. Они не другие, а функции нашего неудобства. Так же как наперсток, не заслуживающий имени существительного, значащий просто: «Не уколись!» Подобные вещи нас окружают в великом множестве, однако мы не фиксируем на них внимание. Существуют состояния мира, и существуют состояния сознания. Мы все проецируем через состояния мира, предполагая, что можем легко подобрать к ним ключик. Но где состояния сознания, замыслы, куда мы не способны проникнуть? Поиск именно таких точек, пространств и провалов, где действительно существует радикально другой, которого мы не понимаем, но хотим, чтобы именно он нас возлюбил, устроил или уничтожил, как бы мы ни обозначили эту ситуацию — и есть трансценденция по преимуществу. Потому что трансцендирование — не переход к изучению закона разбегания галактик, а попытка как-то занять собой другого, или стать основанием его бытия, или просто в этом случайном тактильном прикосновении почувствовать, что вот он, другой.

Получается, что между Я и Ты — пропасть гораздо большего размера, чем между трансцендентальным субъектом и всем миром его восприятия, который может быть сплошь однородным и чисто знаковым. Как говорил Беркли, могущество Господа столь велико, что Ему ничего не стоит показывать нам картинки в их телесности. Здесь все равно не будет другого. Как мне кажется, проблема состоит в том, чтобы найти не «свое иное», а то, ради чего человек нужен Богу, и найти среди людей. Когда, как сказала Татьяна, другими становятся животные, то происходит просто игра на понижение, ползучая инфляция того, что мы в какой-то момент утратили. Все функционально, сделано, репрезентировано. Репрезентация затмевает реальное столкновение локтями. Когда такого рода другой становится проблемой и даже отношение Я — Ты профанируется в группах коллективной психотерапии, тогда мы совершенно ясно понимаем: все, что осталось от другого, — это ужас и жажда признанности. Потому что без признанности человек не перейдет через мостик над самой большой пропастью в мире и, стало быть, не состоится. Ему не хватит мерности, чтобы быть, если нет у него другого. Из этой мысли исходил Левинас, и это мне кажется в данном аспекте бесспорным.

Д. О.: Для меня проблема другого связана с тем, что мы не учитываем и в принципе не можем учесть. Это некая возможность, о которой мы подозреваем, но которую не можем использовать, потому что она всякий раз упускается нами из виду. Александр сейчас сказал об объектах, которые повернуты к нам своими функциональными сторонами, они собраны в единый имманентный дискурс и в этом смысле сопротивляются всякому срыву восприятия. Но видите ли, раз уж мы прилагаем максимум усилий к тому, чтобы «дом бытия» был, как сказочная избушка на курьих ножках, всегда повернут к нам своим фасадом, к нам передом, а к лесу задом, то нельзя не обратить внимание на риск оказаться и вовсе глухими к голосу вещей. Когда мы заставляем вещи петь под свою дудку, то мы — как тот Иванушка-дурачок перед избушкой: первый кантианец, совершивший «коперникианский переворот» и призвавший мир приладиться к мерности человека. А тогда нам нет никакого спасенья, потому что другой здесь не просто невозможен, даже напротив, через какое-то радикальное прерывание он возможен, подобно вещи-в-себе, но невозможно никак к нему отнестись, потому что в этом случае нейтрализован субстрат друговости, если можно так сказать. Другой не исчез, не потерялся, это мы нечто утратили, некий критерий отличия, благодаря которому могли выделять себя из окружающего мира, где все — подручная карта значений и ничего кроме. В связи с этим мне кажутся очень интересными причины

того краха, который во встрече с другим испытала феноменология. Мы ведь понимаем, что девиз «Назад к самим вещам!» означал прежде всего «Назад к голосу вещей!» Вроде бы нет ничего более существенного. Если следовать голосу вещей, то выстроенный нами имманентный дискурс будет перераспределен, станет выражать не структуру «я», а структуру мира. Тем самым возобновится утраченный субстрат друговости. Однако этого не произошло. Быть может, позже я попытаюсь осмыслить, почему.

А пока хотел бы высказать еще одну мысль, касающуюся другого уже в размерности человека, а не мира в целом. К чему еще другой, почему определенные шаги самопонимания непременно требуют другого? Видимо, дело обстоит так, что я безошибочно угадываю другого в его обращенности ко мне как раз в тот момент, когда убеждаюсь в существовании собственного тела. Это понятная для феноменолога мысль: мое тело существует для другого, а не для меня. Феноменология тела всегда оборачивается онтологией другого. Потому что другой есть тот, кто впервые меня увидел, приписав мне телесный образ, от которого я вряд ли смогу легко отделаться. Ужасающую принудительность взгляда со стороны прекрасно описал Сартр. Я полагаю, что такая первоначальная пойманность человеческого присутствия взглядом другого (прежде всего, конечно, взглядом Другого) настолько ужасна, что ее не способны ослабить даже вторичные модусы рефлексии, когда я бы мог утверждать, что другой видит во мне уже реакцию на себя, а также реакцию на его реакцию, и так далее до бесконечности. Ужасность другого состоит в том, что именно он сообщает мне о моей конечности, о том, что я умру. Привычным нам предложением «Да взгляни на себя со стороны!» он дает возможность хотя бы отчасти увидеть себя с той стороны. Правда, одновременно он учреждает в жизни некий смысл. Согласимся, что только благодаря другому жизнь впервые становится осмысленной. Поэтому другой присутствует в тех ключевых точках, в которых я достигаю самопонимания насчет жизни и смерти. Я ничего не способен понимать в жизни, даже не способен понять, что умру, если нет другого. В этом плане другой предстает пределом присутствия человека в мире. Вопрос не в том, каким образом возможен опыт другого, каковы мои отношения с другим, трансцендентен он или имманентен. Вопрос касается только того, что другого следует пережить как трансцендентальную предпосылку. Иначе говоря, он не возникает благодаря жестам или взгляду, поскольку еще раньше предпослан самой способности производить жесты и видеть. К чему еще другой? Исключительно к возможности самопонимания, так бы я сказал. Здесь мне представляется уместным вспомнить мысли Бахтина,

которые важны, как я полагаю, даже не столько тем, что проблема другого занимает в них исключительное место, сколько последней однозначностью, присутствующей у Бахтина на этот счет. Можно упомянуть утверждение, что все существенное и ценное находится вне меня, в то время как я есмь лишь «негативная инстанция» и «вместилище зла». Более того, Бахтин настаивает на том, что «я» не обладает внутренней суверенной территорией, а если способно ее обрести, то только в любви Другого. Меня всегда захватывали подобные формулировки, потому что они представляют собой достаточно резкий вызов традиционному пониманию субъекта от Декарта и вплоть до Сартра. По Бахтину выходит, что существование «я» не столько аподиктическим образом вытекает из его мышления, сколько в своей обособленности и изолированности от другого является основанием мысли, предстающей в форме злокозненного умысла. Ад — это не другие, как мы уже привыкли полагать, а именно «я». Но даже если мы разделяем мысль о том, что «я» ущербно, что ему всегда чего-то сущностно недостает, что оно является функцией бытийной неадекватности, то мы хотя бы склонны приписывать этому «я» ту или иную территориальность. Как справедливо отметила Татьяна, именно другому как извечному козлу отпущения, изгнаннику, нигде не находится места. Однако и здесь Бахтин остается непреклонным, утверждая, что это «я», в отличие от другого, не обладает суверенной территорией. Подобный радикализм демонстрирует одно из наиболее уязвимых мест в концепции Бахтина, состоящее в том, что если продумать эти траектории мысли до конца, тогда неизбежно придется констатировать отсутствие свободы в отношениях с другим. «Я» всякий раз принуждается к этим отношениям, ибо только другой наделяется известной онтологией, только из его избыточной полноты может пролиться на «я» любовь, суверенность, благо, бытие. Раз «я» заведомо не обладает онтологическим алиби, то есть неспособно, пройдя путь к подлинному-в-себе, обнаружить там суверенность, истину или бытие, значит оно должно выбрать другого, но его выбор будет подчеркивать, что никакого выбора у него на самом-то деле нет. А есть стремление вырваться из невнятицы и стертости обыденного существования к четким и фундаментальным оппозициям, вроде тех же различий добра и зла, бытия и ничто, жизни и смерти. Последнее замечание, скорее, наводит на понимание другого Левинасом, который говорит практически то же самое, что и Бахтин, но при этом исходит не столько из нехватки, обнаруживаемой в «я», сколько из избытка, имеющегося в другом. Левинас говорит, что мне всегда есть дело до другого, даже поневоле. Но неволе-то меня вовсе не другой — это моя собственная неволя, без которой я не могу быть. Мы ее обычно называем

по-иному свободой. Лик другого для Левинаса — это результат работы онтологического резца, т. е. некое различающее различие, в отличие от следов уже некогда произведенного различия, которое мы встречаем в анонимной среде *das Man*. Повторю, другой — это сила различения бытия и ничто, любви и презрения, жизни и смерти.

Т. Г.: Мне очень понравилась мысль о жизни и смерти. Левинас пишет, что существует абсолютная асимметрия в этических отношениях. Я должен любить и уважать другого, но не имею права от него требовать того же. Как мы знаем, Левинас отошел от онтологии Хайдеггера, потому что хайдеггеровское бытие не обладает асимметрией, оно отлучает нас друг от друга. А для Левинаса вопрос о другом был наиболее существенным. В понимании Хайдеггера мы существуем как монады, почти не соотнесенные друг с другом. Если мы открыты, то, скорее, не навстречу друг другу, а навстречу Ничто. Я хотела бы продолжить мысль, высказанную Даниэлем, о жизни и смерти. Когда Хайдеггер пишет о бытии-к-смерти, он понимает его крайне активно, как последнюю возможность, которая дает мне еще массу других возможностей и проектов. Только я подумаю, что умру, сразу становлюсь активным, отодвигаю самую последнюю черту, чтобы успеть еще что-то сделать. У Левинаса, да и в православии, говорится прямо противоположное, а именно — смерть делает человека абсолютно пассивным. Сознание собственной смертности должно вселять смирение, потому что здесь от тебя ничего не зависит. Не в твоей власти действовать там, где действует Бог. Поэтому самоубийство оказывается невозможным. Ты не можешь активно выбрать смерть и не можешь ее понять. Что бы человек ни делал как самоубийца, он все делает неправильно. Непроницаемая тайна смерти и страдание другого — вот две главные вещи, над которыми нам стоит задуматься, когда мы говорим о другом. Положим, я страдаю, — это нормально, ничего в этом нет выдающегося. Но когда страдает другой, то я не имею права оставаться равнодушным. Когда другой страдает, я являюсь полностью ответственным, иначе и быть не может. Даже русское слово «ответственность» отсылает к основе «ответ», демонстрируя, что я даю ответ другому. Выше всего моего бытия — ответ на страдание другого. Его страдание абсолютно. Рикер хорошо пишет в одной из книг, что страдание другого передается только в модусе самого этого страдания, у него нет символического уровня. Поэтому я не могу адекватно описать страдание другого художественными средствами, оно передается исключительно как чистый акт. Жизнь и смерть вообще не бывают символическими. Лакан, к примеру, замечает, что любовь есть разрушение всего символического порядка. То же самое здесь: перед

страданием другого утрачивается всякий символический порядок. Я смело могу сказать, что страдание другого дает нам знание о реальности, в то время как символическое мешает ее видеть. Мы делаемся реальными людьми, когда сострадаем другому. Об этом прекрасно знал Достоевский. Выходит, что мы открываем реальное, когда откликаемся на страдание другого. В этом смысле любовь можно назвать творчеством реальности.

А. С.: Я хотел бы включиться в разговор на тему страдания, куда вводится другой, но, как мне кажется, не совсем продуманно. Существует странная вещь, на которую впервые обратил внимание Кант. Он сказал в одном из ранних текстов, что передача боли должна быть опосредована плетью. Как бы мы ни пытались делать вид, что сострадаем другому, сколько бы ни говорили о сострадании, ясно, что это совсем не такое же чувство, которое присуще лично мне как корчащемуся от боли. Это не то, что болью отзывается в моей телесности, не то, на чем для меня сошелся клином белый свет. Здесь возникает вопрос, почему чудовищные страдания и гибель десятков и сотен тысяч людей не являются возможным предметом искусства и, вообще, предметом сообщения, в котором осталось бы хоть что-нибудь равной им интенсивности? Выход на другого через искусство проблематичен. Ощущение запаха миндального пирожного гораздо для нас важнее, проникает гораздо глубже, нежели страдания в печах Освенцима. Так устроено искусство. Оно передает нюансы и полутона утреннего солнца или мельчайшие оттенки отдельного человеческого переживания, но если мы приумножаем действительность и ведем счет на тысячи, десятки, сотни тысяч человеческих тел, ничего ровным счетом не меняется в пространстве символического. Мы регистрируем факт и идем дальше. Тем самым мы можем сострадать другому, не приумножая страданий. Вспомним знаменитый вопрос Августина: почему мы избегаем страданий, но радуемся, когда их изображает актер, особенно если он изображает их достоверно? Потому что в его игре нет приумножения страданий, но обозначается отпущенная нам область, где мы благополучно реализуем то, чего не можем реализовать в отношении к самим себе. У своего тела я должен вымаливать прощение, должен подчиняться, прислушиваться к его позывным. А тело другого могу спокойно благословить таким, какое оно есть. Отыгрывание своего страдания на территории другого является благосклонным исходом, хотя я и сотой доли его страданий на себя не принимаю. Но та жалкая доля, которую я все-таки могу отыграть, — это мое приобретение, выдаваемое за христианскую добродетель, при том что я на самом деле являюсь только зрителем какого-то великого театра. Такой выход к Другому — образец отсутствия точности самоотчета, выдавание

потребности собственных инстанций за спасительную функцию по отношению к нему. Я обретаю другого? Ничего подобного. Я спасаю, разве что, самого себя. Ну хорошо, вот я утешил другого, сказал ему: «Успокойся, сын мой», и слава Богу, он, кажется, наконец уходит, а я смогу выпить чашечку кофе. Но почему он до сих пор не ушел? Все настоящее и хорошее я ему уже сказал, а он до сих пор сидит. И вдобавок пахнет потом. Это вообще никуда не годится. Тут мы видим, что стена другого непреодолима без длительной осады и без риска утратить свою защищенность от мира. В подавляющем же большинстве случаев другой нужен для того, чтобы подтвердить мне: я есть. В тот момент, когда я его утешаю и говорю: «Вот два моих гроша, возьми один из них», я подтверждаю себе свое существование. А в душе думаю, какой я замечательный и благородный. Не стоит преувеличивать тяжесть ноши, которую мы взваливаем на себя. Может быть, это не тяжесть, а всего лишь поглаживание.

Отмечу еще один момент. Это верно, что другой обнаруживает бесконечный провал феноменологического проекта. Когда Бердяев говорил, что последняя философия должна быть обязательно имманентной, а любая трансцендентная философия — лишь предпоследней, то он отказывался признавать провал всех философских проектов от Гегеля до Гуссерля. Философия же никогда не откажется от феноменологии, от искусства ближайших данностей. С помощью техники отслеживания этих ближайших данностей мы можем сколько угодно говорить о структура восприятия, структурах априорного знания, однако рано или поздно обнаружится пропасть. Эта пропасть связана с другим сознанием. Мы все высказали, и вдруг слышим: «Ты говоришь, и слова твои как кимвал бряцающий и водопад шумящий». А ведь изнутри аргументы казались неотразимыми, слова — исполненными участия и силы. С какой настойчивостью я ни претендовал на роль абсолютного дух или трансцендентального субъекта, но без странного персонажа, который скажет «Ты говоришь!», все мои прекрасные имманентные построения ничего не стоят. Поэтому последняя философия должна быть трансцендентной, она замрет у края пропасти, над которой нет никакого мостика. Тот же Гуссерль вводит *Lebenswelt* явочным порядком. Каким бы он ни был сторонником постепенного отслеживания ближайших данностей, все равно в конечном счете он заявляет: «А вот есть еще жизненный мир, мир других». Хайдеггер поступает честнее — он сразу вводит неустранимые экзистенциалы, которые никаким имманентным дискурсом друг из друга не выводимы. Другой оказывается в этом случае пресловутой вещью-в-себе, которую мы не знаем и не можем знать, но сам

факт ее минус-присутствия, выражаясь по-структуралистски, совершенно необходим. Без смутного ощущения тихого ужаса все наши речи будут бессмысленны — без этого странного, непонятного, зачастую враждебного существа, которому мы пытаемся сострадать, любить его, но никогда не преодолеваем разорвавшую нас пропасть. Тем не менее, страдание учреждает дистанцию по отношению к собственному «я», по крайней мере если речь идет о страдании, эквивалентом которого является физическая боль. Здесь техника элементарной интроспекции позволяет провести даже количественный водораздел: вот человек прищемил палец дверью, он дует на палец, баюкает его, жалеет. Но нестерпимая зубная боль уже вызывает ощущение чужеродности больного органа, как и вообще всякая длительная, неотпускающая боль. Однако едва ли этот болевой акт самоотчуждения способен прояснить отношение к другому.

Д. О : Я попробую вернуться к феноменологии другого, поскольку сейчас мне это кажется уместным. Очевидно, что по жизни нас окружает множество других. Большинство из них совершенно не выделяются нами из плотной слипшейся массы, лишены обращенного к нам лица и устремленных к нам глаз. В этом смысле все они — то самое хайдеггеровское *das Man*, удельная масса человеческого рода, до которой нам нет никакого дела. Однако среди них, бесспорно, есть и такие, кто нам интересен и чей взгляд мы время от времени ловим на себе, не пропуская его мимо. Если первые — это чаще всего функции нашего неудобства, как заметил Александр, они плохо дифференцируются даже по полу, представляя собой некий средний род, некую безликость, что прекрасно показано в немецком слове, то вторые суть те, кто нам интересен и кем мы хотя бы отчасти захвачены. Казалось бы, если и дальше продолжить выделение лица из обезличенного среднего рода и в какой-то момент гипостазировать его как лик, то здесь другой нам и откроется, причем не где-то на той стороне, как вещь-в-себе, а прямо напротив нас, как близкий нам, как собеседник. Приблизительно так, как мы сейчас сидим за этим столом друг напротив (но не против) друга и являемся собеседниками. Я рискну утверждать, что именно так и есть, но возникает вопрос, почему это трудно помыслить и где на этом пути поскользнулся феноменологический проект интерсубъективности? Полагаю, имеется такое место. Я бы обозначил его фразой Сартра из «Бытия и ничто», хотя то же самое говорил Гуссерль: для нас дело идет о том, чтобы придать своему бытию возможность вобрать в себя точку зрения другого. Спрашивается: а зачем нужно вбирать в себя точку зрения другого? И кто явится нашему взору, если нам это удастся? Видимо, призрачное обезоруженное существо,

признавая которое мы ничем не рискуем. Сартр предлагает установить что-то вроде капкана на другого. Когда другой в него попадает, он лишается своего опасного жала. Мы немного по-разному с Александром смотрим на проблему другого. Я думаю, весь ужас в том, что пропасть с другим удастся преодолеть нехитрым, в общем-то, жестом, вселяющим в нас иллюзию, будто другой — во всем такой же, как я, хотя это не так. Но почему мы охотно пользуемся подобным капканом, чем мы рискуем, если заранее не обезоружим другого перед встречей с ним? Быть может, мы страшимся гибели грез, в коих покоится наша наивная убежденность в самих себе и в собственных силах.

Да, другой представляет собой какую-то угрозу. Поэтому нейтрализация другого — это чистый инстинкт, а не проблема рефлексии. Нападай, пока не напали на тебя. Очень трудно отказаться от подобной манеры действовать, или хотя бы отрефлексировать ее. Во всяком случае, феноменология этого сделать не сумела, оказавшись несостоятельной даже в сравнении с психоанализом. Зато в постановке проблемы другого тем же Бахтиным, Бубером или Левинасом было нечто в высшей степени благородное. Это уже не инстинкт, пусть и прикрытый рафинированной философией. Ведь очень логично, что Хайдеггер оказался глух ко всем ужасам нацизма, к страданиям миллионов людей. Спасибо феноменологии, которой Хайдеггер оказался самым последовательным сторонником, по крайней мере в этом смысле. От другого исходит смутная угроза, которую можно расшифровать как первичное желание меня убить. Я помню не только о первичном желании другого, но и о моем желании, направленном на него. Это желание коренится в опыте конечности, в знании того, что человек смертен. Следует вспомнить фрейдовское понятие смещения, *Verschiebung*. В природе человека заложены влечения к смерти, *Todestriebe*, но я ведь не умираю в сей же час, я знаю, что моя смерть до поры до времени отложена. Поэтому энергетический запас, заложенный в инстинкте смерти, безостановочно смещается вовне, экстравертируется, превращаясь в распыленный по рыхлому телу социума заряд человеческой деструктивности. Мы начинаем догадываться, что другой не просто нейтрально сообщает мне о моей смерти, он хочет моей смерти, добивается ее всеми силами. Я пытаюсь представить своего рода психоанализ заповеди «не убий». Понятно, что она обращена не к каким-то преступникам или варварам. Она обращена к каждому. Каждый потенциально является убийцей. Не потому, что плох по природе или имел дурное воспитание, а потому, что смертен. Культура предоставляет тысячи способов сублимировать или вытеснить инстинкт смерти, развернутый вовне, но все

они не являются окончательными возможностями избавиться от ужаса перед подлинно другим. Они лишь приглушают этот ужас и вырабатывают механизмы, как другого избежать. И все же другой совершенно необходим, сколь бы рискованной ни казалась встреча с ним. Я целиком согласен с Александром, что в противном случае у нас просто не достанет мерности, чтобы быть. Приблизительно о том же говорил и Бахтин, утверждая, что человек — это негативная инстанция и вместилище зла. Согласитесь, что если, как полагал Сартр, «я» ограничится принятием точки зрения другого, то это станет приумножением зла и бесконечным разбуханием негативной инстанции. Какая разница, идет ли речь о моем «я» или о «я» другого? В этом поле мы встречаем друг друга только как враг врага, а принятие точки зрения другого — лишь тактическая уловка. Это будет ситуацией, когда либо я смотрю на себя со стороны, либо другой постоянно ощущает на себе мой взгляд. И первое, и второе в равной степени неприятно. Однако в глубине души мы, наверное, чувствуем, что вряд ли можно поставить другого под контроль подобными мерами. Пропасть в самом деле всегда остается, и преодолеть ее со стороны «я» невозможно, хотя не исключено, что ее можно преодолеть со стороны другого. По крайней мере, именно так полагал Бахтин, и мне кажется, что это не лишено глубокого смысла. Ибо само «я» есть отклик на зов другого, который оно чаще всего склонно не замечать, затыкая уши и закрывая глаза, но, в конечном счете, ему ничего не остается, кроме как признать, что это оно предстоит Богу, мирозданию, другому, а не наоборот. Не ему принадлежит право первого слова, и в этом, возможно, все дело. Соблазн избегнуть другого очень сильный, но тогда не найдется критерия не только для подлинности человеческого присутствия, но и для всего мира вещей. Феноменологический проект провалился в том, что касается интересубъективности, но в лице Хайдеггера все же отыскал потаенную тропинку к бытию, которому соразмерно человеческое присутствие, если только оно способно «das Geläut der Stille hören», «слышать перезвон тишины». Или, как говорят даосы, слышать «свирель земли». Другой приходит, когда мир утрачивает основание в субъекте, окружившем себя непроницаемой стеной.

Т. Г.: Хочу возразить насчет того, что нам безразличны страдания другого, или что они абсолютно непередаваемы. Я совсем так не думаю. Хотя бы потому, что как человек православный верю, что Христос пострадал и умер за всех нас. Кроме того, была масса случаев, когда в ГУЛАГе и в иных сталинских лагерях люди смиренно расставались со своей жизнью, чтобы только другой остался жив. Например, нередко отдавали последний кусок хлеба. Вряд ли у нас достаточно оснований

утверждать, что мы все пребываем только как актеры и зрители какого-то театра. Это не так, или не всегда так. Да и встреча с другим — далеко не всегда непримиримое столкновение, поддерживаемое желанием смерти другого. Эрос и танатос у Фрейда не смешиваются, это не один и тот же порядок влечений. Эрос может оказаться встречей с другим в самом настоящем и потрясающем плане, когда исчезает вся возможная агрессия, все, что разъединяет и разобщает нас. Яннарас уподоблял эротическое соединение мужчины и женщины земному повторению Святой Троицы, утверждающему божественность жизни. Здесь нет желания смерти другого. А если есть, то единая природа по-настоящему любящих друг друга людей настолько мощна, Бог дает ей столько силы и благодати, что оно безвозвратно исчезает. В Библии удивительно хорошо сказано о таком единстве: «Да будут они одна плоть». Правда, мы помним и другие слова: «Сильна как смерть любовь». Однако нельзя так прямо заявлять, что я желаю смерти другого. Вы, ребята, не правы. Человек способен пожертвовать за другого свою жизнь, может любить его без всякой деструкции и вынесения за скобки, которое в самом деле превращает другого в актера, тебя — в зрителя, а жизнь — в нелепую театральную пьесу. Это возможно, ибо нам что-то даруется с небес. Русская философия сильно увлечена Гегелем, который фактически уничтожил другое через переход вещи-в-себе в вещь-для-себя. Современное мышление основано на иерархии, а не на горизонтальной диалектике, где все во все переходит Бодрийяр правильно сказал, что порнография как отсутствие тайны и прозрачность мира стала законом нашего времени Ницше замечал, что диалектика — оружие слабых. На первый план снова выплывает иерархия. Раб и господин не должны меняться местами Если же они меняются местами, исчезает пафос дистанции Необходимо отыскать свою нишу в высокой иерархии, понять, кто ты такой на самом деле. «В твоём ничто хочу найти я все», — говорит Мефистофель Фаусту. Весь XIX философский век был движим этим стремлением Хайдеггер точно подметил, что у Гегеля между ничто и бытием нет становления. Одно перескакивает в другое, отменяя риск мысли и обедняя наше понимание мира. Уже у греков было становление, органика, философия жизни, а у Гегеля это исчезло. Хотя плоское перескакивание одной противоположности в другую встречается еще у Оригена, полагавшего, что для того, чтобы достигнуть Бога, необходимо пройти через негативный опыт. Иная позиция, связанная с именами Григория Нисского и Максима Исповедника, состоит в способности расти из силы в силу Не обязательно прыгать из антитезиса в тезис, чтобы обрести конечное совершенство.

Существуют другая логика и другой путь, которые сейчас как никогда важны для философии.

Беседа 3 О постмодерне

Д. О.: Мы собрались сегодня, чтобы поговорить на тему, касающуюся постмодерна как интеллектуальной и культурной практики. Это необозримая тема, однако я полагаю, что каждый из нас сможет исполнить ее через наиболее близкий ему мотив. Мне вспоминается один случай, который я хотел бы для начала рассказать. На какой-то конференции я случайно повстречал философа, собиравшегося делать доклад на тему «Почему я не постмодернист». Я живо поинтересовался: «Простите, вы, конечно, постмодернист, раз озаглавили так свое выступление?» Кажется, он слегка обиделся. А я имел в виду простую вещь публично заявлять, что ты не постмодернист, — это жест, прекрасно характеризующий всю постмодернистскую ситуацию. Понятно, скажем, что феноменолог охотно признается в том, что он феноменолог. Экзистенциалист сразу согласится, что он экзистенциалист. Более или менее четкие границы дисциплинарного поля здесь никуда не деваются. А кто такой постмодернист? Конкретно — неизвестно кто, а в общем — да кто угодно. Любой, кто не подошел под готовое описание или выпал из него, любой, кто чрезмерно следует моде или безнадежно от нее отстает, любой, кто не нашел места в существующих классификациях или не захотел его искать. Под маркой постмодерна мы имеем дело с гигантской свалкой образов, концептов, перцептов и т.п. Как на всякой свалке, здесь встречаются полезные и дорогие вещицы, но большая их часть — лишь остатки былого великолепия, осколки или фрагменты, не соединяемые ни в какое целое. Персонаж, обитающий на этой свалке, редко отдает себе отчет в том, кто он такой. Но он заведомо не попадает в «приличные» рубрики, не является, скажем, ни феноменологом, ни экзистенциалистом. В каком то смысле он остается внешним, ускользающим персонажем, свободно владеющим различными дискурсивными практиками для того, чтобы не идентифицировать себя ни с одной из них.

Я бы предложил следующую экспозицию постмодерна это не метод и не взгляд на философию, и уж тем более не новое ее лицо, это дискурсивная машина, имплицитно встроенная в стратегический план по растождествлению мысли и бытия. Хотя я не думаю, что подобный план нам многое сулит, но по крайней мере он может поспособствовать тому, чтобы мыслящий субъект отринул ряд поз и масок, которые за века приросли к нему и теперь выглядят нелепо, поскольку намертво сковывают

его жесты и мимику. Я имею в виду позы мудрости, истины, знания, власти, моральности и т.д. Давайте попробуем выявить то, что скрывается за ними, давайте постараемся обнаружить негативы, с которых произведена распечатка той или иной эпистемы в формате исторического времени. А как обнаружить эти негативы, если не уделять привилегированное внимание рубцам и порезам, подчас едва заметным на окаменевшем теле дискурса? Или если не рассматривать каждый негатив как сбой в цепи, лауну, пробел, прерывающий линии тождества, подобно паутине опутывающие гетерогенные объекты бытийного поэзиса. Все это попадает в постмодернистский тип философствования, а один из разрывов затрагивает и сам постмодерн, в силу чего можно сказать, что перед нами не такая же историко-философская идентификация, как все прочие.

А. С.: Поскольку завязка была достаточно плодотворной есть смысл развить ее дальше. Говоря о постмодерне, сразу хотелось бы ввести понятие автореференции, порождающей такую странную ситуацию, когда возникает зеркальное удвоение дискурса. Например, вполне возможно писать стихи о том, как пишутся стихи существует и даже процветает поэзия о поэзии. Понятно, что в определенных обстоятельствах это становится весьма популярным делом. Существуют фильмы о том, как снимаются фильмы. Есть и философия, рассказывающая о том, как следует философствовать. Я бы заметил, что какая-то доля автореференции присутствует всегда, но постмодерн мне представляется грандиозной автореференцией по преимуществу, сплошными перформативами и иллокутивами, означающими именно паразитарную автореференцию, при которой большинство авторитетов говорят о том, что такое постмодернизм (хотя многие из них действительно не считают себя представителями постмодерна), а все тексты изначально вторичны. Речь идет о некотором отсутствующем звене, о том тексте, которого нет. Поэтому любой философ типа П. Козловски или Ф. Лаку-Лабарта вынужден заниматься исследованием совершенно необозначенных элементов, вроде «архитектуры постмодерна», якобы имеющей место и включающей несколько случайных имен. И все же, подобный способ мышления способен породить какие-то значения. Очень интересна природа этих значений. Может быть, мы еще подробно об этом поговорим. Но сама внешняя канва такой ситуации, где серьезный разговор о мире заведомо исключен, а идет только разговор о тексте или даже о тексте к тексту и комментарии к комментариям, кажется в высшей степени неплодотворной. Множитель текстов подменил собой самовозрастающий логос, и невозможно представить, как отсюда вырваться, потому что действительно

границ нет. Вот это обстоятельство мне представляется существенным для характеристики постмодернизма как течения и постмодерна как эпохи.

Т. Г.: Замечу, что паразитарность, о которой Александр говорил как об автореференции, конечно, присутствует. Я даже писала в одной из своих статей, что мне кажутся магическими такие формулы, как «выбор выбора», «свобода свободы», «внешнее внешнего» и т.п., в которых происходит плоское удваивание, не ведущее ни к синтезу, ни к освобождению. В языке возникает что-то вроде короткого замыкания, в момент которого, казалось бы, возгорается искра, но это не искра понимания или смысла. Это просто игра, подобная игре солнечного зайчика на стекле. Никакого прирастания смысла, никаких дополнительных значений. Правда, в рамках этой ситуации можно указать и на противоположный пример. Размышляя о Кафке, Бланшо употребляет выражение «мидраш мидраша». Формула вполне постмодернистская, но при этом отсылает за границы всех возможных автореференций, указывая на тайну, молчание. Видимо, стоит различать паразитарность и подобный «мидраш мидраша».

Теперь я хотела бы поднять тему бытия. Насколько она существенна для современного постмодернистского сознания? Когда читаешь нынешних философов, бросается в глаза, что бытие у них не столько равняется ничто, сколько само превращается в ничто, исчезает. Зачастую оно воспринимается как нечто нарциссичное, наглое, агрессивное. Истина, напротив, такова, что не выпячивает себя, не выходит наружу. Вспоминая известную формулу Фромма «иметь или быть», можно сказать, что дело обстоит так, чтобы не только не иметь, но и не быть. Левинас, в ряде вопросов выступивший против Хайдеггера, замечает, что бытие разделяет людей. Поэтому первично не бытие, а нечто иное. Левинас называет бытие словом «il y a», «имеется», указывая на его анонимность. Вначале — другой без предикатов существования. Если бы другой существовал, то как атом уже был бы отделен от меня непроходимой стеной. Символический уровень, на котором мы находимся, сплошь состоит из таких непроходимых стен. Поэтому постмодерн приходит к сознанию первичной травмы, способной обрушить не только стены, но и весь символический уровень в целом. Чтобы прийти к истине, нужно разломить бытие, все слои символического бытия, произвести деструкцию и достичь крика, трансгрессии, чистой вертикали, в общем, травмы или раны. Мне хотелось бы обсудить сегодня этот момент, — где все-таки прорывается трансценденция? Постмодерн характеризуется тем, что вещь-в-себе не окружается вещью-для-себя, как в классическом мышлении, а вынесена вовне. Если вещь-в-себе полагается внешним образом, то мы должны

признать: бытие вокруг нас лишено реальности. Приведу один пример. Сейчас очень моден такой скульптор, как Ботеро. В Париже на Елисейских полях выставлялся целый ряд его скульптур, страшно толстых. Мы полагаем, что живем в век минимализма, но одновременно видим множество толстых персонажей в литературе и искусстве, персонажей, постоянно испражняющихся, поедающих горы еды, совокупляющихся. И это не обязательно чернуха или порнография. Скорее, перед нами постмодернистский вариант нереальной полноты лишеной реальности бытия. Как бы перевернутый минимализм. Вспомним скульптуры Джакомоетти, которые окружены воздухом. Их определяет не пластическая масса, а именно воздух, аура. Минимализм в постмодерне компенсируется отсутствующей или, напротив, кричащей и избыточной полнотой. В последнем случае речь идет не о материально-телесном низе по Бахтину, а о явлении отсутствия бытия, когда остается одна трансценденция. На месте отсутствия бытия залегает открытая рана. Главное, что осмыслил постмодерн, — травма повсюду. Ее нельзя ничем залечить, и ее нельзя никак заговорить.

А. С.: Хотел бы вернуться к тому, что вы, Татьяна, сказали. Левинас, по-видимому, один из последних представителей философии, которая полагает себя серьезной, то есть берущейся отстаивать истину. Ни один постмодернист не посмел бы заявить, что он намерен отстаивать истину, ибо сама эта фигура речи дискредитирована безнадежно, как и многие другие отсылки к исходным категориям. Левинас говорит, что мы сущностно одиноки, потому что можем обмениваться всем, кроме акта своего существования. Как мне кажется, он очень точно обозначает главную проблему, возникшую в послевоенный период и состоящую в том, что мы всякий раз подпадаем под магию категорий, категориальной формы бытия как такового, которое, начиная с Парменида и заканчивая не только Гегелем, но отчасти и Гуссерлем, есть то, что сообщается всякому существующему, и в силу этой сообщаемости существующее существует. Поэтому бытие элементарно выражается любым глаголом-связкой: мы существуем, ибо причастны бытию. Впервые этот тезис Платона был подвергнут безжалостной критике Левинасом и в какой-то мере Хайдеггером. Мы существуем не потому, что причастны бытию, а скрываем данной фразой нашу неспособность обмениваться актами существования, выдаем желаемое за действительное и произносим заклинание. Кант знал, что суждение существования всегда останется совершенно обособленным актом разума. А может, вообще отдельной способностью. Можно сколько угодно говорить о вещи и о категории, но

суждение о том, существует ли вещь, будет полностью независимо от того, что мы сказали. Этот акт-приговор выносится отдельно. Поэтому он может быть подвергнут сомнению. Сомнение Левинаса, я думаю, было наиболее радикальным, потому что наше существование и наше сокровенное бытие — Dasein — меньше всего выразимо грамматической категорией «есть». Как предположил Хайдеггер, если оно чем и выразимо, то какими-то некатегориальными вещами — заботой, неизбежностью смерти и тому подобным. Именно экзистенциалы, а не категории, суть ближайшие содержательные попытки определить одиночество существующего (не говоря о том, что все существующие объединены бытием, потому что мы не знаем, что скрывается за этими словами, скорее всего простая отговорка или отписка). Так вот, я полагаю, что постмодерн предположил следующую степень недоверия: даже то, о чем говорит Хайдеггер, тоже есть некие символические порядки. Если исчезает бытие и ответственность за акт своего существования, то все определяет порядок символического. Он удерживает нас, нам не пробиться за бесконечную все оплетающую поверхность. И хотя вы, Татьяна, совершенно справедливо говорите о травмах и ранах, но в том-то и дело, что им сейчас никто не верит. Все художники пытаются во что бы то ни стало совершить трансгрессию, найти хоть один незаплеванный колодец. А попробуй его найди! Все давным-давно заплеваны. Кто найдет хотя бы один, получит сладкую конфетку, это совершенно очевидно. Все уже было: и испражнялись перед публикой, и сжигали иконы, но никто не верит в акции, в которых нет и намек на гибель всерьез. Все уже сказано, и про истину говорить смешно. Поза мудрости дискредитирована. Даже об ответственности, о которой говорит Левинас, никакой современный философ не позволит себе сказать, потому что не захочет быть обвиненным в непростительной наивности. Да, этой наивности он жаждет, но она-то и оказывается главным запретом, главной современной цензурой постмодерна, состоящей в том, что ты можешь соединять любые дискурсы, вводя туда маркиза де Сада, кого угодно, но не дай Бог показаться наивным, сказать слово в простоте. Это абсолютно запрещено. Да и невозможно, поскольку что бы ни сказал ты в простоте, найдется тот, кто проинтерпретирует твои слова как отсылку к уже имеющейся отсылке.

Д. О.: Мы сознаем, что присутствие не способно разменять порядок своего бытия на порядок бытия другого еще и по той причине, что себя не знает и собой не владеет. Оно не схватывает себя в собственном представлении, хотя, без сомнения, выражается в нем. Но схватывание, несмотря на то что сознание тут полностью совпадает со своим предметом,

явилось бы благоприятным исходом, поскольку я мог бы знать себя непосредственным образом. А выражение — только форма рабства у собственной тени, доступная к тому же пониманию другого, который стирает иероглиф суверенного проживания, делая из своего опосредования гештальт посредственности. Другой натаптывает тропинку для бесчисленного воинства прочих других, в силу чего в модусе понимания великий Другой не существует. Поэтому символический порядок предстает как анонимизация суверенного бытия, которому мы не возвращаем идентичность, даже когда окликаем его собственным именем. Кто такой Петр или Николай? Да каждый второй, третий или десятый. Любой в ряду прочих, любой из их числа. Правда, кроме имени есть еще фамилия-отчество как знаки принадлежности к фрагментарной и сингулярной ветви рода. Здесь номинативный акт «Петр» транспонируется на регистр ниже: это тот самый Петр, который следует после Николая и перед Иваном. Подлинный смысл бытия-Петром не попадает в окружение, он существует в режиме минус-представления. Очевидно, что генеалогическое членение структуры бытия-в-мире дает человеку возможность обитать в доосадном состоянии, в котором он в любой момент способен удалиться в «Страну нетов» (если вспомнить удачное выражение Сигизмунда Кржижановского), таящуюся в неброскости окрестного ландшафта. Обратим внимание, что тема присутствия, Dasein, и мотив истока с его проселочными и лесными тропами крепко связаны в один узел — в своего рода ризому чистого события, где и человеческая реальность, и все бытие в целом прорываются к собственной невыразимой уникальности.

Т. Г.: Постмодерн удивителен именно тем, что он полностью отвергает простоту, за которой нередко скрывается обычный провинциализм. Постмодерн — это конец истории, конец европоцентризма, конец любого центризма, любого провинциализма. Мыслящий человек теперь должен пребывать везде: во всех эпохах, во всех местах земного шара. Нынешняя одержимость туризмом выступает лишь оборотной, вульгарной стороной этого мировосприятия. Смысл бытия философа — это путешествие. Даже если мы сидим на месте в одной и той же комнате, в одном и том же городе, мы все равно должны быть повсюду. И это наша вина, если мы куда-то не попеваем. Человек мыслящий вбирает в себя абсолютно все. Это будет означать вселенское смирение, которое должно быть присуще конечному существу, осознающему, что все уровни искусства одинаковы, все эпохи одинаковы, нет никаких оценочных степеней и «измов». Путешествие как инициация. Мы не просто открываем какие-то места, мы открываем самих себя. Собираем в одной точке абсолютно весь мир. Таков своеобразный

мистический смысл нашего времени, который подсказывает постмодерн.

А. С.: Путешествовать можно по-разному. Можно как Рассеянный с улицы Бассейной, который время от времени выглядывает в окно и спрашивает: «Что за станция такая, Дибунь или Ямская?», где бы он ни был. А можно путешествовать, как Александр фон Гумбольдт или как номады, с рюкзаком, с палаткой, верхом на коне, когда ты и в самом деле не знаешь, что тебя ждет за поворотом. Как мне представляется, современное путешествие вроде бы и говорит о всеохватности, но поразительным образом эта всеохватность и тотальная имманентность всего, что встретится, тут же вызывает законные подозрения в отсутствии подлинности. Не выглядываем ли мы просто в окно время от времени, и нам говорят: «Это — Непал», «это — Австралия»? Но мы-то на самом деле видим одно и то же. В сущности, то, что мы заранее ожидали увидеть, — рекламную картинку. Даже сама природа сделана как рекламная картинка, и ничего другого нет. Конечно, мы можем вслед за африканскими масками созерцать статуи острова Пасхи, а затем исследовать дискурс Конфуция. Но остается смутное подозрение, что перед нами движущаяся лента, на которой все заранее записано, а разорвать эту ленту, проткнуть нарисованный на холсте очаг, как это сделал Буратино носом, мы не в силах. Зато когда внезапно возникает кто-то по-настоящему другой, не африканская маска, которую надевает на себя туземец, танцующий перед европейцами, а какой-нибудь пресловутый Милошевич, то есть появляются «неправильные пчелы», их остается только уничтожить. Ибо отсутствует навык обращения с радикальной опасностью, не привыкли, что пленка может когда-нибудь кончиться или оборваться, она должна крутиться бесконечно. При этом мы имеем вроде бы всеобъемлемость и всевмещаемость. Конечно, постмодерн не знает ни истории, ни границ. Но эта поразительная всеобъемлемость оказывается в глубине своей иллюзорной, потому что невозможна серьезность, невозможна наивность, а если что и возможно, то только непрерывное укладывание в ряд элементов дискурса, входящих друг с другом в зацепление.

Т. Г.: Существует один страшный момент, чем больше человеку открывается, тем вернее он затворяется в себе, становится более агрессивным и защищенным от любой радикальной новизны. Многие русские, которых я встречаю в Париже, пугают меня, потому что они ничего толком не видят. Быть может, они хотели попасть в Париж всю свою жизнь, читали книги, мечтали, однако попав туда оказываются неспособны вместить в себя новый мир. Мы видим, что происходит сейчас с нашей страной, какая мифология создается по поводу и Запада, и всего остального

мира. Нынешняя мифология сильнее той, что имела место во времена коммунистов. Тогда господствовали наивные представления, а теперь людям дано все знать, но они не хотят ничего знать. Однако существует закон духовного роста — закон вмещения всей многоликости бытия. Достоевский говорил, что русский человек — всечеловек. Это касается не только русских. Без открытости миру и без вмещения мира философ — не философ. Большинство людей живет делегированием своей ответственности другим. Любимая мечта человека, как полагал Достоевский, — кому-то отдать свою волю. Дух нашего времени — в инопричинении. Недаром сейчас столько сект, самых страшных и самых идиотских. Философия всегда противостоит духу времени. С ростом тоталитаризма, во всех смыслах (тоталитаризм масс-медиа, тоталитаризм технологий, тоталитаризм тайных обществ — все это более сильные формы, чем марксистский тоталитаризм), растет требование к философам совершить инициацию. Я знаю, что когда я ездила в Индию, то могла там умереть. Даже в Париже можно умереть. Даже Париж для кого-то может оказаться Индией, если он туда приезжает и вдруг встречает себя, находит места, которые ему кажутся очень знакомыми, места, в которых, ему мнится, он бывал тысячу лет назад. Кроме того, он находит другой язык, другое вдохновение. Такие места есть повсюду. При всей унификации, которая сейчас происходит, остается аура планеты, которая дает нам ключ к самим себе. И тогда мы общаемся с местом как с любимым мужчиной, любимой женщиной, любимым другом. Или как со своим высшим потаенным Я.

Д. О.: Хотелось бы продолжить тему путешествия и, вместе с тем, вернуться к вопросу о бытии, который, на первый взгляд, отклоняется постмодерном. Мы понимаем, что способ путешествовать, который характеризует современного человека, — это путешествие по значениям, перемещение транзитом от знака к знаку. Это могут быть знаки престижа, новизны, остроты ощущений, однако любой ландшафт здесь будет оказываться местом, в котором по той или иной причине нужно отметить, разместить себя в его координатах, развернуть территорию «я» в контуре всеобщей карты значений или какого-то ее фрагмента. Такое положение вещей отражает ситуацию, когда «я» удерживается местом, в экспозиции уместного обретает себя. Хайдеггер наиболее явным образом показал, что форма «я» вторична по сравнению со своим территориальным статусом. Субъект, форма «я», неподвижный центр восприятия, прочие персонажи интеллектуальной сцены уступили место Dasein. Но встает вопрос: в какой мере подлинное человеческое бытие, известное под именем присутствия,

Dasein, способно избегать уловки места, подменяющей траектории бытия путешествием по карте значений? Чтобы рассмотреть этот вопрос, давайте вспомним основную проблему, с которой столкнулся феноменологический проект интерсубъективности. В «Картезианских медитациях» Гуссерль говорит о том, что здешность — это способ ориентации в пространстве мира, присущий моему телу. Посредством перемещения я могу присвоить своему телу другой территориальный статус, обратить «здесь» в «там». В отношении тела это, конечно, верно, но не в отношении сознания. С точки зрения последнего, речь может вестись только о подтасовке мест, без которой не обходится никакая укорененность. Понятно, что я легко могу превратить «там» в «здесь» (присвоить телу любой территориальный статус), но и самые фантастические ухищрения не дадут мне превратить «здесь» в «там» (изменить порядок здешнего, обернуть свое сознание сознанием другого). Поэтому в любой точке мы оказываемся «здесь», «я» врыто, вросло в здешность, оно в ней бытийствует. Итак, вот я приезжаю, к примеру, в Париж, и что же, я оказываюсь там? В известном смысле, да, мое тело попадает в другое место. Но мое сознание говорит мне, что я все еще «здесь», в известном мне значении Парижа, и никакой новизны я не ощущаю (опять-таки, лишь тело своей усталостью, чувством особого дискомфорта позволяет опознать смену экспозиции). Что же произошло на самом деле? Просто я сменил значение себя на значение себя другого и тем защитился от встречи с реально другим. Раньше я не знал себя в Париже, теперь — знаю. Такое знание подтверждает, что форма «я» тотальна и повсеместна, а весь окружающий мир — это безграничный ресурс, откуда она черпает значения и персональные территориальности.

Замечу, что постмодерн не позволяет сознанию столь чудовищным образом совпадать с местом, он растожествляет мысль и бытие. К примеру, Жижек пишет, что акт «я мыслю» является трансфеноменальным, не выступает объектом внутреннего опыта или переживания. Иными словами, когда я мыслю, я уже путешествую. Мысля, я могу быть уверен, что попаду в какое-то бытие. И одновременно могу уповать на то, что бытие, в которое я попаду, — какое угодно, но только не мое. В этом все дело, когда я путешествую внешним образом, мне не гарантировано попадание в место другого, скорее всего я столкнусь с уловкой места, навязанной «я» как формой значащей связи самому себе. Путешествуя внутренним образом, по видимости пребывая на месте, я, быть может, открываюсь бытию другого, хотя и в данном случае другой мне не гарантирован. Просто как персонаж сцены мышления я имею шанс в какой-то момент вообще исчезнуть с карты значений, которой обусловлен каждый

мой ход. Важно ощутить, что мир, остающийся за вычетом всех удобных и комфортных значений, на которых и по которым мы перемещаемся транзитом, — это то самое хайдеггеровское *das Unheimliche*, ужасающе-бесприютное, непереносимое лицом к лицу. Возможно, оседлость — от этого ужаса, этой зловещей бездомности. И если говорить о номадизме, то зов бытия номада, на мой взгляд, не столько побуждает человека внезапно сорваться с места и пуститься куда глаза глядят, сколько возвращает к сознанию изначальной неукорененности. Не кажется ли вам, Татьяна, что постмодернистская стратегия, благодаря которой «я» никогда не попадает в место своего бытия, как это ни странно, оказывается достаточно плодотворной и многообещающей?

Т. Г.: Мне очень нравится идея Жижека о том, что мысль не обязательно субъективна и не всегда выражает мое бытие. Постмодерн снимает дуализм внутреннего и внешнего, которым страдает как философия, так и обыденное сознание. Отчасти все мы заражены этим дуализмом, не смогла его преодолеть и феноменология. Зачастую акт «я мыслю» получает субъективистский оттенок. Несмотря на все попытки придать ему трансцендентальную форму, скрытое различие внутреннего и внешнего остается. В Париже я живу около центра Помпиду и каждый раз, выходя из дома, вижу, как внутреннее становится внешним. Все трубы, коммуникации, все, чего мы не видим в домах, вынесено наружу. Французы недолюбливают это здание, которое очень символично. Оно иллюстрирует переворот, совершенный постмодерном, заявившим, что нет ни внутреннего, ни внешнего. И чтобы путешествовать, совсем не обязательно перемещаться вовне. Действительно, достаточно переживать мир как *das Unheimliche*, поджидающее тебя повсюду — в твоих снах, в твоей душе, причем гораздо больше, чем во внешней действительности. Лакан рассматривает парадокс Чжуан Цзы, которому приснилось, будто он бабочка, а наутро он не мог решить: то ли Чжуан Цзы снилось, что он бабочка, то ли бабочке снится, что она — Чжуан Цзы. Вот чисто постмодернистская ситуация, которая демонстрирует совершенно необязательно перемещаться по миру, чтобы другой открылся твоему сознанию. Не нужно идти вовне, чтобы открыть внутреннее, потому что между ними нет того различия, на котором настаивает повседневное сознание. Как нет субъект-объектного дуализма, нет и добра и зла в примитивном морализаторском смысле, нет никаких дуализмов. Это уже деконструкция абсолютная, когда следует искать другие слова. Пока же нам остается одно слово — ужас, *das Unheimliche*. Хотя не исключено, что со временем найдутся какие-то совсем другие слова

А. С.: У меня возникают некоторые сомнения по поводу нашего непрерывного нагнетания разоблачений и борьбы с иллюзиями. Вспоминается замечательное буддистское выражение, что последняя иллюзия состоит в том, что можно обойтись без иллюзий. Возьмем распространенное утверждение, будто акт «ego cogito» не является объектом моего переживания. Это утверждал и Гуссерль, говоривший, что перед нами просто открывается пространство онтологической принудительности мышления, но оно не является, строго говоря, персональным. Однако, с другой стороны, перед нами есть не менее важное выражение Лакана, которое мне очень нравится, и которое я считаю образцом точности самоотчета. Лакан говорит, что любое означающее может означать все, что угодно, но прежде всего оно означает «я». И это совершенно понятно. Ведь если я нечто говорю, значит какая-то странная сила заставляет нарушать равновесие прежде сказанного — равновесие бытия. Эта сила, как бы мы ее ни называли, и есть «я». Сначала «аз есмь», а все остальное потом. Сообщение приложится или будет занесено в скобки. Означающее «я», покрывающее собой все означаемые, и есть реальность — реальность, от которой никуда не денешься. Даже если оставить в стороне высочайшее напряжение авторствования, отложить преломленную волю к бессмертию, элементарный акт существования нас убедит, что сверхконцентрация реальности в модусе бытия от первого лица (или Dasein, или я-присутствия, можно называть его как угодно) — это нечто в высшей степени неустранимое.

О чем говорят ставшие привычными разоблачения, начиная от тезиса о смерти автора, отстаиваемого Р. Бартом, и вплоть до утверждения, что мы можем выдвинуться лишь в анонимное бытие, где форма индивидуальности отсутствует? Они демонстрируют тот факт, что мы должны предпринимать все большие и большие меры предосторожности. Эти пресловутые меры предосторожности, которые можно назвать тщетными, на самом деле являются своеобразным камуфляжем, конспирацией, обусловленной тем, что отсутствует презумпция доверия. Никто не верит, что ты искренен, никому не ведомо, что ты думаешь на самом деле. Оттого так трудно осмелиться открыть рот и заговорить от первого лица, ни на кого не ссылаясь. Трудно, потому что тем самым ты себя дискредитируешь. В этом смысле все инфраструктуры Ж. Деррида суть отслеживание мер предосторожности, попытка выяснить, каким образом стоит себя проявлять, в какой степени конспирации. Пример классического текста постмодерна, того же Деррида, демонстрирует красоту цитирования, как бы звон сигнальных звоночков. В качестве

противоположного примера, абсолютно антипостмодернистского текста, можно вспомнить блистательный рассказ Кафки «Превращение», который начинается со слов о том, что Грегор Замза превратился в насекомое. Я не знаю лучшего в мире начала, никаких предисловий, никакой «Рукописи, найденной в Сарагосе». Об этом говорил Гегель, начните с сути дела. Бесстрашно, не задумываясь о том, в чем вас могут обвинить. Просто ты имеешь нечто сказать, имеешь волю нарушить равновесие бытия как равновесие прежде сказанного, а это и есть форма «я». Такое бесстрашие и безоглядность — последнее, что исчезнет в этом мире. Постмодерн же заставляет наращивать меры предосторожности и идеологию я-сокрытия.

Д. О.: Мне представляется, что мысль Лакана о форме «я», которую упомянул Александр, обеспечивает тактически безупречное прикрытие того, что скрывается за этими кавычками. Проблема в том, что «я» навязывает себя как форму значащей связи, оно знает себя тем лучше, чем больше значений ему удастся себе приписать. Да, «я» — такая реальность, которая всегда кем-то значит, за кого-то выдается, кем-то преподносится. Заметим, что эти выражения можно понять так, будто в них присутствует кто-то еще, какой-то другой. Вот этот другой — он выражает фигуру отсутствия, первичную по отношению к «я». И если бы мы обладали способностью перевести взгляд с «я» как привилегированного симптома, как выражается тот же Лакан, на удивительного персонажа, который к нему примешивается, то нашли бы топос трансфеноменального дрейфа, ускользающий от значений, от формы «я», формы субъекта, который, вслед за Хайдеггером, позволил бы вновь заговорить о «я» как чистой трансценденции. Мне кажется, что с «я» у Лакана в какой-то мере происходит то же, что с бытием у Хайдеггера. Помните «дом бытия», в котором бытие не живет: своеобразный дом с привидениями, где о хозяине напоминают только обстановка, отделка, любимые вещицы и т.п.?

Т. Г.: Хотела бы напомнить, что кроме я-концепций в современной мысли существуют подходы, в которых не «я» первично. У многих современных психоаналитиков, занимающихся психоанализом ребенка и дородовым периодом (у Франсуазы Дольто, например), превалирует мысль, что первична коммуникация. Подобно тому как в раю человек не был одинок, а был связан с Богом, так и в утробе ребенок постоянно общается с матерью, и ни одной секунды не проходит в одиночестве. Рождению человека предшествует коммуникация, которая опережает появление «я», возникающее, по Лакану, лишь на стадии зеркала.

А. С.: Несомненно, деконструкция обладает определенным пафосом, который заключается в нахождении инстанций, скрывающихся за

грамматической формой «я» или за трансцендентальным единством апперцепции, как сказал бы Кант. Этот поиск показывает, что мы находимся на каком-то промежуточном этапе, когда у нас уже есть и техники, и соответствующие дискурсы, позволяющие всякий раз уточнять, кто говорит (знаменитый вопрос Хайдеггера) — ты сам или нечто в тебе. Если второе, то рассмотрим, что в тебе говорит — либидо, символическое бытие, анонимное бытие, какая-то иная инстанция (можно насчитать десятки различных инстанций). Однако количество и произвольность членения на инстанции, которые присваивают себе форму «я», наталкивают нас на странную мысль, высказанную еще по поводу чтения Фрейда. Мы прекрасно понимаем, какое великое множество нарушений, отклонений, девиаций нас поджидает, одно непонятно: как возможна нормальная сексуальность? Но она всякий раз происходит, как чудо. То же самое мы имеем в отношении подобного рода дискурсов. Куда как проще произвести деконструкцию и насчитать произвольное количество инстанций. Одно непонятно: как все-таки это бытие от первого лица осуществляется, почему с точки зрения некой интуиции нет ничего более достоверного, чем «аз есмь», «ego cogito»? Иными словами, почему тезис Декарта до сих пор ни на йоту не устарел?

Я думаю, дело в том, что мы обладаем остаточной манией генезиса. Нам интересно происхождение, и мы отыскиваем первичные инстанции, которые еще не сошлись с реакцией высокого синтеза, полагая, что они нам все объяснят. Но ведь дело-то в том, что может потребоваться действительно все что угодно, чтобы вспышка «я» состоялась. Может потребоваться определенный порядок символического, или коммуникация и интересубъективность, или искра Божья, или длинный путь антропогенеза. Повторяю, это может быть все что угодно, но с того момента, как высокий синтез состоялся, нас больше не интересуют пути вхождения в него. Нам главное — исследовать образовавшуюся в ходе этого высокого синтеза территориальность, которую мы называем «я-присутствие» или «подлинное-во-мне», как на самом деле следует переводить *Dasein*, поскольку хотя Даниэль и отметил, что оно указывает, скорее, на место, нежели на форму «я», но сам Хайдеггер характеризует *Dasein* как способ бытия, отвечающий на вопрос «кто». Не «что», а именно «кто». Поэтому фактически *Dasein* — это подлинное-во-мне, все тот же поиск подлинного начала, которое я мог бы числить за собой. В этой связи постмодерн — возможно, самый мощный наезд на иллюзию «я», когда вслед за возникновением множества совершенных техник усиливаются и меры предосторожности, чтобы, не дай Бог, как-либо случайно не выказать свое

наивное неграмотное «я». Впрочем, несмотря на все усилия постмодерна, эта высшая реальность во вселенной, реальность бытия от первого лица, никуда не девается. Просто она все лучше и лучше камуфлируется.

Д. О.: Мне вспоминается образ, который крайне для меня существен. Это образ стены из одного раннего фильма Фрица Ланга. Сквозь стену, не замечая ее, уходят на ту сторону мертвые, а живые воспринимают ее как абсолютный предел. Горизонт мира, удерживающий его имманентное единство, — вот что такое стена. Я поясню, почему мне интересен этот образ. Когда мы говорим, что мир нас окружает, мы волей-неволей используем военную риторику, моментально превращающую любое рассуждение в способ обороны. А оборонительная логика вводит дуалистические фигуры, хотя бы по той простой причине, что бытие-в-мире тут сразу принимает внешнюю форму. Иными словами, быть кем-то в мире — значит быть чем-то для этого мира: мишенью, его временным центром, субъектом восприятия или кем-то другим. Когда в следующий миг я перевожу взгляд на себя самого, то сознаю, что меня осаждают не демоны и ракшасы, посланные с миссией захвата, а мои собственные представления. Существование-в-осаде спровоцировано экспансией воль других, среди которых представлена и моя воля. Но почему тогда не срабатывают дуалистические уловки внутреннего и внешнего, объективного и субъективного? Потому, что ситуация окружения, осады, стены первична. А на ту сторону хода нет. Этой метафорой я хотел пояснить мысль, что когда постмодерн пробует говорить о безумии, то понятно, что слово берет инстанция разума, не способного впасть даже в самое незначительное сумасшествие. Когда говорится о растождествлении субъекта с бытием или с собственной мыслью, то это происходит в ситуации, в которой форма «я» абсолютно тотальна. Я готов поддержать Александра в том, что форма «я» действительно никуда не исчезает. Потому что стену не преодолеть, от собственных представлений не уйти. Мы еще не умерли, чтобы перейти эту стену и расстаться с формой «я». Мы еще не утратили сознание, чтобы избавиться от того, что держит нас, возможно, крепче, чем Декарта и Канта. Поэтому «я» обнаруживает себя каждый раз, скорее, не как чудо, а как рядовой факт бытия-в-мире. Более того, сама стена — это мобилизация мира, производимая «я» как формой значащей связи, дабы в нем укорениться.

А. С.: Но, Даниэль, выходит, что бастионы круговой обороны от мира приходится усиливать?

Д. О.: В том-то все и дело.

Т. Г.: Означает ли это чистый фатализм? Если мы, фигурально

выражаясь, идем до конца, то нам следует просто принять эту границу как удел, или мы можем войти с ней в какое-то отношение, которое позволит не подпасть миру?

Д. О.. Что значит принять эту границу? Вот в чем вопрос. Представьте, к примеру, монаха, который сидит в келье и мечтает сходить в ночной клуб. Очевидно, что это плохой монах, но не потому, что он желает недолжного, а потому, что мир нисколько его не ограничивает. Хочешь пойти в ночной клуб? Сними монашеские одежды и иди. Мир ограничивает, когда ты ясно понимаешь, что хочешь чего-то большего, заведомо большего, чем все сокровища мира. Можно называть это Царством Божьим или царством абсолютного духа, безразлично. Замечу лишь, что акт полагания горизонта имплицитно включает механизм, помогающий прокладывать траектории ускользания за него, исчезновения с карты значений, когда есть мир и есть что-то сверх него. Поэтому ситуации окружения можно противопоставить ситуацию мягкой блокады, поистине безысходной и безнадежной. В ней закреплен облик повседневности, гасящей предельные напряжения воли на этой стороне, где невозможна даже мысль о границе. Кто-то мечтает съездить на Канары, выиграть миллион, сделать еще что-то, в чем мир его на самом деле не ограничивает, но чем держит очень жестко, мертвой хваткой. И он не ведает о главной границе, которую мир налагает на него. В этом отношении понимание того, что ты всегда в осаде, — это как бы час бодрствования для философа, вообще для любого человека, стремящегося успешно избежать мягкой, но абсолютной блокады. У человека, пребывающего в осаде, за спиной всегда остается узкий перешеек, по которому он имеет шанс ускользнуть от мира, — один, в полном одиночестве. Это то самое игольное ушко, ведущее в Царство Божье. Так что стена, которой представляется мир, вселяет надежду, а не отчаяние.

Т. Г.: Что касается стен и преград, облав и фатализма, здесь, мне кажется, встает вопрос о ценностном уровне этих стен. Потому что есть стена и стена, есть граница и граница. Существует человек, ограничивающий себя желанием иметь миллион, и существуют желания, которые вполне могут оказаться высоко онтологическими, напряженно творческими, экзистенциально значимыми и трансцендентно освобождающими. Такие желания остаются. Могу рассказать о том, чем я живу. Я пытаюсь мыслить и радуюсь, прирастаю в своем бытии, если ко мне приходит новая мысль. Я стараюсь делать это непрерывно, где бы я ни была, в каком бы месте ни находилась. Таково мое желание. Если оно исчезнет, то я просто погибну — стану заурядным обывателем, мертвым человеком, или вообще перестану существовать. Мне хотелось бы сказать

об иерархии. Постмодерн уравнил все культуры, все народы, эпохи, стили, провел одну сплошную горизонталь, уничтожил онтологическую дифференцию. Однако он же по-новому поставил вопрос об иерархии. Настоятельность иерархизма возникла вместе с фигурой Ницше, который хотел уничтожить добро и зло, но в то же время заговорил о высоком аристократизме о новом человеке, который должен стать воплощением новых ценностей. Об этом позже рассуждал Делез. Без вопроса об иерархии нам никак не обойтись, потому что развитие иерархично, жизнь иерархична, мысль иерархична. Нынешняя цивилизация, превратившаяся в прозрачную порнографию и контролируемая мелкими бесами порнографического антииерархизма, требует от нас любви к иерархии. Я выбираю людей для дружбы, для общения, для того чтобы просто думать о них, из тех, кто эту иерархию чувствует. Если они ее не чувствуют, то нам не о чем разговаривать. Диалог невозможен. Иерархия — это невозможность диалога со всеми, как бы антидемократия. Ты либо понимаешь, либо не понимаешь, иного не дано. Постмодернизм эту пропасть очень хорошо чувствует. Следует заметить, что это не высокомерие, не презрение к тем, кто нас не понимает, и никакого романтизма здесь нет, а есть внутренняя жесткость и строгость. Потому что очень мало осталось — мало сил, мало времени. При этом слишком много мелкого и ненужного, слишком много такого, в чем и разбираться не стоит. Поэтому когда видишь что-то ясное, это ценишь и любишь. Мне кажется, что наше время сильно выделяется если не жесткостью, то жесткостью, необходимой для того, чтобы удерживать духовный аристократизм. Я имею в виду внутреннюю строгость, а не внешнюю иерархию масок. Если говорить, что кругом одна стена, то нужно просто умереть, и все. Но мы не прожили чего-то — не прожили ни как мыслители, ни как люди, ни как личности, ни как герои. У меня складывается впечатление, что мы еще должны многое прожить, мы еще только начинаем.

Беседа 4 Реальное и символическое

Д. О.: В этот раз мы собираемся обсудить тему, которая в известном смысле является центральной темой всей современной философии. Речь пойдет о порядках реального и символического и о критериях их различия, которые, наверное, мы попытаемся найти не в существующих концепциях или не только в них, но и в обращении к собственному опыту, в той мере, конечно, в какой он может быть выдан за нечто всеобщее. Вот мы встретились, завели разговор — позднее этот наш разговор примет форму текста, в силу чего событие, сейчас происходящее, последовательно исполнит путь от ситуации, в которой еще может реализоваться истина присутствия перед лицом другого, к положению дел, когда символическое возобладает совершенно и не останется никакой возможности определить, было ли настоящее событие реальным или его реальность обозначена задним числом, подтасована, сфальсифицирована, подверстана со стороны символического, заведомо структурирована им. Здесь содержится вовсе не случайная проблема. Ведь и в текущем моменте мы можем распознать некие последствия уже произошедшего кодирования символическим, хотя бы потому, что наша встреча структурирована как беседа, встроенная в ряд подобных бесед, которые, в свою очередь, являются одним из маленьких звеньев в долгой цепи примеров, коими представлен в культуре сам этот жанр, сама эта конфигурация встречи. Так, мы могли бы сейчас реализовать сценарий другого события, но тогда оно просто обнаружило бы иную конфигурацию, соединилось бы с другим порядком. Я не хочу сказать, что событие и предданная ему номенклатура символического существуют отдельно, я только отмечаю, что о реальности пока что говорить не приходится. Р. Барт замечал, что без предшествующего кода не бывает ни желания, ни поступка — вообще ничего не бывает. Следовательно, само реальное в структуре реальности заведомо есть модус символического. Мы не способны его артикулировать или застичь на месте, оно нам задано, но нигде и никогда не дано.

Известно, что древнегреческое мышление носило символический характер, в том отношении, что истина не принадлежала никакому особенному восприятию в отдельности, а предполагала познание идеального этоса, завершала уровни трансперсонального синтеза. Для Сократа высшим единством являлся полис. В последующие времена подобное единство все более и более сужалось, и на закате неоплатонизма

можно говорить о кружке избранных, посвященных, выражаясь на привычном нам языке, — профессионалов. Что ни говори, все это — варианты одной и той же символической формации. Символ первоначально выражал знак взаимного признания, который не имеет силы, если им владеют раздельно. Логос является символическим, потому что со времен Сократа обретается в беседе, то есть в том, чем мы пытаемся сейчас заниматься. Что такое реальное и возможно ли оно за пределами символических форм? Следуя греческой логике, можно сказать, что это результат бесконечного прибавления символического, за границами которого нет ничего достойного мысли. Ибо истина обретается в высшем аспекте символического, когда соединены все части, все фрагменты совпали и срослись по швам. Однако такого рода реальность легко может быть разнесена на символические исходы, раздельные понимания или на означающие, в отношении которых, как утверждал Соссюр, означаемые произвольны. Подобное разъятие символических модусов, относительно которых возможность их единства в реальности оказывается под глубоким сомнением, совершается постмодерном. Казалось бы, реальное здесь задано как результат бесконечного вычитания символического, его непрерывного смещения от абсолютного центра. Однако это очень сомнительно — не только потому, что каждый предшествующий код предполагает свой собственный предшествующий код, отчего мы как бы оказываемся задействованы в «игре с матрешкой», когда регрессирующая отсылка в принципе не может прекратиться, но еще и потому, что процедуры вычитания всегда остаются чисто символическими. Для того чтобы обозначить реальность, имеющую чисто символическое значение, я бы использовал понятие дереальности того же Барта, имея в виду негатив реального или признак его отсутствия, которым может быть все что угодно. Если переводить эту мысль на язык психоанализа, нужно было бы вспомнить о симптоме, который носит косвенный характер по отношению к реальному событию, и в этом смысле говорить символами симптома — значит обнаруживать реальность в единственной форме: уже всегда дереализованной в поле символических объектов. Она попадает в круг нашего зрения, но остается в нем отсутствующей, подобно скотоме, слепому пятну. Деррида замечает, что деконструкция — вовсе не разрушение, а стратегия, позволяющая показать, как та или иная структура была скомпонована, слажена, как собрана воедино инфраструктура символического. Мы получаем возможность констатировать, что и это, и это, и это — суть разновидности символических порядков, хотя реальность продолжает оставаться сокрытой, за кадром или вне поля зрения. Я все-

таки настаивал бы на мысли, что раз мы идем по траектории от символического до реального, то реальное как таковое нам заказано. Стоит назвать дерево деревом, стол — столом, а месяц — месяцем, и ужас неизменного нас вроде бы покидает, но лишь до тех пор, пока реальное продолжает и дальше оставаться чисто символическим, то есть пока бытие внезапно не станет проседать под ногами, а порядок вещей распадаться на плохо или вовсе не структурированные бесформенные массы. Тогда подробно составленная первичная карта значений стирается и уже не миновать ужаса перед бездной, никак не прикрытой поверх тканью проговоренности, изреченности, значимости. Приятно думать, что можно снимать слои этой ткани один за другим, как будто бы проникая в бесконечный палимпсест, но может выйти и так, что ткань прорвется, рукопись сгорит, и мы первый и последний раз узнаем, что мир — это совсем не текст и вовсе не описание.

Т. Г.: Можно вспомнить, что в лакановской концепции символическое рассматривается как массив, окружающий *petit a*, — бесконечно малое реального или бессознательного. В европейской культуре всегда существовала и существует до сих пор тенденция полностью разрушить символическое, произвести его окончательную деструкцию. Скажем, Лакан понимал любовь как крах символического, а Вильгельм Райх, являвшийся одним из основных идеологов сексуальной революции 1968 года — философ не слишком значительный, но в свое время популярный не менее, чем Маркузе, — говорил, что необходимо уничтожить все символическое, всякую мораль, снять все запреты и нормы. Тогда сам собой воцарится эрос и на земле будет справедливость. Потому что эрос уничтожит богатство богатых, бедность бедных, исчезнут причины депрессивных состояний, неврозов и психозов. Можно сказать, что в рассуждениях Райха содержался призыв разрушить все уровни символического, высвободить природное из-под его диктата. В наше время, когда сексуальная революция давно произошла, вообще все возможные революции произошли, и никто больше не помышляет о революциях и не верит в них, мы оказались на стадии полной потери эроса. Как только объявили, что абсолютно все дозволено, как только появились наркотики, гомосексуализм, педофилия в качестве более или менее усвоенных обществом явлений, не лишенных подчас даже некой героики, так эрос улетучился сам собой. Насколько я могу судить по тому, что наблюдаю во Франции, появляются совершенно новые, очень симптоматичные проблемы. Например, как нам возродить грех. Речь, по-видимому, идет о том, чтобы опять возродить состояние, в котором хоть что-то было бы запрещено. Ведь получается, что маркиз де Сад и Кант, как

уже заметил Адорно, совпадают. Адорно, а после него Лакан, и дальше Жижек сравнивают категорический императив Канта и либертинаж маркиза де Сада. Кантовский категорический императив требует исполнения долга ради долга, причем внутрь полагания автономной воли не должно вмешиваться никакое наслаждение, никакое психологическое состояние. Долг исключительно ради долга, и ничего постороннего. Между тем, человек, попадающий в среду, где функционируют очень жесткие запреты, и тем более живущий в ней, не обязательно превращается в какого-то сексуального перверта. Напротив, такая ситуация способна породить личности, полные эроса, страсти, жизнестойкости. Как это ни удивительно, но мы можем утверждать, что даже тоталитарные общества сталинского или гитлеровского типа создавали прекрасные, потрясающие явления, порождали талантов, гениев искусства, даже гениев святости. Мне понравилась книга нашего собеседника Александра Секацкого, где есть текст под названием «О духе воинственности».^[1] Александр вновь обнаруживает и обосновывает гераклитовский феномен войны как первоначала. Этот феномен открывается чрезвычайно трудно и мучительно. У меня как человека христианского, идеалами которого являются любовь и сострадание, нет никакого желания проповедовать тоталитаризм, возвеличивать Гитлера или Сталина, да и не в этом суть дела. Но посмотрите: скажем, Швейцария, самая демократическая страна, не породила ни одного гения за всю свою историю. И очевидно, что там и не возникнет никакого гения или святого, а почему-то Ренессанс, один из самых страшных периодов в истории Европы, дал множество гениальных личностей. Для меня как для христианки это очень сложный вопрос, потому что я не хочу проповедовать насилие, диктатуру, ГУЛАГ, Аушвиц, Освенцим, но получается, что именно подобные феномены позволяют раскрыться. Многие мои друзья сидели при советской власти в тюрьмах. Они говорят, что именно с тюрьмой связан лучший период их жизни. Лучшая молитва выходила в тюрьме, лучшие стихи писались в тюрьме. Я хотела бы задать вопрос окружающим меня сейчас людям: каким образом возможно соединить две столь разные, несовместимые ситуации? Мы не можем оправдывать преступления и поддерживать зло, однако ощущаем, что они необходимы, дабы раскрывался космический эрос. Для этого нужен символический ряд, причем самый жесткий, самый репрессивный.

А. С.: Я думаю, что мы непременно вернемся к этой проблеме греха, трансгрессии и духовных глубин, потому что она очень жестко связана с различием реального, символического и воображаемого. Мы непременно добавим сюда третий термин — воображаемое. Но я бы хотел

предварительно обратиться еще вот к какому вопросу: к вопросу о способах отличия, о способах некой фиксации. Ведь для невооруженного взгляда или анонимного сознания кажется, что нет ничего проще, чем различить реальное и символическое. Опять же, до тех пор, пока мы не начинаем искать рефлексивный критерий. И вот тут мы оказываемся в растерянности. Когда Фрейд постулировал принцип реальности, он задал его как то, что возникает последним. Сначала существует принцип наслаждения, потом возникает ситуация всемогущества мыслей, которая в случае невротиков восстанавливает себя вновь и вновь в некой архаике, и лишь в последнюю очередь мы осваиваем принцип реальности. Я думаю, что Фрейд был глубочайшим образом прав. Это, собственно говоря, всегда интересовало и Лакана: каким образом мы в конечном счете можем, миновав всемогущество мыслей и все возможные структуры *a priori*, то есть символическое как таковое, упереться в конце концов в принцип реальности? И что же это такое? Здесь обнаруживается ситуация, которая меня всегда несколько удивляла: как отличить в длинном ряду предъявлений среди многочисленных наваждений и продуктов воображения то, что соответствует реальности? Ведь понятно, что реальность не может быть, например, самой яркой из всего, что нам предъявляется и что мы видим. Как раз мираж, иллюзия или галлюцинация, вообще говоря, гораздо ярче. Более того, даже сновидения обладают некой чистотой формы, которая недоступна реальному. Достаточно вспомнить, что когда происходят вещи, в высшей степени очевидные, и можно даже сказать гиперреальные, мы говорим, что они происходят «как во сне». Тем самым реальность, безусловно, не является самой броской в ряду возможных данностей мира. Она оказывается где-то посередине — как странная, легко переступаемая мерка. Дальше за ней начинается пространство симулякров, то, чему реальность не соответствует или, во всяком случае, может не соответствовать. Тут возникает следующий вопрос: по-видимому, приведение к принципу реальности достигается выполнением «команды номер один», которую можно расшифровать для себя как команду «стряхнуть наваждение». Тогда то, что остается после ее исполнения, является реальностью. Мы стряхиваем наваждение, и продукты воображения рассыпаются. Символическое остается чисто символическим. Кстати, вот замечательное словосочетание русского языка: «иметь чисто символическое значение» — как будто бы ничего не значить, хотя некоторое из сущего может сравниться по своей прочности с чистым символом. Итак, выполняется команда «стряхнуть наваждение», и то, что остается в результате, и есть реальность, которую мы обычно

сопровождает эпитетами «грубая», «суровая», «упрямая» и т.п. Но ведь и теперь мы окажемся не совсем правы, и это не будет решающим экспериментом. Фрейд совершенно справедливо отмечал, что структуры навязчивости, навязчивого повторения, не поддающегося команде номер один, изначально входят в принцип наслаждения как таковой. Навязчивое повторение, говорит Фрейд, имеет неодолимый характер, если оно связано с принципом наслаждения, а если оно выходит за пределы принципа наслаждения, то имеет характер демонический. То есть на самом деле нам не удастся стряхнуть навязчивость с тем, чтобы отличить реальное от воображаемого и символического. Получается странная вещь, интуитивно для себя мы вроде бы прекрасно их различаем, однако не можем придумать никакого рефлексивного эксперимента, где могли бы однозначно сказать, как нам различить реальное и символическое, получив их в некоей эксплицитной форме.

Эту проблему не разрешили ни Декарт, ни Фрейд, ни Лакан, хотя каждый из них размышлял по этому поводу. Тут существуют дополнительные обстоятельства, которые стоило бы рассмотреть. Если мы понимаем реальное как несимволизируемый остаток или разрушение символического, в связи с чем вы, Татьяна, совершенно справедливо упомянули о любви как полном исчезновении символического, то что это означает? Это означает, что в тот момент, когда мы действительно любим, все наши внешние способы одержимости символическим нас оставляют. Мы волей-неволей погружаемся в некую банальность. А банальность оказывается символом реальности. Лишь тогда, когда чувство не может быть дистанцировано в символическое, не может облечь себя в слова, в другие структуры обольщения, оно волей-неволей обрушивается в эту нерасчлененную несимволизируемую реальность. Здесь надежда только на встречный ход, потому что субъект, который в эту реальность погружается или обрушивается, оказывается совершенно беспомощным. Ему некуда деваться. Выходит, что реальность в этом случае воспринимается как то, что может быть фоном для происходящего. Фоном, который не центрирован на субъекта, где, вообще говоря, для меня может и не быть места. Речь идет о том, что остается за вычетом хороших форм (если так мы будем понимать первоначальный результат творения), что остается за вычетом символического, которое продолжает выстраивать мир в хороших формах. Мы сталкиваемся с чем-то в высшей степени странным, но только входя в этот слой человек впервые обретает наивысшую степень самостоятельности, автономности. Этот удивительный слой оказывается самым загадочным и почти неподвластным искусству. Я полагаю, все

видели фильм Квентина Тарантино «Криминальное чтиво». Там есть эпизод, который для меня является символом реального как такового. Это поразительный эпизод, когда персонаж, которого играет Брюс Уиллис, попадает к садомазохистам, готовящим ему пытки и мучения. В эпизоде присутствует сцена под названием «спустить урода». Она выстроена так, чтобы подготовить зрителей к самому худшему. И вот, камера нам фиксирует этого урода, какое-то ужасное чудовище, подвешенное на цепи. Герой Брюса Уиллиса остается наедине с этим монстром, а садисты с другим персонажем фильма удаляются в соседнюю комнату. Вдруг в какой-то момент герою Уиллиса удается освободить руки, он легким тычком задевает ужасного монстра, и тот падает, словно мешок с дерьмом. И исчезает. Камера больше его не фиксирует. Это и есть абсолютная правда жизни. Мы предполагаем, что вот наконец наступает кульминация событий, вот ружье, которое должно выстрелить, но ничего не происходит. Урода просто отшвырнули тычком, а главное совершается где-то на задворках. Конечно же, реальное — ружье, которое никогда не выстрелит. Это его самое краткое определение. Реальное — именно то, что от нас все время ускользает, то, что обнаруживает себя как банальность, как некий не обработанный символическим сырой материал жизни, как нечто неструктурированное и то, что мы всего труднее на самом деле можем различить. То, о чем практически даже разговаривать не можем. Потому что в любом случае мы предъявляем символическое, семантику устойчивого кода. А реальное можно только переживать наедине, вне интересубъективности, в структурах банальности, какой-то совершенной невразумительности и принципиальной бессюжетности. Поэтому если так называемое реальное мы напрямую попытаемся перенести в поле символического, в книгу, в фильм, нам скажут: придумай что-нибудь более убедительное. Реальное в этом смысле совершенно неубедительно с художественной точки зрения, оно никогда не воспроизводится без предварительной обработки устойчивыми символическими архетипами.

Д. О.: Я сразу хотел бы откликнуться на то, что сейчас сказал Александр. Главная проблема как раз с этим сырым материалом жизни. Когда он бывает необработанным? Как резонно замечает Батай, даже слово «тишина» вызывает шум. Казалось бы, обозначаемая здесь презумпция фонетического письма не дает ни малейшего шанса вырваться за пределы тотального текста, в коем мир представлен описаниями и конфликтом интерпретаций, то есть символическим как таковым. Слово «тишина» — это уже осуществившаяся дереализация тишины, ее негатив, декодируя который мы сознаем, что тишина была реальной тишиной только в самом

начале, когда мы еще не знали, что такое, собственно, тишина и чем она отличается от прочих акустических штифтеров. Выделить такое неуловимое событие реального чрезвычайно трудно, поскольку ему соответствует интенциональный срыв восприятия, который, используя выражение Кастанеды, можно назвать «остановкой мира». Грубо говоря, это означает, что развоплощаются модусы протекания вещей и состояний, обнаруживая дискретные элементы, не связанные ни в какой имманентный дискурс. Возвращаясь к примеру с тишиной, мы в этом случае успеваем выслушать *das Geläut der Stille*, перезвон тишины еще до того, как выскажем слово «тишина» и заглушим ее перезвон шумом человеческих голосов. Понимаете, пока тишина звенит, и мир замер, пронизанный этим звоном, и разлажена связность представлений, и из разломов символических структур высвобождаются силы чистой событийности, до тех пор в бытии сохраняется известная недосказанность, недоопределенность, энергия становления. Иными словами, зажигаются новые созвездия, творение мира продолжается. На мой взгляд, это совершенно принципиальная вещь. Тишина еще звучит, а не уже перекрыта гулом языка. Камень еще падает, а не уже лежит на земле. Стрела еще летит, а не уже достигла цели. Пока все очень неясно, нет никаких самоочевидностей, за которые могло бы зацепиться наше восприятие. Но давайте зададимся вопросом: а когда стрела попадает в цель? Почему, к примеру, стрела не проходит сквозь нее или почему цель нельзя представить как то, что никогда не будет достигнуто? Видимо, потому, что мы исходим из положения вещей, когда различные дискретные элементы скоординированы, то есть обладают одной и той же размерностью мира, который мы знаем и в котором живем. Между тем, отсюда — один маленький шаг до знаменитой апории Зенона. Стоит только задаться вопросом не о силе инерции, заведомо превышающей энергию парения, набираемую скоростью полета стрелы, а приблизить эту скорость к абсолютной, то есть, опять-таки, заговорить об остановке мира или чистом событии. Я должен сказать, что с позиции сущего стрелы, конечно, летают, однако с позиции бытия они просто не могут летать. В буддийской онтологии есть тезис, что дхармы существуют всего лишь одно мгновение, форма моментально возвращается в пустоту. Здесь я прихожу к очень важной мысли, касающейся понимания бытия как становления. Как мы видим, идея становления в ее контексте сильно отличается от того, как она обычно толкуется в связи с сущим. Становление обнаруживается как своего рода сумма остановок мира, которые мы были бы склонны, скорее, противопоставлять становлению, но теперь, наверное, этого уже не

сделаем. Стало быть, только после того, как мы подобным образом наметили нечто вроде онтологической дифференции, можно вновь попытаться подойти к проблеме реального и символического, разумеется, ни в коей мере не путая два столь разнородных плана. Но есть некоторая аналогия, которая позволяет понимать любой символический ряд как траекторию бегства или возможность постоянно находиться в дрейфе. А событие реального дает о себе знать только в том случае, когда происходит обрыв в этой цепи, исключающий возможность дальнейшего ускользания. Мы делаемся незащитными, все прежние апелляции к нашей устроенности, защищенности, уверенности в собственных силах больше не срабатывают. Мы как та зенонова стрела, которая, может, и хотела бы достичь какой-нибудь цели, но вдруг выясняется, что движется она лишь по видимости, а на самом деле ничто не поддерживает ее полет, она безосновна.

Чтобы пояснить сказанное, я попытаюсь несколько изменить декорации. Возьмем классическую ситуацию дрейфа — непрекращающуюся смену объектов в поиске желаний. Правда, мы вторгаемся в сферу воображаемого, но допустим, что поиску одновременно задан и предшествующий устойчивый код, то есть мы имеем дело не с чистым неврозом, а с известной культурной или социальной практикой. Что самым необратимым образом прерывает этот поиск, то есть что находится от него по ту сторону? Очевидно, что обширнейшая область символизированной реальности с ее многочисленными инстанциями, будь то инстанции власти, признания, насилия, субъекта, другого, знания и т. д. — по эту сторону. У Фрейда по ту сторону принципа удовольствия оказывается ни что иное, как смерть. Именно смерть — это полый разрыв, не пересекаемый порядками символического. Или, к примеру, Левинас говорит о том, что физические страдания суть невозможность уйти в ничто. Его «ничто» можно толковать по-разному, но одно важно — здесь исключается бегство, ускользание немислимо. Существуют огромные возможности для символизации смерти или физического страдания, но только до тех пор, пока это не наша смерть и не наши страдания. Следовательно, нет ничего реального во внешней действительности, а если и есть, то лишь как некая руда, которую нужно переплавить в металл опытом личного присутствия и получить «алхимическое золото» самой высокой пробы. Возможно, только в этом случае имеются достаточные основания говорить о реальности в собственном смысле слова, минуя периферийную зону косвенных признаков и симптомов, где она предстает в виде малоразличимых следов предыдущего опыта. В качестве ответа на

вопрос Татьяны о необходимости репрессивного символического ряда я бы заметил, что предельная густота и безудержность символического, которые имеют место в обстоятельствах любого тоталитарного государства или закрытого общества, обеспечивают одновременно наибольшее число разрывов и прерываний в цепи. Мы живем сейчас в обществе, в котором ничто не принуждает человека быть настоящим, идти навстречу своей истине или вопрошать о подлинности своего присутствия в мире. А там сразу выясняется, кто ты такой на самом деле, призван ли ты Богом, услышал ли Его зов, откликнулся ли, или остался лежать в дрейфе, делая вид, что символическое пребывает чисто символическим образом, и вся проблема в том, как удобнее им воспользоваться, чтобы выделить себе необходимую долю признания, обладания, власти и т.д. Быть может, этим и объясняется, что личности, сделавшие нечто значительное, жили, как правило, не в самые спокойные времена, а часто во времена просто страшные. Скажите, кому интересно или кто хотел бы размазать свою жизнь по вязкому киселю повседневности, обходиться малым в том, что касается главного в жизни, забирая при этом сверх всякой меры в том, что касается второстепенного? Между тем, сплошь и рядом именно так чаще всего и происходит. Причем я не собираюсь занимать какую-то внешнюю позицию. Ведь у нас нет иного времени, кроме того, в которое мы есть. Я думаю, проблема реального сводится к собиранию мира в топосе присутствия, сущностным образом затронутого различием реального и символического. Мы говорили, что нельзя обменяться с другим актом существования. Уточним — если только это реализованное существование.

Т. Г.: Я хотела бы повести наш разговор дальше сквозь призму понятия *das Ungeheuer*, ужасное. Греческое понятие «усия» переводят по-разному, чаще всего как сущность, однако в иных случаях оно обозначает просто ужас. Гипостазирование усии и есть литургия, как самая высшая и полноценная попытка существовать в реальном. Можно сказать, что мир наш ужасен, и в ужасе раскрывается сущность мира. «*Das Unheimliche wachst*», «ужасное растет», писал Гельдерлин, который таким образом перевел одну из начальных фраз «Антигоны» Софокла. Гениальные люди часто сходят с ума в этом мире, тот же Гельдерлин в конце концов обезумел. Ибо он действительно хотел познать истину, хотел лицезреть реальное, и он его узрел. Слово *Wunde* по-немецки означает рану, но в то же время от его основы происходит и другое слово — *Wunder*, чудо. В классическом варианте психоанализа, у Фрейда и Лакана, след от реального называется симптомом. Симптом — это что-то безобразное, постыдное, неприличное, даже банальное. Например, человек не может сидеть в

машине на переднем сиденье или не может пересечь широкую площадь. Казалось бы, это настолько банально, но за банальностью кроется след какой-то раны, травмы, которая всегда останется в душе человека, более того, является самым главным для его существования. Не надо избавлять человека от этой раны, потому что если он от нее избавится, то избавится и от себя самого, перестанет существовать, превратится в живого мертвеца. Не исключено, что рана, травма и есть самое главное в жизни человека, средоточие его пути, основное событие, от которого он не может убежать, оставшись при этом самим собой. Но если человек остается верен себе, если он переживает всю ужасающую глубину своей заброшенности в мир, тогда его рана превращается в чудо, а уже из чуда вырастают его история и его трагедия. Это одно и то же, ведь любая настоящая история, любая человеческая биография — это в полном смысле трагедия. Возьмем такого персонажа, как Антигона. Антигона — преступница, нарушившая все законы, она похоронила своего брата, в то время как этого нельзя было делать, пошла против высшей земной власти. Однако пройдя через грех, совершив страшное преступление, Антигона воспринимается нами как некое предельное воплощение человеческой трагедии. За счет этого она сделалась абсолютно реальной. Мне кажется, что есть какая-то большая тайна в человеческой истории, и заключается она в том, что мы хотим творить добро, но творим зло. В отличие от Мефистофеля, который говорил: «Я часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо» У нас получается наоборот, мы хотим творить добро, а творим зло. У Александра в книге эта мысль выражена фразой, что мы творим зло чистыми руками. Раскольников не мог творить зло чистыми руками. Он все вопрошал: вошь я или Наполеон, могу ли убить старуху? Сам этот вопрос не выводил его на уровень реального, оставляя в пределах символики: отдать деньги бедным, накормить сестру и мать, и т.д. Зато Антигона совершила нечто, что было абсолютным злом, и, в то же время, стала трагическим персонажем. Это страшная для меня загадка: несовпадение уровней символического и реального, дающее такие драмы, такие глубокие разрывы, которые трудно постичь.

Существует еще один вопрос, которого я бы хотела сегодня коснуться. Это вопрос выбора. Бог создал человека свободным. Это значит, что мы изначально свободны и в нашем выборе. Так с одной стороны. А с другой стороны, преподобный Максим Исповедник писал, что в раю люди вообще не были свободными, потому что они находились в таком отношении с Богом, что свобода им была не нужна. Изначально существовал предельно близкий диалог человека и Бога, не требовавший никакой свободы. А когда

появилась свобода, человек сразу же избрал самое худшее. Я думаю, что в конечном счете мы совершенно ничего не выбираем. Что такое, например, полюбить какого-то человека? Разве это выбор? Вот передо мной стоит сто кандидатов, а я выбираю — из ста, потом из десяти, потом из трех. Это полная чушь. Нет, вначале возникает событие, когда ты, скажем, в кого-то влюбляешься. А потом выясняется, что именно этот человек и был тебе предназначен. Вдруг обнаруживается, что это была судьба, то есть событие было абсолютным. Совсем не делом случая, а знаком избранности. Можно назвать это *правилом дежа-вю*. Оно сводится к тому, что имеет место, пусть не вполне отчетливый и явный, момент совпадения свободы с судьбой. Именно на моментах этих совпадений формируется личная история. Внутренний принцип такой истории можно выразить следующим образом: чем меньше свободы, тем больше судьбы. Поэтому степень возрастания свободы, с одной стороны, вроде бы всеми воспринимается в высшей степени позитивно, однако тем самым из человеческого бытия изгоняется момент личного присутствия в собственной судьбе, все более и более исключается трагедия в высшем ее смысле. В некоторых странах монахи, живущие в монастырях, выбирают, то ли им обучиться банковскому делу, то ли выучить арабский язык, то ли поехать в Африку, то ли в Антарктиду. Градус свободы здесь возрастает настолько, что исчезает дежа-вю, судьба преодолевается безграничным полем личного выбора. Я думаю, что свобода всегда присутствует, независимо от внешних обстоятельств, а часто и вопреки им. При этом я скажу парадоксальную вещь, чем ее меньше, тем лучше.

Теперь я хотела бы откликнуться на мысль о незащитности перед реальным. Действительно, когда мы рождаемся, мы уже брошены в мир, где царит норма, закон, язык, мораль, изначально чуждые нам. Мы с самого начала оглушены, почти убиты этой внешней детерминированностью, которая нас держит мертвой хваткой. Но это не означает полного провала, скорее, наоборот, здесь возникает точка напряжения, разрыва, из которой начинаются личная история и личная трагедия. Жижек в одной из своих книг рассказывает реальную историю времен Второй мировой войны. Немецкий офицер предложил женщине по имени София выбрать, кого из двух ее детей они заберут и убьют. И она сказала: берите этого. Вот страшный выбор. Потом она всю жизнь жила так, чтобы убить саму себя, потому что была виновна в том, что убила своего ребенка. Подлинная ситуация выбора не бывает легкой, она вводит трагедию бытия. Христианство же снимает трагедию воскресением, ибо мы все воскреснем, даже сейчас уже воскресли. Хотя и тут не все так просто. Ведь был Иуда,

который свободно избрал убить Бога, причем одновременно его выбор был судьбой, был заранее предусмотрен, известен Богу. Кроме того, хочу откликнуться на мысль Александра о банальности реального. Конечно, с одной стороны, банальное кажется совершенно нереальным, избитым, неинтересным, скучным и пошлым, но на самом деле оказывается так: все, что мы вытесняем в подсознание, сильнее того, что остается в сознании. Поэтому вытесненное постоянно возвращается и в снах, и в галлюцинациях, и в пошлых песенках, и в прочих незаметных обыденных вещах. Недавно я смотрела фильм Германа «Хрусталева, машину!», который оставляет ощущение нереальности происходящего, какого-то сумасшедшего дома, но затем, когда выходишь из кинотеатра, понимаешь, что самое сильное — это пошлые песенки, которые звучат на заднем плане и составляют фон разворачивающихся событий. Это довольно странно. Все помнят «Лили Марлен», песенку из немецкого фильма времен войны, которая создала более яркий фон, чем сами преступления фашистов. Пошлость, обыденность оказывается существенной. Я часто вижу пошлые сны, в которых появляются пошлые люди, пошлые страхи, и я понимаю, что именно так работает механизм вытеснения. То, чего я не хочу замечать в жизни, возвращается в снах, преследует, как те глупые песенки. Подсознание — настолько сложная вещь, никогда не знаешь, что оно тебе преподнесет. Одни травмы приводят к чудесам, зато другие ведут к таким вещам, что лучше бы их вовсе не было.

А. С.: Мне кажется, мы кое-чего достигли. По крайней мере, мы обозначили проблематичность реального и, действительно, согласились, что реальность проявляет себя как симптом, как след, то есть как некая пропасть в хорошо обустроенных символических порядках. Мы реального не замечаем, пока оно является чистым фоном происходящего, и только когда оно знаменует собой провал в символических порядках, тогда мы видим это пресловутое реальное, оборачивающееся тем, что еще не структурировано. В отличие, кстати говоря, от того, что мы называем высшей реальностью. Ясно, что когда говорится о высшей реальности, речь уже идет о чем-то еще и символическом. Просто это ситуация, в которой символическое имеет свое тело. Не только является духовной формулой, когда мы говорим о «чисто символическом», а сопровождается определенными телесными проявлениями. В частности, эмоциональной и чувственной глубиной. Тогда мы заводим речь о сфере высшей реальности. Но если нас интересует «просто реальность», то здесь и возникает множество проблем, и мы оказываемся в растерянности. Как ее зафиксировать и, вообще, как в ней существовать? Ведь символические

подспорья помогают нам во всех способах и видах отреагирования. Например, если мы знаем, как выразить скорбь, неважно каким образом, посыпать ли голову пеплом, или рвать на себе волосы, то мы уже имеем путь к символическому отреагированию. Речь шла о выборе. Что такое ситуация выбора? Ситуация выбора предполагает, что мир разбит на дискретные исходы, он уже упорядочен символическими формами. Поэтому мы можем выбрать, предать — не предать, совершать поступок — не совершать, но при этом мы можем поскользнуться, упасть в лужу, или мало ли что может с нами произойти. Вот она, неструктурированная реальность, которая откуда-то выдвинулась. Она такова, что не имеет характера самовоспроизводства или запоминаемости, всегда оставаясь тем, о чем нельзя рассказать. Попробуй, расскажи, что ты просто упал, или проспал час решающего экзамена — никто не поверит, хотя это на самом деле так. То есть моменты неструктурированности, конечно же, свидетельствуют о том, что перед нами «простая реальность», которая есть самая непростая вещь в этом мире. В отличие от символического, от высшей реальности. И вот тут, мне кажется, было бы уместно ввести понятие воображаемого, дабы в первую очередь наметить различие между символическим и воображаемым. У Фрейда это различие строго не проводится. Именно поэтому Лакан постоянно о нем говорит. Один из главных мотивов философии Лакана состоит в различии между воображаемым и символическим. Как мне представляется, фундаментальное деление здесь сразу же проходит вот по какому критерию: Фрейд, который, к сожалению, иногда путает символическое и воображаемое, замечает, что символический язык сновидений не знает слова «нет», не знает отрицательной частицы, и в силу этого является продуктом воображения. В то же время Сартр, написавший, быть может, лучшую работу о воображении, говорит, что всякое воображение содержит в себе двойное отрицание. Во-первых, воображение — это «нет» по отношению к миру, потому что, нечто воображая, я отрицаю то, что вокруг и передо мной, совершаю чистый акт отрицания. Во-вторых, это «нет» самому содержимому воображения, потому что когда я воображаю, я твердо знаю, что это всего лишь воображение, а не реальность. Здесь подверстывается еще и третье «нет», характерное только для «полных воображаемых», то есть для того, что можно стряхнуть, как наваждение. Полное воображаемое откликается и на третье «нет», когда я наконец-то хочу обратиться к реальности или к символическому. Мы можем говорить о популяции воображений, подразделяющейся на несколько видов. Существуют так называемые «полные воображения», выполняющие

принцип всех трех «нет». Можно сказать, что они наиболее совершенны. Но существуют и другие воображения, более простые, еще не доросшие до символического. Это точно такие же спонтанные продукты расфокусирования нашего внимания, каким является и сама реальность в ее чистом виде (не как высшая реальность). Например, помимо чистых воображений, которые мы назовем семейством грез и которые содержат в себе двойное отрицание плюс третье «нет», существуют галлюцинации, которые одного из этих отрицаний не содержат. Галлюцинация, во всяком случае, не отрицает своего собственного содержания. Второе «нет» выпадает, именно поэтому галлюцинация оказывается столь навязчивой. Не говоря о том, что она не содержит и третьего «нет», — ее невозможно произвольно стряхнуть. Существуют псевдогаллюцинации, из которых выпадает только третье «нет». Существуют, наконец, сновидения, из которых выпадает первое «нет».

Все эти представители семейства воображений, различные его отряды, имеют разный ранг и разную степень выживаемости. Большинство воображений пугливы, как дикие животные. Их действительно можно легко стряхнуть щелчком пальцев: эй ты, сосредоточься. И все, расфокусирование прекратилось, мы вновь собираем мир в одной точке, в точке совпадения реального и символического. Но некоторые воображения в ответ на этот щелчок продолжают, их мы называем галлюцинациями, навязчивыми состояниями, иллюзиями. Они, в отличие от все понимающих домашних животных, суть дикие звери, которые нас пытаются поглотить, собственно говоря, овладеть нашей плотью, нашим поведением, нашей повседневностью. На первый взгляд, эти примитивные воображения несимволизируемы. Они несимволизируемы потому, что не могут быть переданы другому. Нельзя заразить другого своей навязчивостью, он в лучшем случае пожмет плечами. Хотя воображением прекрасно можно заразить. Можно подумать, что данный вид воображений является более сильным, но на самом деле он лишен возможности к собственному воспроизводству. Этот вид обитает только в том теле, которое захватил, в отличие от прекрасно приспособившихся пугливых воображений, которые ведут странный образ жизни: они мигрируют через сновидения, через грезы наяву. Вот они, несмотря на то что пугливы, прекрасно обеспечивают собственное размножение с помощью символических порядков. Они прорываются в текст, в искусство, именно эти воображения я могу сообщить другим, потому что для них уже существуют готовые символические порядки. Я наделяю символическое телом, и получается, что эти пугливые воображения — как вирус, не имеющий собственного

ДНК — существуют в нескольких средах. Во-первых, во мне, и, во-вторых, вне меня — в тех символических порядках, которые я придумываю, сочиняю или читаю. Они свободно мигрируют через разные прерывы имманентности этого мира. Если дикие воображения, связанные с навязчивостью и галлюцинациями, можно сравнить с динозаврами и ящерами, то воображения, которые являются грезами, представляют собой последний виток эволюции всего семейства воображений, ибо они могут овладевать не только телесным, но и символическим. Они способны воспроизводить самих себя. Оказываясь где-нибудь в тексте, они обеспечивают себе определенное бессмертие. Скажем, был некто Пруст, который, поддавшись натиску грез, уделил им форму символического, и они там существуют в законсервированном виде, пока не произойдет распределечивание, пока кто-то не откроет книгу и не начнет в ней узнавать себя, хотя у него было совершенно другое детство. Наше ДНК разворачивает чужую программу в собственном мироощущении, и эти воображения вновь мигрируют уже извне вовнутрь, в каждого читателя. Таким образом, мы видим, что существует плавная сфера перехода между воображаемым как спонтанной продукцией расфокусирования и символическим как устойчивым порядком искусства. Только в этом случае символическое обретает высшую форму реальности, поскольку одухотворено воображениями. Не теми воображениями, которые пошли по пути насильственного захвата и вторжения (пойдя по этому пути, они лишились бы возможности размножения, потому что, как мы сказали, эти состояния непередаваемы), а теми хитро адаптировавшимися воображениями, которые легко исчезают, но вместе с тем вполне могут себя воспроизводить. В этом плане сам автор выступает просто как агент воли к производству. Можно сказать, что он — промежуточное звено для размножения воображений третьего порядка, для того, чтобы они переходили в символическое, затем вновь в реальное и вновь в символическое как в свое собственное тело. Мне представляется, что в такой развертке мы получаем шанс несколько яснее представить соотношение воображаемого, символического и реального.

Д. О.: В самом деле, введение в наш разговор понятия воображаемого прошло очень успешно, но я боюсь, что мы не сможем сегодня развить эту тему надлежащим образом. Поэтому я все-таки останусь на прежнем поле и попытаюсь сформулировать еще одну мысль касательно разборки символического на реальные исходы. Если отталкиваться от постмодернистской ситуации, рассматривающей реальность в целом как катастрофический обвал всех символических порядков и как отказ от

наивной открытости миру, сопровождающийся предельным скепсисом по отношению к имманентно развернутой перед субъектом карте значений, то меня не оставляет один вопрос: действительно ли обвал смывает поверхностный пласт символического и обнажает перед нами подлинную метагеологическую жилу реального, некую руду, которая опытом человеческого присутствия в эту реальность переплавляется? Я бы сохранил на этот счет известное сомнение, при том что я вовсе не готов дать окончательный ответ на этот вопрос. Я просто размышляю. Вероятно, мы можем получить в результате определенного ряда деконструирующих операций чистый остаток благодаря тому, что структуры символического поля разлаживаются инъекцией элементов неструктурируемой реальности. Однако мы способны осуществить такую процедуру только потому, что заранее узнали, каким образом произведена настройка ее лада. Я упоминал замечание Деррида насчет того, что смысл деконструкции — не сломать структуру, но прежде всего понять, как она была скомпонована и слажена. Является ли это понимание результатом деконструкции, обретается ли оно в ходе процедуры или предшествует ей? Боюсь, что ни то, ни другое, ни третье. Само деконструирование уже выступает пониманием понимания, в том плане, что удерживает его на всех этапах разнесения. Это замечание наводит на мысль, что разборка символического касается самого символического, а вовсе не занята поиском или переоткрытием принципа реального, что еще раз подчеркивается в понятии Барта. Дерреальное не дает ни малейшей возможности покинуть руины символики. Скорее, оно скрывает реальность, нежели помогает к ней прийти. Не является ли след, который кажется касанием реального, символическим как таковым, его чистой фактурой? Символическим, которое еще никак не развернуто, — не столько порядком символического, сколько его истоком, к которому прорываются, ломая инфраструктуры. Если прикидывать, является ли реальное завершенным плюс-символическим, или же требует знака минус, то я склоняюсь к мысли, что бесконечное прибавление символического дорастает до реальности, а бесконечное вычитание достигает истока символического в собственном смысле слова, и ничего кроме.

А. С.: Даниэль, у меня возникает вопрос. Следует ли из ваших слов, что мы просто не в состоянии выйти за пределы символического? Ведь нас-то интересует реальность, которая в себе его не содержит, либо уже, либо еще. Если следовать вашим словам, получается, что мы обречены на то, что никогда не выйдем за порядки символического.

Д. О.: Я сделаю только одно уточнение если и существует возможность получить опыт реального в «чистом» виде, то лишь за гранью

того, о чем можно было бы рассуждать как о реальном. Повторю высказывание Батая: даже слово «тишина» вызывает шум. Честно говоря, я просто боюсь подумать, что тогда вызывает слово «реальность»

Т. Г.: Ребята, в общем-то мы говорим сейчас о возвышенном. Вся современная философия, весь постмодернизм — Лиотар, Деррида — говорит о возвышенном. Чем отличается прекрасное от возвышенного, если вспоминать Канта? Прекрасное возможно, оно имеет форму, а возвышенное не имеет формы и соединено с болью, со страданием. Оно слишком большое, чтобы иметь форму. Деррида пишет о том, что понять *das Ungeheure*, ужас бытия — значит понять именно возвышенное. А поскольку мы не можем его выразить в какой-либо форме, не способны артикулировать его ни логически, ни символически (ибо чем больше мы его артикулируем, тем больше уничтожаем), то надо мыслить возвышенное, но никак его не артикулировать. Это любопытная идея. Как нам быть? Возвышенное соединяет красоту и страдание, но не может быть символизировано. И это несмотря на то, что язык всегда говорит. Хайдеггер был прав, заявив, что язык — дом бытия. Абсолютно прав. Однажды Лакан на своем семинаре заявил: «Друзья мои, сейчас я скажу полную правду». Ни один французский философ за последние двести лет такой бы фразы не произнес, а он произнес, и это было компрометирующим Лакана знаком. Все снобы и дураки могли бы начать его презирать. Но он все-таки сказал: «Сейчас я буду говорить то, что думаю». И получилось! Потому что вдобавок, а подчас и вопреки нашему намерению нечто сказать, сам язык открывает вещи. Когда наши либералы полагают, что нельзя говорить о Боге, нельзя говорить об истине, любви, дружбе, справедливости, — это полная чушь. Даже если ты плохо говоришь об этих вещах, язык тебя поправит. Здесь сказывается наш русский провинциализм. До сих пор многие русские интеллигенты, даже мои друзья, говорят: «О Боге ты уж молчи». Я спрашиваю: «Почему я должна молчать? Быть может, я хочу сейчас говорить о Боге». Они считают, что происходит профанация, но это абсолютно неверно.

А. С.: Согласитесь, что пусть даже речь и является сверхпроводником лжи, но ведь дело в том, что и молчание тоже фальсифицируемо. Не существует таких путей к истине, на которых стояли бы дорожные указатели. Или путей к Богу. Есть замечательный афоризм Ежи Леца, что молчание золото, пока за него не начали платить. Молчание легко может быть сфальсифицировано, сколько угодно профанировано и в этом смысле не является, конечно же, избавлением. В связи с этим я хотел бы сказать несколько слов о том, где мы находим реальное и действительно ли мы не в

состоянии вырваться из символических порядков. Тут у меня нет полной уверенности. Я прекрасно понимаю лишь одно: в самом деле, реальность как таковая, шероховатая, не упакованная в хорошие формы, для нас возможна как рана, как провал в символическом. Для нее у нас нет подходящих структур восприятия. В связи с этим я вот еще о чем подумал. Что мы можем противопоставить символическому? Казалось бы, пресловутое понятие факта, фактичность факта. Уж она-то укажет нам на разметку реальности. Однако фактичность — тоже некая предварительная разметка, в силу которой мы упаковываем свое восприятие мира в определенные рубрики. Скажем, в структуру новостей. Мы узнаем новости не потому, что в мире произошли только эти события и больше ничего, а потому, что произошедшее (к примеру, выборы президента) хорошо поддается укладыванию в рубрику. Поэтому оно и воспринимается как некий факт. Понятно, что фактичность рубрицирована *a priori* и, соответственно, не является никакой реальностью как таковой. Она уже подвергнута предварительной разметке. Однажды на Пасху я пытался попасть в церковь. Этого мне не удалось сделать, поскольку народу было слишком много, и когда наконец возгласили, что Христос воскрес и люди стали расходиться, то меня поразили слова одного прохожего. Он шел с дамой, и она говорит. «Постояли бы еще». Он отвечает: «А зачем, новость мы уже узнали» То есть они просто пришли послушать новости, и вот им объявили: новость такая-то. А потом они придут домой, включают телевизор и посмотрят другие новости помимо той, которую уже узнали. Это и есть изначальная разметка нашего мира. Но ведь мы же предполагаем, что может быть и другая разметка. В таком случае все, что мы называем упрямым фактом, полагая его реальным, на самом деле может быть вообще ничем. Например, что являлось событием где-нибудь в египетской цивилизации? А то, что фараону приснился сон: семь тучных коров и семь тощих. Ему приснился сон — это и есть существенная реальность. Какие там еще факты, какое изготовление вещей или произведений! Все остальное — лишь интерпретация изначального события. И тогда получается, что мы не можем обойтись без структур *a priori*, без предварительного символического, и только в ситуациях неудач, провалов они могут вскрываться нами как реальность. Мне приснился сон, но я не фараон. Вот это может быть настоящей и безоговорочной реальностью

Т. Г.: Помните один из самых популярных лозунгов 60-х годов XX в.: «Будьте реалистами, требуйте невозможного»? Точно так и должно быть Человек не должен существовать в банальном. Я не разделяю мысль Александра о банальности реального. Реальное не банально. Нужно

стремиться к чуду, быть реалистами. В своей книге Александр упоминает рассказ Фолкнера о человеке, который взрывал во время Второй мировой войны вражеские корабли. И не просто взрывал, а добивался особого «эффекта бобра». Я считаю, что мы тоже должны добиваться подобного эффекта, превращающего жизнь в настоящее событие. Жить в банальности и пошлости невыносимо. Пусть будет бобер, требуйте невозможного. Главное, чтобы не стать полумертвыми бобками. Право же, мы не хотим бобка, мы хотим бобра!

Беседа 5 Трансгрессия и предел

Т. Г.: Кто-то сказал, что в нашем мире остались одни структуры, и жить подлинной, настоящей, экзистенциально яркой и свободной жизнью невозможно. Я это ощущаю очень сильно, когда нахожусь на Западе. Я чувствую, что структуры постоянно требуют твои мысли, твою энергию, твое внимание. Не люди, а именно структуры. Подобное переживание окончательно оформилось на Западе еще в 60-е годы. Что из этого получается? Как надо жить? Мне кажется, что надо жить между этими структурами, выплывая, вырастая, выпрыгивая из них. А это и значит жить трансгрессией. Каждая структура жестко фиксирует твое место в социальном пространстве, она делает тебя то ли чиновником, то ли актрисой, то ли священником, то ли не знаю кем. При этом она отчуждает тебя от истины твоего собственного присутствия, которая не поддается объективации. Поэтому самое главное — найти способ существования, в котором эти структуры сталкиваются друг с другом и происходит страшная для них вещь, а для нас — наиболее важная, мы можем выплыть из структуры и стать неуловимыми. Это можно назвать действительной трансгрессией. Мир, как много раз уже говорили и Бодрийяр, и другие современные философы, целиком заполнен симулякрами, причем критическая масса симулякров достигнута уже давно слишком много информации, слишком много идеологии, много лжи, подделок, гаджетов и пр. Фактически мы живем в ужасно плотном мире, который свелся к одной горошине, к одной точке. В таком мире невозможно выйти ни за какие пределы, стены плотно смыкаются вокруг нас и над нашей головой, хотя по видимости мы можем поехать куда угодно и вроде бы живем в относительно открытой среде. Кроме того, хотя нет уже ни политики, ни культуры, в том смысле, что они полностью подчинены финансовым интересам, но тем не менее мир продолжает делать вид, будто все это существует. Это не просто ложь, это симулякр лжи, который обладает в наше время огромной властью над людьми. Трансгрессию же можно понимать как выход из этого симулякра. Однако из него не удастся выйти, просто противопоставив себя каким-то структурам, партиям, людям. Выход из симулякра ни в коей мере не может быть связан с борьбой, активным противостоянием или протестом. Потому что симулякр тут же захватит твое действие или суждение и сделает из него еще худший симулякр, чем тот, что был прежде. Надо, как говорил Эвола, оседлать тигра, то есть под

видом того же симулякра дать подлинность. Мир опутан формой без референта, как можно понимать симулякр. Мы, поскольку существуем в мире, сами находимся в таком же состоянии, и поэтому остается жить дальше внутри этого симулякра, но жить подлинно. Например, жить чем-то *совершенно иным*, скажем, иконой. Во всяком случае, для меня проводником в совершенно иное является икона. Ведь в этом искони и заключалась ее сущность — обозначать абсолютно. Другое, свидетельствовать о божественном существовании. И таких вещей довольно много. В то же время, выходя на другое, нельзя быть слишком серьезным. Как мне кажется, следует удерживать состояние между серьезностью и игрой, нужно уметь развоплощаться, находить временные, быстро меняющиеся маски, которые были бы сильнее, чем нарочитая серьезность. В этом тоже проявляется невозможность выйти в мир открытым и незащищенным, потому что он действительно абсолютно лжив.

А. С.: Татьяна высказала сейчас очень любопытные вещи, но у меня некоторое подозрение вызывает глагол «выплыть», поскольку он предполагает плавное дистанцирование, что плохо совмещается с идеей трансгрессии, которая сочетает в себе совсем иную степень безоглядности и непоправимости. Можно подвергнуть сомнению серьезность трансгрессии — именно потому, что она не является обдуманном поступком, по крайней мере в момент своего действительного свершения. Однако трансгрессия труднее всего захватывается симулякрами, ведь она не существует в форме «предложения, от которого вы не сможете отказаться». Другое дело, что она способна просто исчезнуть, как камешек, брошенный в воду. Как ни странно, сохранность трансгрессии во многом зависит от внешних обстоятельств. Сможет ли *настоящий охотник* сохранить свое имя, попав в мир, населенный исключительно плюшевыми зверями?

Трансгрессия в этом плане может быть нами рассмотрена в нескольких аспектах. Например, если трактовать трансгрессию культурологически, то понятно, что ее сразу можно прочесть как некое преступление, переступание черты дозволенного. Перед нами предстанет весь ряд мастеров и идеологов трансгрессии — от маркиза де Сада до Батая, — где преступления носят чувственно-эротический и, в то же время, космологический характер, ибо такова разметка самой сексуальности. Даже бунт в сфере символического не может остаться безнаказанным. Хотя не всякий преступник совершает трансгрессию, потому что существует сколько угодно преступлений, связанных с элементарной ложью. Все, что является корыстным, в принципе не может быть трансгрессивным. Это

лишь мелкие прибавки к тому, что у тебя уже есть. Но главное, в таком понимании трансгрессия окажется несамостоятельной. Она будет предполагать, что существуют некоторые внешние обстоятельства, которые позволяют нам ее совершать. Такими обстоятельствами может оказаться наличие хороших, четких культурных оппозиций, когда, к примеру, совершая инцест, мы действительно преступаем нечто и становимся врагами общества, изгоняемыми из него. Но для этого все-таки должен существовать запрет инцеста во всей его первозданности, во всей его могучей символической маркировке. Это лишь один пример. Точно так же обстоит дело со всеми подобными рубежами. Получается, что сам акт трансгрессии зависит от того, позаботился ли социум о наличии священных рубежей, которые мы могли бы переступить, либо они уже все переступлены, и тогда трансгрессия не имеет никакого смысла. В этом случае остаются только различного рода подсчеты.

Однако ясно, что трансгрессия не укладывается в эту чисто культурологическую схему, в духе оппозиций Леви-Строса. Скорее, речь должна идти о том, о чем очень точно написал Левинас. Он говорил, что в тот момент, когда мы берем ответственность за акт своего существования, мы кем-то реально становимся, то есть впервые появляется кто-то, существующий в этом анонимном существовании, простой производной глагола связки «быть». Но это первое нарушение анонимности бытия, выход к тому, чтобы быть кем-то и отвечать на вопрос «кто?», сам по себе создает мощный момент инерции. Поэтому в дальнейшем — что прекрасно осознал еще Фрейд — совершается лишь маленькое поступательное движение с помощью принципа *fort — da*, когда мы потихонечку выбрасываем щупальца и захватываем крупинку опыта, затем подтягиваем ее к себе или немножко подтягиваемся ближе к ней, а потом снова выбрасываем щупальца и вновь подтягиваем новую крупинку опыта. С того момента, когда мы становимся кем-то, получая первое определение субъекта в существовании, мы уже изо всех сил цепляемся за это существование.

Левинас замечательно говорит об онтологической авантюре, где наиболее важным и радикальным является момент исступления, то есть момент некоего вторичного отказа. После того когда ты стал кем-то, уже проявив определенную ответственность и взяв на себя муку существования, то есть уже получив бытие-в-признанности, ты вновь отказываешься именно от этой признанности бытия, совершая онтологическую трансгрессию в самом подлинном смысле этого слова — как экстаз, экстазис, исступление, — где целью является даже не некий

внешний объект и даже не другой, а радикально иное бытие. Исступление — это добровольный отказ от гарантий существования, гарантий идентичности. Если здесь вернуться к терминологии Фрейда, то это такое забрасывание бобины, которое уже не позволяет ее подтянуть вновь. Бросок совершается так далеко, что нить обрывается и мы оказываемся неизвестно где. В Содоме и Гоморре или в Зазеркалье, или еще где-то. В тот момент, когда действительно происходит трансгрессия, разрывается самая могучая связь — та, что грамматически обозначается глаголом-связкой «быть». Очевидно, что это самая прочная из всех связей, связей и цепей этого мира. Ее разрыв даже не предполагает собственно прекращения бытия, поскольку затухающий характер бытия предусмотрен и предзадан до всяких трансгрессий. Разрыв знаменует собой попытку перехода из состояния «мною живут» в состояние «я живу», а прервется при этом «линия жизни» или нет — это уж как получится. Речь идет именно о том, чтобы оказаться вдруг неизвестно где. Трансгрессию ведь невозможно рассчитать, она тем и отличается, грубо говоря, от прогресса (прогрессии), хотя это однокоренные слова. Что такое прогресс? Это некий проект поступательного движения в заранее избранном направлении, которое удерживает свой вектор. Трансгрессия же — это движение в сторону, вбок, напропалую, не имеющее в виду никакого извлечения процентов. Чаще всего она действительно бывает грозящей опасностью, поскольку неизвестно, что мы обретем и кого обнаружим в качестве себя. Риск возникает там, где мы совершаем трансгрессию вместо прогрессии — вместо поступательного движения, набрасывания проектов, о котором говорит Хайдеггер. Кто только не говорил о прогрессе, не понимая того, что сам прогресс возможен только тогда, когда существует предварительное условие возможности именно трансгрессии — возможности отказаться от гарантированной признанности и попробовать нечто иное. Другое дело, что, совершая подобного рода незапланированные движения, когда мы отказываемся просто оставаться кем-то, но совершаем шаг в сторону или три шага в сторону, мы все равно обретаем новую точку. Мы обретаем ее, даже когда обнаруживаем себя, как говорит Гегель, в полной разорванности, в крушении идеалов, репутации, надежд. Мы все равно обретаем новую точку, позволяющую по-новому понять мир, что само по себе очень важно. Эту разновидность трансгрессии под видом интеллектуальной трансгрессии человечеству удалось приручить каким-то странным образом, так забрасывать бобину, чтобы даже разрывы биографической нити давали возможность репортажа, пусть это будет последний репортаж. Можно сказать, что сейчас идея прогресса, которая

практически потеряла доверие и оказалась сфальсифицированной, действительно уступает место или идее подчинения симулякрам, или исступленной и безоглядой трансгрессии, связанной с отказом от любой принудительной формы бытия и существования.

Д. О.: Не исключено, что у трансгрессии может быть и другое начало — не только то, о котором упомянул Александр. Возможно, суть этого жеста состоит не единственно в том, чтобы переступить какой-либо предел, но также в том, чтобы предел выявить и, я бы сказал, настоять на самой этой меже, продержаться на ней хоть немного. Нам ведь важно понять, где вообще в мире, в котором мы сейчас живем — в мире прозрачных и пустых форм, — сохранилась хоть какая-нибудь граница, которая была бы действительной. Трансгрессия получится лишь в том случае, если граница окажется подлинной, если она и в самом деле прочертит контур пропасти, в которой можно пропасть, а не маленькой канавки, о которую только и можно что невзначай споткнуться, легко ее перемахнуть и пойти дальше. Но дело, наверное, не только в этом. Пока условие трансгрессии тем или иным образом связывается с устойчивостью символического кода, это никакое не условие ее возможности, а, напротив, необратимое угасание в точке старта. Согласитесь, что раз в культуре имеются четко и однозначно установленные рубежи, прекрасно выявляющие ее собственную географию, и мы можем ясно определить, что есть для человека данной культуры добро и зло, где место, в котором он общается со своими богами, а где места проклятые и пустынные, где для него свои и где чужие, тогда никакой особенной трансгрессии не требуется в принципе. Ты можешь быть попеременно то добрым, то злым, но пересечение границы не будет выглядеть трансгрессией. В этом отношении трансгрессия делается настоящей и неизбежной именно тогда, когда границы полустерты, когда они неясны, то есть когда переступание будет одновременно и обнаружением самой границы. В противном случае отменяется содержащийся в ней вызов. У меня даже есть рискованное подозрение, что пафос трансгрессии совпадает, в общем-то, с пафосом предела, правда если только сам этот предел понимать предельным образом. Другими словами, как предел, за которым ничего не следует, за исключением, пожалуй, одного Ничто. Иные границы трансгрессию не интересуют, пересечение других границ не будет трансгрессией по определению, хотя оно может быть связано с риском, с жуткой опасностью, даже со смертью. До тех пор пока любые различия обнаруживаются здесь, в сущем, среди разных родов этого сущего или внутри его непрерывного метаморфоза, говорить можно лишь о трансгрессии частичной, о том, что и в наше время совершенно

точно обозначается знаменитым тезисом Протагора о человеке как мере вещей сущих, что они сущи, и несущих, что они не сущи. О чем толкует Протагор? Мне кажется, в точности о том же, о чем упомянул Александр, вспомнив мысль Левинаса. Что бы мы ни переживали как свое собственное — радость или скорбь, восторг или ужас, удивление или скуку, — все это моменты прикосновения нашей души к сущим вещам и нагромождениям вещей, которые мы познаем только через ее внутренние движения. Очевидно, что собственный, суверенный человек — мера всех вещей. В частичной трансгрессии эта мера сохраняется, изменяется лишь масштаб шкалы, горизонт охвата, в котором вещи немного теряют свои привычные очертания. В трансгрессии же полной наиболее существенным является отказ от размерности, радикальный прыжок в безмерность или хотя бы в острую несоразмерность.

Мишель Фуко однажды заметил, что, возможно, наступит время, когда опыт трансгрессии окажется столь же фундаментальным, как и опыт противоречия в европейской диалектике. Фуко мыслит в ситуации конца Истории, на смену которой приходит нечто, о чем мы еще не имеем ни малейшего представления, но уже обладаем возможностью опыта, лежащего в его основании. Мы ни выразить, ни осмыслить трансгрессию толком не способны, но изредка что-то такое, что называем трансгрессией, входит в наш опыт и придает ему невиданное доселе измерение. Однако тематизировать этот опыт мы пока не в силах. Видите ли, это как если бы человека, прошедшего по пустыни, вдруг спросили «А какой дорогой ты шел?» Он не смог бы ее не только описать, но и повторно показать. Потому что покамест это не то что не дорога, а даже не тропинка и не просека. Но отличие нашего внутреннего опыта, нашей «Внутренней Монголии» от пустыни в том, что следы никогда не стираются окончательно. Просто они когда-нибудь будут затоптаны, превратятся в торный путь, а то и в автобан, под поверхностным слоем которого следы первоначального опыта окажутся почти неразличимы. Есть что-то необычайное, интригующее и завораживающее в финальности, которой проникнут нынешний способ философствования с его нагнетанием апокалиптики. Старые дороги исхожены вдоль и поперек, а новые дороги, возможно, возникнут в пустынной местности, куда не ходят поезда и даже ноги. Здесь-то и требуется трансгрессия, которая проверяет пределы на подлинность, пытаюсь разыскать тот из них, что является самым последним из остающихся. Найдет она его или нет, заранее знать нельзя. Если когда-то реальное переживалось, скажем, через оппозицию добра и зла, то проблематизация и даже стирание этой оппозиции не уничтожат само

реальное. Оно лишь отступит на новые рубежи, и так может длиться до бесконечности. В этом случае трансгрессия рано или поздно грозит оказаться утопией, но и тогда она исполнит свою функцию — функцию наиболее успешной стратегии ускользания с привычной карты значений. Как жест, реализуемый лишь внутри самой границы, на неуловимой меже, трансгрессия не знает внешних границ. Поэтому она — видимо, единственное, что можно границе противопоставить.

Т. Г.: Мне кажется, Даниэль очень верно заметил, что в опыте трансгрессии нет никаких путей-дорог. В европейской философии уже давно тянется тяжба между кабинетной философией и философией жизненной. Со времен Ницше полагают, что Гегель явился воплощением кабинетного философа, у которого так и не возникло сцепления мысли с судьбой. А линия через Шопенгауэра к Ницше вводит философию жизненную, которая целиком воплотилась в фигуре Ницше как человека судьбы. Именно философия Ницше есть философия трансгрессии по преимуществу. Недавно я прочитала одну из последних работ Слотердайка, где он постоянно говорит о том, что человек воспринимает очень много, но очень мало способен выразить и высказать. В свое время Рудольф Штайнер настаивал на том, что русский человек особенно много воспринимает. Русская душа наиболее восприимчива. При этом она менее всего способна себя выразить. Здесь проявляется момент трансгрессии русской души, который раскрывается в нашей литературе бездонными персонажами, проваливающимися в бесстыдство, алкоголизм и т.п. Это не связано напрямую с добром и злом, потому что трансгрессия изначально лишена морального измерения. Именно в России крайне сильно сказывается отставание фиксации восприятия от самого акта восприятия. Мы слишком много воспринимаем, в то время как те несколько тысяч слов, которыми мы обладаем и пользуемся, совершенно неспособны передать полный набор наших восприятий. Слотердаик ориентируется на «Письма о крысах» Гофмансталя, чтобы обозначить это ужасное состояние. А в современной западной культуре наблюдается прямо противоположное явление: налицо избыток слов, избыток выразительных средств, риторических фигур и т. п., при очевидной нехватке проникновенных переживаний и глубоких чувств. Но если мы говорим о высказывании, то опыт трансгрессии здесь предполагает, что слов всегда заведомо не хватает, их не больше, чем надо, а значительно меньше. Кроме того, возможно, что не для всего нами переживаемого вообще есть подходящие слова. Поэтому акт трансгрессии в высказывании бросает нас в стихию невыразимого, того, что принципиально нельзя артикулировать в языке, но можно обозначить

каким-то иным образом — криком, или танцем, или молчанием, или чем-то еще. Другими словами, мы попадаем в область возвышенного, где человек преступает пределы собственно человеческого. Возвышенное — это тоже вариант трансгрессии, где непрестанно сдвигаются и уплывают границы возможного высказывания. Мы способны пережить опыт возвышенного, но если затем мы захотим рассказать о том, что же на самом деле было нами пережито, это вряд ли удастся. У нас просто не найдется средств.

А. С.: Некоторая непоследовательность в нашем разговоре связана с понятием границы. Не так важно, с той стороны в эту или с этой стороны в ту границу пересекать, но сама кромка между, например, добром и злом быть должна. И хотя Даниэль пытался вначале рассматривать вопрос иначе, но при этом он трактовал трансгрессию не в ее самостоятельном бытии, а как часть более высокой авантюрной номадической стратегии. Тогда как трансгрессия в акте своего изначального существования все-таки предполагает эту кромку, это пересечение границы при наличии бдительных пограничников, не утративших способность мгновенно идентифицировать нарушителя. Если границы нет, то и нечего пересекать. Впрочем, нам более знаком вариант пересечения с этой стороны в ту, когда мы, проявляя свою суверенность, совершаем какое-либо зло, или даже не обязательно зло, потому что здесь на самом деле важен совсем другой момент — момент нарушения маркированных условностей, которые при предъявлении извне всегда безусловны. Но мы можем представить себе пересечение границы и в обратную сторону, когда какой-нибудь представитель «темных сил» совершает трансгрессию. Как она могла бы выглядеть? Она могла бы, предположим, выглядеть как сентиментальность — как тот самый тихий омут, где черти совершают максимально возможную для них трансгрессию. Но что здесь очень важно, это членораздельность сущего, без которой трансгрессию представить себе нельзя. Эта идея является исходным пунктом культурологической теории Фрейда либо мы хотим запрещенного, и в этом случае запрет первичен, либо, наоборот, культура возникает тогда, когда объект нашего максимального желания запрещается и мы совершаем обходные движения. В любом случае получается ситуация, когда обе эти вещи усиливаются, полярности усиливают друг друга. Трансгрессия предполагает мир, размеченный на квадратики, которые мы пересекаем в ту или другую сторону. Правда, с одним очень важным дополнением или условием, о котором мы нередко забываем я имею в виду то, что называется неосмотрительностью. Потому что если мы проявляем «длинную» волю какой угодно степени напряжения или говорим себе. «А дай-ка я в такой-то

день и такой-то час совершу трансгрессию», то над нами посмеются, и совершенно справедливо, поскольку крайняя неосмотрительность и есть условие трансгрессии. В чем Батай был совершенно прав, это в том, что трансгрессия действительно предполагает суверенность, она является предельным актом суверенности. Это никакая не передача полномочий некоторой иной инстанции. Это готовность выйти, — но из чего выйти? Прежде всего, из собственной телесности. Экстатичность демонстрирует, что нам мало этого тела, что нам надоело слушаться советов этого тела, а хотелось бы пребывать в другом — хотелось бы рискнуть и задержаться в другой точке. Будет ли удачной эта задержка, мы заранее не знаем. Не будет неосмотрительности — не будет и трансгрессии. Подобное положение вещей соответствует биологическому понятию мутации. Благодаря Дарвину мы знаем, что процесс эволюции развивается посредством мутаций. Большая их половина оказывается летальными. Из остающихся мутаций огромное количество вредных и бесполезных, и лишь ничтожный процент ведет к обретению нового плато бытия. Точно так же обстоит дело и с трансгрессиями. Все они летальны, бесполезны, все кончаются в кабаке, на паперти, в тюрьме, но без той единственно возможной трансгрессии, которая на их фоне существует, мы бы никуда не ушли. Помимо неосмотрительности, здесь кроется и готовность выйти даже за пределы влечения к смерти. Потому что, как справедливо говорит Фрейд, влечение к смерти — это в конечном счете желание умереть на свой лад, реализовав некую миссию, некую гарантированность замысла о себе или бытия-в-признанности, тогда как трансгрессия предполагает следующий шаг на этом пути, когда мне уже надоело мое бытие-в-признанности, моя гарантированность, и это переживание становится основанием поступка или акта трансгрессии.

Раз уж трансгрессия является нашей темой, то это не значит, что мы непременно должны создавать ее апологию, скорее нам следует попытаться каким-то образом определить ее столь важную для нас роль. Нужно попытаться понять, можно ли приручить, скажем, дух воинственности и стоит ли его приручать, можно ли использовать себе на пользу трансгрессию как неодолимое стремление открыть последнюю дверцу, которую тебе единственно запрещено открывать? Возможно ли приручить трансгрессию для каких-то других внеположных сил — для того же прогресса, для «длинной» воли, аскезы — либо делать этого не стоит и следует остановиться на том, на чем трансгрессия нас останавливает? А останавливает она нас именно перед решающим прыжком. Мы знаем, что следующий шаг не сулит нам провала на ровном месте, ибо ровное место

кончается как раз перед ним. Прыжок может оказаться даже безоглядным прыжком в пропасть, но кромка пропасти должна быть очерчена, иначе мы просто незаметно провалимся и никакой трансгрессии не будет.

Д. О.: Трансгрессия, вне всякого сомнения, предполагает наличие границы, но я-то подчеркивал, что можно пересекать не только уже существующие границы, но и такие, которые задаются самим жестом трансгрессии. Иначе говоря, этот жест производится по *ту* сторону существующих оппозиций, которые, повторяю, ни в какой особенной трансгрессии не нуждаются, поскольку где бы мы ни оказались, на той или на этой стороне, мы неизбежно попадаем в известную номенклатуру символического. Между тем, все мы согласились, что жест трансгрессии имеет смысл лишь в том случае, когда нас переносит невесть куда, на совершенно голое плато, где не только ландшафт незнаком, но и мы себе незнакомы настолько, что едва ли способны себя узнать. Попробую пояснить свою мысль. Какой бы тонкой и неуловимой ни представлялась линия границы, она все же обладает некоторого рода глубиной. Именно поэтому переход границы в одном случае оказывается падением, а в другом — возвышением. Между тем, кто всматривается в глубину, причем всматривается в нее долго и пристально, тот однажды понимает, что у глубины есть своя собственная глубина, которая называется бездной. Бездна ломает существо глубины, заведомо лишая нас возможности достигнуть на дне вновь поверхности. В этом смысле падение может оказаться совершенно безграничным и безнадежным — именно *в смысле* попадания на новый выступ некоего твердого основания. Того основания, на котором вновь можно было бы прочертить линию предела. Я полагаю, что опыт трансгрессии имеет дело с такого рода глубиной глубины, и в этой своей безпорности на какое-либо сущее предстает высвобождением чистой вертикали. Мы же, когда говорим о переходе границы, имплицитно предполагаем наличие горизонтальной имманентности с возможностью прерывов в ней. Но проблема не только в том, что предел определяет границы некоторого плато, но и в том, что он является сечением или срезом противоборства сил неба и земли, если выражаться в духе Хайдеггера. Рассмотренные изнутри, границы и пределы — самые безграничные и беспредельные вещи на свете. Они и для внутреннего опыта нередко почти неразличимы. Например, ты поддался какому-нибудь ничтожному соблазну, который и за соблазн-то не считал, но в этот момент уже перешел границу добра и зла. Затем, следуя какому-нибудь столь же ничтожному поводу, например, как сказал Александр, внезапному приступу сентиментальности, ты пересек эту границу в обратном направлении. Большая часть людей

именно так и проживает собственную жизнь. Но полную трансгрессию осуществляет тот, кто отказывается бегать туда-сюда и наблюдает за беготней с *той* стороны — с внутренней стороны предела.

Чем, собственно говоря, отличается взгляде внутренней стороны предела от взгляда на него извне, с дистанции? Можно ответить так. возможностью обеспечить сущее представлением. В самом начале нашего разговора Татьяна упомянула о гнетущем давлении структур. Казалось бы, то, что теснит и угнетает нас в нашем существовании, то и притесняет в качестве структуры. Однако это теснящее поначалу не является конкретной структурой, скажем, структурой власти, знания, идентичности и т.д. До того как оформиться в качестве структуры, это теснящее присутствует в нас как переживание онтологической неприютности — как неустранимое чувство того, что нас когда-то вытеснили из нашего дома и втиснули в этот мир, в котором мы ощущаем себя абсолютно заброшенными. Структуры, о которых говорила Татьяна, лишь вторично, как мне кажется, притесняют нас, а именно из ситуации, когда мы, будучи бездомными, загоняем сущее в рамку представления. Между тем, раз уж мы пытаемся рассуждать о *бытии* предела и о настоятельности, которую вселяет в нас опыт трансгрессии, то приходится все дальше и дальше отходить от привычных границ представления, коими прописано бытие-в-мире. А для бытия предела уходить вдаль — то же самое, что и идти вглубь. Нигде граница не является такой далекой, как внутри самой себя. Дело здесь в том, что просто-напросто ломается привычная перспектива, свойственная представлению, и ломается она тем вернее, чем безоговорочнее мы осознаем, что на своем пределе сущее не может быть обеспечено никаким представлением в принципе. Я бы обозначил эту сущность границы, прибегая к высказыванию Хайдеггера, как «*Fernste Gegend nächster Nahnis*», то есть как отдаленнейший регион, который внезапно оказывается ближе самого что ни на есть близкого. В этом регионе мы перестаем являться субъектами, чье бытие определено синтезом представленного. Если о ком и можно теперь говорить, то исключительно о присутствии. Основная черта присутствия заключается в том, что ни сущее в целом, ни каждая вещь в отдельности не говорит ему: «Ты есть». Ничто не подтверждает его бытие, за исключением, опять же, самого этого Ничто. Оттого оно присутствие, а не субъект, что на вопрос «кто?» должно ответить само, без всякой подсказки со стороны мира, в котором все значимо и все может быть интериоризовано в качестве внутренних примет-симптомов. Я хочу сказать, что для присутствия мир, в котором оно задействовано, — это не дом, а дорога, не извечно то же самое, а всегда иное самому себе. Опыт

трансгрессии — лишь самая радикальная из всех путевых стратегий, поскольку время от времени лишает наше существование даже той минимальной определенности выбранного пути, на которую мы рассчитываем. Но в более широком смысле игра трансгрессии и предела состоит в том, что ни одно место, в котором мы застреваем, нельзя до конца принять за собственное, что дом всегда за спиной, а дорога — перед глазами, как бы мы ни вертелись и ни хитрили.

Т. Г.: Сегодняшний мир нередко представляется мне неинтересным и пошлым благодаря своей абсолютной завершенности. Символом такой завершенности для меня является супермаркет с блеском своих витрин, зазывающих в пространство симулякров. Вам предлагают купить не вещи, а привлекательно упакованные и навязчиво разрекламированные значения. Реклама разговаривает с вашим подсознанием, красивая упаковка заманивает вас блеском, так что в итоге вы приобретаете не вещь, а свое подсознательное желание. Иными словами, обнаруживаете тот или иной симптом. Современный супермаркет предлагает вам только законченные объекты, причем эти объекты являются не вещами, а марками. Предпочитая вещи какой-либо определенной фирмы, вы манифестируете таким образом свое подсознательное. Вы косвенно демонстрируете, кем вы хотите стать или кем вы себя считаете, но не являетесь на самом деле. Именно поэтому выбор, скажем, одежды происходит на языке симптома. Я жутко не люблю современные магазины из-за их замкнутости на наши подсознательные желания, за то, что они паразитируют на них. Ведь все, что трансгрессивно, лишено законченной красоты. Оно часто оказывается непривлекательным, странным, тревожащим, шероховатым, в общем, абсолютно не похожим на гладкую идеальность супермаркетов. Более того, нередко оно просто ужасает, бросает в дрожь и требует невероятных внутренних усилий. И это очень важно, потому что поступок, не требующий наших усилий, не подразумевающий в нас самого высокого напряжения, будет всего лишь пустой видимостью и никчемным самообманом.

Теперь я хотела бы коснуться проблемы травмы. До всякой признанности, о которой говорил Александр, до всякой фиксированности существования имеет место травма. Прежде чем устояться в своей определенности, человек проходит через травму, которая может быть обусловлена и страшными состояниями раннего детства, и какими-то более поздними страданиями, которые любой человек неизбежно испытывает, попадая в жестко структурированную социальную организацию. Позже, когда человек приладится к окружающему миру и примирится с ним, его

травма будет залечена, но залечена не до конца. С одной стороны, человек может постараться о ней позабыть, не допускать ее присутствия в своей жизни, то есть стать ординарным человеком, простым обывателем. С другой стороны, он может попытаться жить с ней и раскрываться через нее. Тогда, возможно, он окажется способен реализовать то предназначение, которым его отметил Господь. Но и реализовывая свое предназначение, человек в любой момент может скатиться, пасть. Риск существования в этом случае возрастает тысячекратно. Через переживание травмы кто-то поднимается на вершину, а кто-то падает в пропасть. Хотя большинство людей остаются где-то посередине — на уровне своих ролей, предписанных обязанностей и установленных распорядков. Мало кто по-настоящему выходит на онтологический уровень. А ведь из особого переживания травмы рождается и опыт трансгрессии. В свое время Лакан говорил о христоцентризме психоанализа и даже назвал Фрейда «христоцентристом». Это крайне провокационная мысль, потому что в таком случае получается, что заповедь «возлюби ближнего, как самого себя» должна стать основным тезисом Фрейда. Безусловно, мы имеем дело со своего рода трансгрессией в высказывании, но один момент здесь схвачен очень точно. Фрейд говорил, что в любом желании всегда есть цензура сверх-Я. Чем больше мы желаем, тем сильнее цензура, которая одновременно мешает желанию и наращивает его. Преступление заложено уже в самом начале всякого желания как такового. Этой власти сверх-Я Фрейд не мог объяснить. Просто таково исходное положение дел. Мы желаем, а сверх-Я действует. Трансгрессия — это момент, в который сверх-Я вдруг перестает действовать, быть может, на одно лишь мгновение. Психологически это очень сложный момент. Фрейд об этом ничего не написал, потому что сам не являлся человеком трансгрессии. Он рассуждал только о препятствиях нашему желанию. Однако несмотря на то, что возлюбив ближнего своего, как самого себя, фактически невозможно, особенно в наше время, когда господствует фигура Нарцисса, но в акте трансгрессии это иногда удается. Например, это удавалось всем великим святым. Но даже в святости любовь к ближнему не снимает предельного риска, связанного с актом трансгрессии. Святой — это человек, который никогда не принимает себя таким, каким он является, это наиболее рискующий человек. В то же время это наиболее любящий человек. Мне кажется, что в какой-то степени фрейдизм показал, пусть едва заметными и косвенными намеками, что именно святое есть самое рискованное трансгрессивное бытие. Чем больше ты любишь другого, тем сильнее рискуешь сорваться в пропасть. Такие срывы происходят нередко. Вот и выходит, что у людей риска и

трансгрессии не может быть и нет никакого постоянства — никакого буржуазного, фиксированного, хорошо обустроенного и обеспеченного бытия.

А. С.: Меня очень смущает вознаграждение за совершенную трансгрессию. Мне это представляется преизбытком надежды, что отнюдь не является философской добродетелью. Да, возможно, что некоторые трансгрессии вознаграждаются, но некоторые — нет. Таким образом мы отходим от линейной диалектики, от расчета на результат. Помните, у Маканина есть небольшой рассказ, в котором героиня была абсолютно уверена, что сегодня получит от любимого письмо. Она уже представляет себе, как это письмо лежит в ящике, и поэтому даже не спешит, чтобы оттянуть момент удовольствия. Вот она подходит к ящику в абсолютном убеждении, что сейчас вынет письмо, но письма нет. На этом, собственно, рассказ и заканчивается. Зачем же нам вечно разбавлять, размешивать фармакон надежды? Дело не в этом.

Но есть и другой пример. Одно из хасидских преданий, зафиксированное, в частности, Мартином Бубером, рассказывает о том, как некий верующий хасид подал в суд на Яхве за то, что Он оставил народ свой. А это был суд Торы, который уполномочен судить, если заявление подано по всей форме. Заявление и было подано по всей форме. Итак, суд собрался согласно правилам — трое полномочных судей — и вынужден был принять иск к рассмотрению. Отчего же Господь оставил нас, пообещав пребывать вовеки? И вот, в конце концов эти три абсолютно верующих человека, постоянно читавших Тору и комментарии к ней, просоветовавшись несколько дней, по поводу поданного иска вынесли вердикт обвиняемому, самому Господу Богу: «Виновен!» Тут-то мы обнаруживаем самое интересное. Что это было? С одной стороны, это было абсолютным следованием форме: судьи подробно рассмотрели все обстоятельства дела и выяснили, что смягчающих обстоятельств нет. Но понятно, что не только это. С другой стороны, они совершали трансгрессию, потому что все основание их жизни мгновенно ставилось под сомнение и перечеркивалось. Быть может, после этого решения их сотрут в порошок, свет погаснет и земля разверзнется. Однако попробуем себе представить высшую трансцендентную позицию Господа, который вдруг увидел, что кто-то там, на земле, вынес ему вердикт. «Виновен», причем его же собственным судом, его же собственным именем. Да, вот тут он мог испытать великое умиление Он его и испытал: история предания заканчивается благополучно, Господь переменяет свое решение и выселенных евреев вернули на прежнее место. Опять же, в чем смысл

описанного события? В разовости, эпифаничности. Если бы судьям понравилась подобная практика и они бы создали из этого прецедент, то понятно, что все последующие решения имели бы совсем иные последствия.

Я бы настаивал на принципиальной разовости и непредусмотрительности трансгрессии. Нельзя из нее извлечь никаких дивидендов, ты не можешь быть заранее уверен, что это будет — просветление, наваждение, восхищение, восторг или высшая степень падения. Но, во всяком случае, это будет суверенность — действительно совершенный акт самозабвения, самодистанцирования без заранее вычисленных последствий. Да, мы видим, что в реальной истории человечества такие акты время от времени достигают успеха. Для меня эта ситуация в целом кроется в понятии экзистенциальных авангардов — выбросов в будущее, которые бронируют некую площадку. Люди, которые обеспечивают завоевание нового плацдарма, чаще всего рассматриваются как страшные преступники, будь это первые еретики, французские либертены или основатели движения панков. Они погибают, но с тех пор появляется новая разметка. И хотя все они осуждены как преступники против морали, но следующие поколения уже знают, куда прыгать. Они не просто прыгают за кромку, но на смутно маячащее плато, где уже есть некая почва. Как авангард занимает плацдарм, а потом на этот плацдарм подтягиваются основные силы, так и совершающий трансгрессию чувственности или мыслей завоевывает новое неосвоенное плато. Я настаиваю, что по большей части все это оказывается чистым безумием и пресекается безжалостно. Большинство людей, совершивших трансгрессию, даже упоминания не удостоились, но у кого-то все же получилось очертить новый плацдарм. Почему, непонятно. Наверное, в силу тех же непонятных нам причин, по которым возлюбил Господь Иакова, и Исава возненавидел. Если бы все поддавалось расчету и исчислению, если бы в мире не было этого странного и необъяснимого клинамена, то жить в нем не имело бы абсолютно никакого смысла.

Д. О.: Размышляя об опыте трансгрессии, мы остаемся перед неразрешимым вопросом: что можно поделывать, когда мир, который нас окружает, размыкает свои кольца, когда практически на наших глазах разверзается почва под ногами и небеса над головой? При этом не имеет значения, что послужило тому причиной, — либо мы осознали неминуемость смерти, либо откликнулись на страдания другого, либо сами пережили ужас. Главное, что в ткани бытия уже отобразилась встречная черта присутствия, отброшенная им из собственной сущностной

неустроенности. Вот здесь и достигает окончательного крушения всякая надежда обрести достаточное основание для этого мира, или, как говорит Хайдеггер, размыкается мир как мир. А размыкается мир так, что обнажаются швы и расходятся края границ, обнаруживая те самые глубины глубин, из которых, возможно, вновь родится когда-либо новое основание, и на нем отобразятся новые пределы. Философский разговор на эту тему неизбежно оказывается изъяснением смутных предчувствий, от которых исходит то ли угроза, то ли надежда. Но главным остается убеждение, что старые заговоры не играют теперь решающей роли, что ни субъект, ни субстанция, ни идея, ни что-либо другое больше не подходят на роль моста, на котором можно стоять, крепко держась за перила и наблюдая за тем, что совершается в бездонном разломе под ним. Похоже, следует попытаться обойтись без прежних креплений, ибо рассчитывать на них больше не приходится. Во всяком случае, приблизительно в этом ключе я воспринимаю решающую роль, какую отвел трансгрессии в мысли будущего Фуко.

Существует еще одно соображение, о котором непременно следует упомянуть. Помните «затруднение», с которым сталкивается интенциональный анализ Гуссерля? Основная проблема состоит в том, как, созерцая некую предметность, сделать невидимое видимым. Это касается, в частности, того, что Гуссерль называет «тыльными сторонами» предметов. Выход видится в актуализации потенциальных восприятий. Тем самым зоны принципиальной незримости напрямую вводятся в пределы возможного опыта, хотя бы постольку, поскольку им заведомо соответствует элементарная «сигнитивная интенция», которая просто опознает предмет как значимый, выступает первичной предметной навигацией. Однако мы смутно подозреваем, то, что выглядит пустотой в матрице наших представлений, быть может, обнаруживает какие-то непроницаемые для обычного взгляда зоны, в которые просто нет выхода из предметной области сущего. Видимо, существуют различные виды «вещей самих по себе» — есть среди них и такие, что обладают повышенной степенью защиты, не позволяющей взломать канал визуального доступа со стороны всевидящего глаза «божественного феноменолога» (это суть вещи, которые в иных обстоятельствах можно было бы назвать «реальными»). Однако имплицитно еще до всякой конкретной предметности Гуссерль допускает наличие первоначальной навигации: существует своего рода контурная предметная карта — она как бы прилагается к созерцательной способности, — и если ты приблизился к какому-то неведомому острову и срисовываешь его береговую линию,

непосредственно ее созерцая, то твоя рука сама обведет контур по кругу, завершая созерцательное наполнение, но уже исходя из известной разметки значений. Хайдеггер существенно иначе обращается с «тыльными сторонами». Для него они в высшей степени актуальны. Потенциальны, скорее, фронтальные натиски на мир вещей, где все подчиняется императиву созерцания, понимающего видения. Ведь понимание всякий раз оказывается способом самопонимания человеческого присутствия, а не пониманием этих странных, недоступных тыльных сторон, в которых вещи хранятся от всепостигающего взгляда. Чтобы понимать мир сущностным образом, нужно вообще перестать что-либо понимать. Хайдеггер обнаруживает дистанцию к всевидящей феноменологии, передавая основные прерогативы слуху. Уже в «Бытии и времени» заметно особое отношение мыслителя к вслушиванию, которое предопределило поворот конца 20-х — начала 30-х годов к языку. Этот поворот можно понимать как уход от фронтального мироотношения к тыловому, которое чисто биографически сопровождалось отступлением из университетской академической среды в крестьянский быт Шварцвальда. Созерцательный взгляд Хайдеггер теперь связывает с чистой пассивностью — вроде отстраненного взгляда туриста, который смотрит, но вряд ли что по существу видит, а тем более понимает. Поле же, в котором трудится мыслитель, напрямую ассоциируется с полем, которое обрабатывает крестьянин. Трудно сблизить подобную позицию с позицией Гуссерля. Ведь персонаж в своем восприятии больше не заполняет сущее взглядом, не расставляет смыслы по местам дислокации предметов, не захватывает вещь и не переманивает ее в плоскость представления, но ждет, пока она сама выглянет из своей утаенности, привлеченная внутренней работой языка. И опыт трансгрессии сродни тому же. Он никогда не осуществится, если тыльные стороны вещей перестанут быть таковыми, если обратная сторона луны вдруг повернется в нам лицом. В этом случае о трансгрессии говорить будет бессмысленно, ибо для нее просто не останется места. Того самого места, которое не фиксируется координатами первичной контурной карты.

Т. Г.: В завершение нашего разговора я хотела бы рассказать немного о своем опыте трансгрессии. Однажды я с огромным изумлением заметила, что все описки и оговорки, на которые еще Фрейд обратил особое внимание и которые я делаю в своих докладах, вдруг вызывают удивительный и необъяснимый успех. Мне приходится выступать в совершенно разных странах перед различной аудиторией, и я всегда очень тщательно готовлю свои доклады. Если я приезжаю в новую для себя

страну, то стараюсь заранее узнать о ней побольше. В общем, я пытаюсь быть во всеоружии, но при этом именно тогда, когда я оказываюсь слабой, когда бормочу неизвестно что, я имею самый большой успех. Я это говорю к тому, что есть некоторая солидарность добра, когда люди чувствуют, что они вызвали меня на то, что я не готова в данный момент им сказать. Это удивительно. Быть может, это самое главное состояние, ради которого я до сих пор и выступаю. Существует некоторая солидарность описок, оговорок, ошибок и глупостей, которые соединяют людей и которые являются доказательством того, что Бог существует. Если для отца Павла Флоренского «Троица» Рублева стала доказательством существования Бога, то для меня мои слабости, ошибки и оплошности оказались таким доказательством. Именно в тот момент, когда я плохо говорю, люди сияют глазами. Это для меня до сих пор остается очень странной и едва ли разгадываемой вещью.

Беседа 6 О счастье

Т. Г.: Надо сказать, что во многих европейских языках понятие счастья этимологически родственно понятию встречи. Например, немецкое слово *das Glück*, обозначающее счастье, связано с *das Geglückte*, то есть с неким совпадением. В русском слове «счастье» слышится и со-участье, и согласие разрозненных частей, и причастность полноте. Момент встречи здесь оказывается наиболее важным. Однако не обязательно сводить этот момент лишь к встрече с конкретным человеком, поскольку он может проявляться и как совпадение с судьбой, и как раскрытие высшего в себе, и как-то иначе. Французское слово *bonheur*, выражающее счастье, буквально переводится как «хороший час». Тем самым фиксируется совпадение с каким-то большим временем, заведомо превышающим то индивидуальное время, которое мы проживаем для себя. Счастье обнаруживает центральную структуру совместного бытия. Для христианина оно обретается во встрече с Богом как с большим «Ты» либо во встрече с ближним как с реальным другим. Любое *Erlebnis* или *Erfahrung*, то есть всякое событие или опыт, проживаемое нами в полную силу наших экзистенциальных возможностей, есть совпадение символического уровня культуры с уровнем подсознания. Когда мы живем по-настоящему? Когда травмы, от которых мы не смогли до конца избавиться, все наши незаживающие раны и обиды, все, что мы вытеснили и задавили, в какой-то момент совпадает с символикой. Соединение символического уровня с уровнем подсознания предполагает встречное движение — не только мы всеми силами выбираемся из наших травм, страхов и обид, но и культура идет нам навстречу, избавляя нас от маниакальной заикленности на собственных симптомах. Если два этих уровня совпадают, наступает «хороший час» ты выплываешь в большое время мира, ты совершенно открыт бытию, а оно, со своей стороны, распахнуто навстречу тебе. Такая встреча сродни евхаристии, пусть не в высоком мистическом значении этого слова, а в значении этимологическом — как благодарению. Если человек получает отклик на свою открытость бытию, если бытие выходит ему навстречу, то подобный опыт взаимопринадлежности человека и бытия и может расцениваться как счастье, на которое человек отвечает благодарностью. Однако эпоха, в которую мы живем, практически исключает возможность таких встреч. Соблазн потери реальности слишком велик. Зачастую человек безвозвратно теряется в плотном тумане,

скрывающем реальность, он общается с наркотиком, иллюзией, симулякром. Это главное, что мешает счастью, мешает встрече. Современный Нарцисс может заботиться об электронном брелке-тамагочи, спасая себя от окончательного погружения в психоз, в $A=A$, но он не способен выйти к подлинной реальности. Ее место занимает наркотический фон, призванный успокаивать его и ублажать. Между тем, настоящие отношения человека с Богом, с другим человеком, с истиной, благом или красотой должны проходить через абсолютно точное ощущение реальности. Поэтому чтобы вернуть экзистенциальную возможность счастья, нужно вернуть себе прежде чувство реального во всей его полноте и достоверности, которые утрачены человеком нынешней эпохи.

А. С.: Татьяна очень верно начала с этимологии, где счастье трактуется как соучастие. Это действительно так. Однако как некое совпадение, *der Zufall* трактуется и случай. Этимологическая близость указывает на метафизическое родство, поскольку и то, и другое обнаруживают нечто, что мы можем испытать лишь как дар, как то, что не зависит от нас ни при каких обстоятельствах. Подобно случаю, который выпадает или не выпадает, счастье есть категория, разрушаемая работой рефлексии, отличная от любых рефлексивных категорий, которые могли бы быть обретены целенаправленным путем, вплоть до Царства Божьего. Счастье не относится к этой серии. Оно выпадает по своим собственным законам. И здесь, как мне кажется, две вещи вызывают специфический интерес.

Прежде всего, это некоторая дискредитированность понятия счастья в качестве темы возможных философских рассуждений. Насколько я помню, со времен докритического Канта едва ли кто серьезно говорил о счастье, хотя бы как об особой формации чувственности, а тем более формации разумности. В XX веке с его крайним подозрением к наивности счастье даже не является предметом возможного рассмотрения. Спекуляции о счастье, о том, как его найти, удержать, приручить к себе, стали уделом составителей гороскопов и авторов «научных руководств» наподобие книжек Карнеги. У меня первой ассоциацией к заявленной теме беседы стала популярная история, как одна женщина получила письмо, переписала его сто раз, разослала по адресам и в результате обрела счастье. Такая вот эволюция термина, от античного гедонизма и французского просвещения до счастливого письма.

В этом есть своя странность, но мы достаточно легко находим ей объяснение, когда обращаемся к гегелевскому несчастному сознанию — к последней формации сознания и первой формации духа. Именно это обращение выясняет единственно возможное место счастья, причем место,

по-видимому, утраченное. Счастье остается по ту сторону обретения факта своей смертности, а стало быть, и вспышки сознания. С того момента, как мы обнаруживаем очевидность своей неминуемой смерти и обретаем сознание себя конечным смертным существом, счастье навсегда остается для нас уже по ту сторону. Если мы его и фиксируем, то лишь задним числом, как нечто уже минувшее. И от этого никуда не деться. Вспомним предварительные стратегии несчастного сознания, пока оно обретает свой статус в себе и для себя. Сначала Гегель пишет о стоицизме как попытке выскочить из трудностей реальной предметности, сделав ее формой бытия самого сознания. Затем он пишет о скептицизме, когда все возможные исходы дискредитируются как посторонние по отношению к стихии сознания. И, наконец, вводится собственно несчастное сознание, несчастье которого состоит в том, что оно не может устранить факт своей смертности, производя «отзнавание». Получается, что главная беда несчастного сознания заключается в том, что оно не способно на забвение печального опыта — опыта смертности, опыта поражения и опыта предыдущих неисполненных обещаний. А поскольку счастье есть самозабвенное доверие бытию и ничем иным оно не может быть, то невозможность современного мыслящего человека обрести счастье как раз в том и состоит, что это самозабвенное доверие недостоверно для нас самих. Бытие неоднократно обманывало нас. Более того, мы знаем, что все возможные выходы, которые мы из него усмотрели, даже в формации несчастного сознания, не являются в конечном счете окончательными выходами. Что они нам дают? Они нам дают разного рода спасительные стратегии, например, стратегии вторичной чувственности, когда мы можем проявить волю и заниматься, скажем, самореализацией, самосовершенствованием, устройством мира, но все равно это безоглядное доверие уже оказывается невозможным. Червячок сомнения будет неустраним. В той мере, в какой мы все равно являемся носителями несчастного сознания, счастье оказывается для нас заведомо недоступным.

Именно потому, что, как справедливо полагал Ницше, оно выступает имманентной категорией первого проекта производства человеческого в человеке — проекта прямой чувственности, предусматривающей бытие господина, который мог от чистого сердца говорить жизни «Да» или «Нет». Самость господина оказалась непроницаемой для опыта поражений, и в силу этого сохранялись инфантильные, младенческие первоначала. А мы знаем, что нет более бесстрашного существа в мире, чем младенец, и одновременно нет более доверчивого существа. Только эти две вещи — бесстрашие и доверчивость — соединенные с искусством забвения,

которое Ницше называл великой силой, по-видимому, и способны принести то, что мы именуем счастьем в подлинном смысле этого слова, а не в форме метафоры или эвфемизма.

Что отсюда следует? Отсюда следует, что о счастье мы вынужденным образом говорим как о чем-то инопланетном, о чем-то, оставшемся в том проекте, который однажды был реализован без нашего участия, а теперь вместо него пошла сплошная хитрость разума, изощренная гегелевская диалектика, чем-то нас обогатившая, сделавшая мудрыми, рассудительными, но начисто исключившая возможность самозабвенного доверия бытию, то есть возможность быть, как дети перед выпадающим тебе исходом. Потому что даже если исход случайно выпадает и происходит Zufall, на заднем фоне остается ощущение неминуемой расплаты («за все хорошее надо платить»). Кстати, о «заднем фоне» — вот образец паразитарного языкового образования: как будто есть передний фон. Но ведь и несчастное сознание также вводит нас в заблуждение относительно возможности счастливого сознания. Наконец, «счастливый случай» — несчастных случаев, конечно, гораздо больше, но зато эпитет «счастливый» теперь, в эпоху дискредитированной непосредственности, применим именно к «случаю», а не к «человеку». Если вспомнить известные слова поэта: «На свете счастья нет, но есть покой и воля», то можно сказать, что счастья точно нет, может быть, и покоя нет, зато воля наиболее достоверна. И тогда мы в очередной раз сталкиваемся с неизбежностью того, что слова Экклезиаста «Умножая познание, умножаешь скорбь» оказываются настолько верными и точными, что ничем их не избыть. Мы возвращаемся к пониманию традиционной ошибки Сократа—Платона о познании как высшем уделе: добродетель есть знание, мужество есть знание, благо есть знание, счастье есть знание. Ничего подобного, по крайней мере счастье есть незнание — незнание страха, достойное младенца и отвечающее исходной девственной наивности души. Именно поэтому оно нам подозрительно и для нас невозможно. Ведь сделать бывшее не бывшим не в силах даже Господь Бог, а тем более человек, рассчитывающий на счастье. Хотя только так и можно его достигнуть: нечто бывшее — опыт измен, поражений, собственного предательства и малодушия, предательства и малодушия других — сделать не бывшим. Увы, мы сделать этого не в силах, а потому оно нам и не выпадет, а если выпадет, мы не узнаем, а если узнаем, то лишь задним числом, как то, что мы упустили или не заметили. Быть может, единственная форма, в которой дано счастье несчастному сознанию, и даже абсолютному духу — это когда оно принадлежит другому. Другому оно еще

может принадлежать, но никогда не может принадлежать мне. В качестве рефлексивной структуры сознания себя счастливым оно исключено, если говорить о счастье в первоначальном смысле — как об эвдемонии, о действительно самозабвенном счастье, а не об эвфемистических оборотах современности.

Т. Г.: Это верно, что мы обманывались не раз и в себе, и в других, что мы безвозвратно утратили наивность и доверчивость, в силу чего изнутри рефлексивных структур заведомо несчастны, но какой шаг нам следует сделать после того, как мы все это поняли? Я думаю, что не стоит упорствовать в несчастном сознании. Лучше сказать, вслед за Ницше: дайте случаю прийти ко мне. Этот случай может прийти в разных обликах. Ницше он явился под видом вечного возвращения одного и того же. Конечно, эта идея связана скорее с ужасом, чем со счастьем, но здесь важно другое. А именно, если ты позволил случаю явиться к себе, то не в твоей власти выставлять встречные условия. Ты должен принять его таким, каким он постучится в твою дверь, даже если ты ожидал счастья, а встретил нечто прямо противоположное. Это крайне важный для Ницше аристократический момент: сказать «Да» случаю, даже если вслед за тем небеса обрушатся на землю и ты потеряешь рассудок. «Каждый ангел ужасен», написал Рильке в одном из стихотворений. Ужасен настолько, что это и есть счастье. Или, выражаясь еще точнее, под каким бы обликом случай к нам ни пришел — как высшее счастье или глубокий ужас, — в нем все равно возвращается одно и то же, предполагающее полное единство воли с твоей стороны. Если твоя воля расплыта на сотни незначительных разрозненных устремлений, то случай либо пройдет сквозь тебя и ты его даже не заметишь, либо раздавит тебя до того, как ты успеешь понять, в чем дело. Позволить случаю прийти к себе значит сделать его своей судьбой и самому стать человеком судьбы.

Д. О.: Стоит философу немного поразмышлять о счастье, как он плавно, исподволь начинает отклоняться в сторону близлежащих понятий. Происходит это тем неизбежней, чем вернее он старается сохранить корректную форму разговора. Как если бы приближение к существу вопроса требовало скольжения по периферии. По всей видимости, оно и требует этого скольжения, но вот только почему? Может быть, потому, что существо вопроса давно заболтано? Или же потому, что существо вопроса не обнаруживается философским рассуждением? Или даже потому, что у этого вопроса вовсе нет никакого существа, так что философии здесь просто делать нечего? Как мне кажется, последнее допущение более всего похоже на правду, во всяком случае, оно находит наибольшее число

подтверждений в истории философии. В самом деле, счастье — совсем не то, что все великие мыслители искали в лице истины. На протяжении многих веков философы учили не столько тому, как найти счастье, сколько как справиться с несчастьем, как примириться с ним и жить дальше. Я не припомню среди философов явных счастливых. Например, чему научила Сократа его собственная мудрость? Она научила его не тому, как счастливо жить, а тому, как достойно умереть — как вынести ужасное лицом к лицу и сохранить разум. Но это означает, что опыт ужасного лежит в самом основании философствования в качестве его истока, будь это персональный исток мышления либо бытийный исток философии как таковой. Счастлив тот, кто пребывает в доме, и несчастен тот, кто из него изгнан. Философия начинается в том месте, в котором человек впервые ощутил себя отступником от бытия, а себя самого постиг как раненное бытием ничто. В этом месте идея счастья предстает сознанию в своем чистом виде, оказываясь радикальнейшей из утопий. Поскольку ты узнал о счастье ровно в тот момент, когда сделался несчастным, постольку ты так никогда и не узнал бы о нем, если бы оставался счастливым. Мы узнаем о счастье всегда поздно, имея его в виду как инобытие того, что нам дано и что нам по силам. А силы, признаться, у нас довольно дохленькие, в смысле бытия-к-смерти, разумеется. В идее счастья мы обретаем волю к бессмертию, которая может преломляться в идею вечного возвращения одного и того же Ницше, которая, как верно заметила Татьяна, связана одновременно с опытом ужасного и спасительного.

Существует еще одна рецепция этой идеи, которой я хотел бы коснуться. Я говорю о переводе Хайдеггером хора из «Антигоны» Софокла, который начинается следующими словами: «Много ужасного есть, но нет человека ужасней». Ужас в этом двустишии упоминается дважды. Сперва — как прилагательное в положительной степени (деинон), относящееся к существу в целом (ко многому). Затем мы находим это прилагательное в сравнительной степени (деинотерон). Теперь оно относится исключительно к человеку: всякого ужаса на самом деле много в этом мире, но нет ничего ужаснее человека. Поэтому человек есть ужаснейшее, *das Unheimlichste*. Почему Хайдеггер, переводя Софокла на немецкий язык, заговорил именно об ужаснейшем? Вопрос тем более не покажется излишним, если почитать переводы трагедии на русский язык. Ничего хотя бы отдаленно похожего на понятие ужаса мы не встретим. В переводах Мережковского и Зелинского речь идет о том, что нет никого более сильного, дивного и могучего, нежели человек. А в позднейшем переводе Шервинского фраза вообще звучит немного забавно, будто детская считалочка: «Много есть чудес на

свете, человек их всех чудесней». Что делает Хайдеггер? Он вводит в наш способ понимания слово с «двойным дном». Немецкое *das Unheimlichste* в его обычном словоупотреблении означает «ужаснейшее», однако если посредством дефисного письма различить состав этого слова и выделить его основу — «-heim» (общеευропейский корень «-дом»), — то обыденное значение сместится, обнажив прежде сокрытое от нашего понимания содержимое. Как бы раскрывается некий футляр, и на волю вырывается заключенный в нем дух. Подобная языковая практика раскрытия футляров напоминает то, о чем говорил Беме в «*De signatura rerum*». Именно там слова названы «футлярами». Итак, сместив обыденное значение, мы начинаем понимать, что человек оказывается ужаснейшим среди всех родов сущего в силу своей абсолютной неприютности, несокровенности (если пытаться подбирать русские слова, основа которых была бы связана с домом, но избегать той прямолинейности, которая имеет место в слове «бездомность»). Что по существу делает Хайдеггер? Он переводит довольно нейтральное и простое греческое слово крайне замысловатым и сложно организованным немецким, разбирает уже немецкое на части, выделяя основу «дом», и тут же заявляет следующее: человек как неприютнейшее — это греческая дефиниция человека. Представляете, греческая!. Это очень интересно. Перед нами пример, на котором наглядно можно увидеть особый хайдеггеровский способ работы с языком, внутренние события которого, попадая в план мышления, перестают быть по своей природе относительными и историчными. Теперь каждое из них обособляется как событие бытия, *Ereignis des Seins*. И получается, что ужас всегда сопровождал бытие человека в мире. Возможно даже, что он и делает человека человеком.

Для Хайдеггера речь идет об одной и той же вещи, — ужас и неприютность суть одно и то же. Здесь не находится места экзистенциализму, который бы предполагал, что раз разговор зашел об ужасе, то это все равно, что вести речь о ком-то, кто испытывает ужас. Ужас невозможно пережить, ибо он бросает туда, где человеческому существованию нет места, — как бы по ту сторону жизни и смерти. Хайдеггер часто повторяет, что человеческое присутствие есть выдвинутость в Ничто. Эту же мысль философ герменевтически выводит из перевода хора Софокла. Софокл первый, кто ясно выразил идею, что человек — потрясающее, удивительное существо, возможно, самое странное на свете, потому что сумел противопоставить могучим силам природы собственную волю к власти, и природа дрогнула перед человеком. Но тем самым человек показал, что вываливается за пределы сущего,

превосходит его. Хайдеггер — последний, кто понял то же самое. Человек подчинил мир, поместил сущее в рамку собственного представления и превратил в неисчерпаемый жизненный ресурс. Но истоком его тысячекратно возросшего со времен эллинов господства остается все та же неукорененность, та же выдвинутость в Ничто. Герменевтический круг замыкается, а путеводной нитью выступает, опять же, тема, которую мы невольно затрагиваем: человек без почвы под ногами, человек, стоящий в трещине бытия и ничто, человек, жаждущий подчинить себе сущее, дабы в нем укорениться и обрести хоть какую-то устойчивость, а стало быть, и счастье. Бесконечный провал этого проекта обнаруживается несчастным сознанием, которое, как было замечено в самом начале, не видит в теме счастья существа философского вопроса. Оно вынуждено бродить по периферии этого вопроса, делая вид, будто способно узреть самое важное на расстоянии.

Т. Г.: Даниэль, то, о чем вы сейчас сказали, я бы рассматривала как вариант бытия после смерти. У Фрейда есть небольшая статья, где он описывает человека, которого большую часть жизни преследовали неудачи, а лет в сорок он внезапно разбогател, купил дом, наладил быт, однако вскоре покончил жизнь самоубийством. Только на него свалилось счастье, как он кончает собой. Этот феномен нам знаком и по лагерной литературе, в которой часто рассказывается о том, что убивают человека не истязания или изнурительный труд, не невыносимая жара или холод, а какой-нибудь случайно подсмотренный миг счастья, который лишает человека последних сил. Это момент, в который из его ада приоткрывается окно в счастливый мир и человек внезапно застаёт кусочек нормальной жизни, например, видит, как мать купает в речке своих детей. От этого несовпадения можно умереть. От счастья люди умирают. Выходит, что чем больше мучений в человеке, тем ближе он к счастью. Все тоталитарные идеологии, как понял еще Достоевский, основаны на идее всеобщего счастья, на безостановочном удовлетворении, но одновременно сквозь такое стремление совершенно отчетливо проступает глубочайший мазохизм. Ужасна абсолютная таинственность и необъяснимость мучения. Почему особенно страшны мучения животных? Они необъяснимы. Тоталитаризм с его пониманием возможности счастья основан на глубочайшем мазохизме, на каждодневных жертвах, которые непременно должны быть замучены, чтобы остальные могли жить хорошо и счастливо.

Д. О.: Я готов полностью согласиться с тем, что вы, Татьяна, сказали. Вы наделили идею счастья как радикальной утопии дополнительным измерением. Если я больше склонялся к метафизическому плану, то вы

заговорили о попытках воплотить утопию счастливого сознания в действительность. Очевидно, что ничего, кроме опыта социально-политического прививания исконного ужаса, они не принесли. Мы лишь стали еще более бездомными и несокровенными, поскольку окончательно утратили иллюзию счастья в ее общечеловеческом измерении. Представление о нем свелось к психологическим переживаниям. Например, некто после долгой болезни оказывается вечером на берегу озера и смотрит, как солнце рисует оранжевым по чернеющей ряби воды. Солнце садится за кроны деревьев, которые раскачивает ветер, а облака проплывают так низко, что скрывают летящих птиц. В этот момент человек может почувствовать себя счастливым, потому что миг счастья открылся ему из прежней его боли. Чем глубже была боль, тем скорее он примет свои переживания за моменты истинного счастья. Мы чувствуем, что в подобной персональной утопии еще сохраняется подлинность, что этот романтический миф пока жив, в отличие от просвещенческого проекта счастья всего человечества, который уже давно превратился в пыль на могилах своих бесчисленных жертв.

А. С.: Как мне кажется, мы допустили определенную путаницу в терминах и даже впали в противоречие. С одной стороны, Даниэль говорит о том, что счастье есть радикальная утопия, с чем я как раз готов согласиться. Хотя, может быть, не столько утопия, сколько воспоминание об утерянной родине души. А с другой стороны, с чем я уже не готов согласиться, мы представляем счастье в виде окна, в которое вдруг выглядываем, например, после нескольких дней болезни гриппом, и смотрим на закат. Это состояние должно называться по-другому. Потому что счастье, сколь бы оно ни было кратковременным и краткосрочным, касается всех оснований бытия. Оно не может быть только элементом прекращения страданий. Иначе мы говорим не о счастье, а о чем-то другом — о неких заместителях, которыми вынуждены довольствоваться, поскольку подлинного феномена испытать практически не дано.

Мы действительно обнаруживаем счастье только в таких противоречивых ситуациях. Именно поэтому оно обычно оказывается краткосрочным. Почему мы говорим: «Краткий миг счастья»? Это почти устойчивое выражение. Хотя бы потому, что помимо счастья есть повседневность и обыденность. А если мы предположим, что счастье размазано по ней равномерно, то тем самым мы его полностью дискредитируем. Зачем тогда вообще говорить о повседневности и обыденности? Ясно, что счастье, если оно сохраняет некоторую достоверность, может быть лишь кратким мигом, чем-то исчезающим. Но и

этот режим не обязателен, потому что то, что перемежает нашу повседневность, не обязательно будет счастьем. Это могут быть и страдания, и муки, после которых восстановление нормального хода событий и вправду покажется чуть ли не счастьем, хотя на самом деле речь идет всего лишь о нормальном ходе событий — о том, что ты живешь, скажем, в условиях абстрактной либеральной свободы, никто на тебя не покушается, ты ходишь по красивым улицам и пьешь приличное пиво. Казалось бы, что может быть более простого и очевидного? Но эта простота скрывает сложный психологический перенос, вследствие которого мы называем счастьем остаточный фон — миг, когда нас не мучают. Эталон счастья возникает только в том случае, если мы пребываем в полном самозабвении и только если это состояние касается не наслаждения, а именно всех оснований бытия. Вот мир, в котором подобает жить человеку, — и мне, поскольку я человек. Но живу я в другом мире, и никакими диалектическими аттракционами тут дела не поправишь. Для того проекта, который именуется ресентиментом, мы вынуждены говорить о невозможности счастья и довольствоваться эрзацами и заменителями.

Т. Г.: Тем не менее, в нас должно быть стремление к счастью, хотя бы в той мере, в какой мы способны стремиться к полноте. Сейчас большинство людей хочет жить только для удовольствия. Это неверно. Полноты не достичь в удовольствии. Нужно выходить на более высокий уровень, где возможно приблизиться к абсолютной интенсивности внутренних движений. А это, на мой взгляд, есть уровень события.

А. С.: Важно стремиться к полноте самореализации и к множественности модусов бытия как к цели, но даже это не является счастьем, поскольку счастье есть нечто иное. Оно не заключается только в полноте самореализации, которая возможна и в отсутствие счастья, скажем, как производная длинной воли. Если мы держим круговую оборону от мира, идем путем воина и добиваемся того, чтобы мир изменился посредством приложения наших сил, то, быть может, это будет полнотой реализации, но ведь счастье-то не зависит от нас никоим образом. Его нельзя симитировать и спровоцировать изнутри. Пусть мы имитируем возможность подставляться под встречные потоки благожелательности и даже любви, в конечном счете все будет упираться в Zufall — говоря словами Бахтина, в «дар милующего другого». Совпадение — это неожиданная безнаказанность, когда мы вдруг размыкаем круговую оборону от мира, решая про себя «А пусть случится то, чему следует случиться». Тогда по крайней мере есть шанс. Если же мы оборону не размыкаем, то никакого шанса нет. Коль скоро мы слишком подозрительны

и умны задним умом, слишком склонны к самоотчету во всех его нюансах, на шанс рассчитывать нечего, мы все равно его не опознаем.

Стоит обратить внимание на то, почему Кант противился счастью и почему он полагал, что на него не следует рассчитывать. В кантовском понимании счастье противоречит законодательству чистого практического разума. Мы поступаем так, как если бы наш выбор был законом вселенной, что соответствует категорическому императиву, и вмешательство счастья разрушает основание наших поступков так же надежно, как и корыстный расчет. Что тогда получается? Тогда получается альтернативный вариант героического пессимизма, на котором настаивали Ницше и Хайдеггер. Раз счастье никоим образом не является определением нашей воли и всегда находится в состоянии утраченности, то нам остается перенести его в модус вечной надежды и разместить среди прочих имеющихся там химер.

Т. Г.: У Маканина есть рассказ, в котором описывается история двух друзей. Один во всем преуспевал, добивался успеха, его любили и уважали, однако чем больше он преуспевал, тем сильнее хирел другой. Тем самым обнаруживается ограниченный ресурс возможностей, которых на всех заведомо не хватает. Если достается одному, то забирается у другого. Например, если ты счастлив, то кто-то страдает из-за тебя. Даже среди моих знакомых встречаются люди, которые боятся, что им слишком повезет или случится что-нибудь хорошее, потому что они думают, что другие вследствие этого будут страдать. Мне кажется, что на самом деле это полная чушь. Теория обмена не срабатывает в подобных вещах, поскольку им не соответствует количественный принцип. Существовая в эпоху цинизма, мы привыкли считать, будто все обменивается — деньги на любовь, любовь на успех, успех на власть и т. д., — но счастье все-таки не имеет разменного эквивалента. Счастье связано не только со случаем, но и с тайной. Поэтому оно ускользает от нас почти в тот самый момент, в который оно с нами случается. Это как внезапно обретаемая полнота бытия, дарованная на мгновение. В отношении полноты нельзя сказать, что раз она досталась сейчас тебе, то кто-то другой в этот момент ее лишился. Счастью неведомо подобное негативное начало, связанное, скорее, с нехваткой.

Д. О.: Как мне кажется, мы оставили в стороне довольно существенное различие, благодаря которому идея счастья впервые делается отчетливой и дальше уже не смешивается с близкими ей понятиями, типа удовольствия и наслаждения. Я имею в виду различие, которое проводил Эпикур между высочайшим счастьем, подобным счастью богов и в принципе неисчислимым, и таким счастьем, которое подразумевает прибавление и

убывание наслаждений. Принято полагать, что Эпикур допускал плавный переход одного состояния в другое, из-за чего он часто считается чуть ли не проповедником расхожего гедонизма. Между тем, это неверно по сути. Эпикур соотносил счастье, доступное человеку, не с постоянным переходом от одного удовольствия к другому, еще большему, а с освобождением от бытийной нехватки, с обретением полноты. На уровне обычного наслаждения этот принцип действует следующим образом: если мы испытываем боль, то это означает лишь то, что мы ощущаем отсутствие наслаждения. Решающий акцент делается именно на отсутствии. Необходимо обратить знак «минус» в знак «плюс», совершив своего рода арифметическое действие. Однако на уровне высочайшего счастья дело обстоит иначе. Оно само по себе есть такая полнота, от которой ничего не отнимается даже в том случае, если в него входит какая-то нехватка. Другими словами, подлинно счастливый человек остается таким же счастливым, даже когда переживает боль. В этой связи Эпикур говорил, что мудрец и под пыткой будет счастлив, ибо он способен к благодарности. Вот здесь, на мой взгляд, мы достигаем некоторой ясности. Пока определенное количество счастья обязательно подразумевает на другом конце такое же количество страдания, в силу чего если на твою долю выпадает радость, то на чью-то долю непременно выпадает боль, мы и близко не подходим к идее подлинного счастья. А если ты сегодня счастлив, когда тебе хорошо, и завтра счастлив, хотя тебе, возможно, сделалось плохо, и счастлив послезавтра, когда все снова наладилось, то идея счастья предстает в своем чистом виде. Она проходит сквозь колебания маятника, оставляя далеко в стороне циркуляцию удовольствия и боли, которые жестко привязаны друг к другу, подобно жидкостям в сообщающихся сосудах. Понятно, что «сегодня, завтра и послезавтра» — это не длительность и не период во времени, а различные состояния и обстоятельства, до которых счастью нет никакого дела. Счастье просто иногда с нами случается, а затем просто исчезает без следа.

А. С.: Очень важный момент, который был нами обнаружен, заключается в том, что для счастья не подходит принцип контраста. Он подходит для наслаждения, для удовольствия, для триумфа, но только не для счастья. Мне вспомнилась ситуация контраста, вроде бы убеждающая нас, что если другим плохо, а мне более-менее сносно, то сама «сносность» значительно повышается в ранге. Вот в армии мы отдыхаем после наряда, и в шесть часов утра звучит сигнал утреннего подъема. Ты понимаешь сквозь сон, что сейчас все вынуждены вскакивать, а тебя это не касается. Они должны идти делать зарядку, бегать, работать. А тебя вроде бы

потревожили и это плохо, но спасительная мысль, что можно безнаказанно погрузиться в сон на фоне всеобщей мобилизованности, меняет знак эмоции на противоположный. Ты получаешь определенное удовольствие, но подобная ситуация совершенно не связана со счастьем. Счастья не может быть, если кому-то другому плохо, тогда реализуются лишь вторичные модусы чувственности типа злорадства. Опять-таки, что это предполагает? Это предполагает незнание. Ты просто не отдаешь себе отчета, что твое счастье строится на основании того, что к Ключареву прибыло, а у Алимускина убыло. Только если ты этого не знаешь, тогда ты и счастлив. Я настаиваю на том, что главное здесь — некое благородное незнание. Как для человека, не ведающего страха, неведение есть достоинство, так и счастье предусматривает благородное неведение, отсутствие вредного знания. Но поскольку нет ничего более трудного, чем устранить это маниакальное знание, то и счастье оказывается проблематичным и дискредитированным. Мы охотно говорим о чем угодно на длинной дистанции от наслаждения и радости до чувства исполненного долга, но только не о счастье, потому что оно нигде не возникает в структурах рефлексии. Ибо оно выпадает единственно на долю господина, а проект господина провалился.

Д. О.: Очень важным является мотив благодарности, о котором говорила Татьяна в начале нашей беседы и который упоминался в связи с Эпикуром. Так, Хайдеггер, признававший сущностное одиночество мыслящего, полагал, что благодарность основательней, чем мышление или поэзия, поскольку возвращает умеющих благодарить к присутствию недоступного, коему мы, смертные, изначально присвоены. Чтобы проникнуться настроением этой хайдеггеровской мысли, необходимо заметить, что в немецком языке слова *danken* (благодарить) и *gedenken* (хранить память) очень созвучны. Когда мы благодарим, мы одновременно вспоминаем об утраченном доме и обозначаем свой путь, будь это путь мышления или бытия, как вечное возвращение домой. Достигнем ли мы потерянного крова, неизвестно. Быть может, Одиссей, чей корабль гоним ветром бытия, так и не увидит берегов родной Итаки. Но временные пристанища, которые он находит по дороге, никогда не устроят его до конца, по крайней мере, пока воспоминание о доме будет оставаться более реальным, чем любые встречные берега и пристани. Вероятно, счастьем можно назвать те редкие мгновения, когда ветер доносит до Одиссея зов издали, отвечая которому он плывет не невесть куда, бессмысленно блуждая по необозримому морю, а обретает особую стезю, которая, теряясь из вида, увлекает корабль за оком. Когда Эпикур находил возможность

счастья даже под пыткой, объясняя ее благодарностью, то он пояснял, что речь идет о благодарности близким друзьям. То есть он понимал счастье именно из со-участия Знаменитый сад Эпикура — своеобразная метафора счастливого сознания, территория воплощенной утопии. В размерности мира в целом этот сад оборачивается заброшенной пустошью, а счастье остается лишь воспоминанием, как безвозвратно утраченное. Отношение благодарности и воспоминания здесь выступает на первый план. Фиксируется то, о чем сказал и Александр счастье не является одной из двух крайних насечек на шкале от предельной боли до предельного наслаждения, оно состоит в чем-то совсем ином. Подобно несокровенному ужасу, оно не поддается описанию в качестве рядового экзистенциала бытия-в-мире и не есть непосредственно проживаемое и переживаемое. Скорее, оно присутствует как след, различая который мы опознаем человеческую реальность и отделяем ее от реальностей иного типа. В этом смысле сколько бы мы ни настаивали на несчастном сознании, сколько бы ни говорили о разорванности, идея счастья все равно куда более изначальна и неодолима.

Беседа 7 О банальности

Д. О.: Когда мы недавно разговаривали о реальном и символическом, то нам не единожды приходилось включать в ткань беседы понятие банальности. Между тем, ничего внятного о банальном сказать тогда не удалось. Сегодня мы попытаемся это сделать, хотя бы на том основании, что сталкиваемся здесь с предметом неизбежных тревог и сомнений как философской мысли, так и художественного вкуса. Существует некая область наших притязаний, в которой господство «человеческого, слишком человеческого» нас пугает, где нельзя быть таким, как все, где действуют строгие знаки отличий. Иначе говоря, есть то, к чему Бог каждого из нас призывает, и если мы не осуществляем это призвание, то оказываемся практически не выделяемыми из структур человеческой массы, затерянными в повседневности и, стало быть, погруженными в банальное как таковое. И вот здесь, я полагаю, нам сразу следует сделать принципиальное различие в самой банальности, поскольку она имеет по крайней мере два лица или две ипостаси. Я бы обозначил их следующим образом с одной стороны, банальное представляет собой сказывание того, что само по себе ярче света, явней самого что ни на есть явного, а с другой стороны, банальное предстает сказыванием того, что само по себе темнее ночи и продолжает оставаться невыявленным, что бы мы ни говорили и как бы мы ни говорили. Я рассматриваю сейчас лишь то, что первым приходит в голову, когда речь заходит о банальном: банальное высказывание, язык банального. Этот язык оказывается или всецело недостаточным, или всецело избыточным. Понимаете, мы могли бы, к примеру, собраться для того, чтобы обсудить погоду за окном или какие-то вещи, которые ничего не прибавляют к готовому пониманию действительности. Однако это будет излишним шагом, потому что в этом случае просто не о чем говорить. Язык здесь будет производить непосредственное удвоение действительности, при том что не только с самой действительностью ничего не произойдет, но даже и с нами как говорящими ничего по существу не случится. Такие нейтральные фазы высказывания могут быть определены как болтовня по преимуществу. У языка огромный внутренний ресурс не быть банальным — это все то, что не позволяет принимать его сказ за прямой акт референции, когда слово «стол» удваивало бы некий сущий стол, будто идеально точное зеркало, не добавляя никаких дополнительных смыслов, которые говорили бы уже не об этом конкретном столе, а о чем-то

принципиально другом. Если язык отражает действительность, то это и есть язык банального. С этим мы можем согласиться. Теперь посмотрим, что происходит, когда прекращается игра удвоения, а язык перестает быть домом сущего, делаясь домом бытия. В этом случае высказывание превращается в такой акт, в котором изменяется как облик обсуждаемых вещей, так и облик самого говорящего. Достаточно сказать, что мы сидим не просто за столом, а, к примеру, за круглым столом, и акт прямой референции будет прерван. Тогда будет высказано что-то иное, будут добавлены недостающие оттенки цвета, нюансы и контраст. Мы станем различать, что сидящие за этим столом встретились не совсем случайно, что их объединяет центр, вокруг которого они собраны, причем центром выступит не какой-то там стол, а беседа, либо трапеза, либо еще какое-то общее дело. Тем самым вещь больше не задается в порядке непосредственного удвоения действительности. И это принципиальный момент, потому что только за счет встраивания происходящего с нами в ситуацию бытия (а для этого и нужен язык) мы способны обретать прибавочное понимание, коего были лишены прежде. Этому обретению способствует риторическая инфраструктура языка, вроде тех же тропов. Благодаря им вещи предстают не совсем такими, какими мы их знаем, — немного преувеличенными или преуменьшенными, видоизмененными или преображенными (вспомним путешествие Алисы в мир языковых событий). Мы стремимся понимать за пределами феноменальной разметки мира вещей, пробуждая сказывание их бытия, единственно перед которым и можно быть мыслящим существом.

Кроме того, первая ипостась банального содержит проблему, которая обнаруживается, если мы пытаемся перейти от слов к вещам и задаться вопросом: а может ли быть банальным само восприятие? Мы ведь почти никогда не воспринимаем мир будто «при первом свете», как говорил Мамардашвили. А раз мы лишены свежести взгляда, то у нас не остается иного пути не быть банальными, кроме усложнения языка мышления. Хайдеггер был совершенно прав, когда заявил, что задача философии — делать восприятие вещей затрудненным. Он оказался первым, кто так отчетливо высказал подобную мысль; в традиционной метафизике вряд ли встречается аналогичное утверждение, и не потому, что она стремилась упрощать вещи, — она их тоже делала сложными, однако и простоты не чуралась. Именно в культуре модерна в целом и у Хайдеггера в частности возникает подозрительность к простоте формы, в том числе и формы высказывания. Ибо все, что могло быть сказано, уже сказано — о чем еще можно в такой ситуации говорить, если не усложнять до бесконечности

вещи, которые до этого были исполнены слишком просто, или не делать восприятие этих вещей преднамеренно затрудненным? Иначе говоря, когда избегают сути целого, которая, как мне представляется, проста по определению, тогда бесконечно рассуждают о частях, разбивая каждую часть на новые, более мелкие и незначительные части. Сказанное характеризует не только тенденцию в современном способе философствования. В литературе мы находим то же самое. Кажется, в «Манифесте сюрреализма» Бретон говорит, что роман больше не может начинаться классической фразой типа «Маркиза вышла в пять». Хайдеггер утверждает то же: у нас нет достаточных оснований заводить разговор, если мы не имеем сказать больше, чем рядовая банальность.

Это что касается первой ипостаси банального, связанной, если можно так сказать, с гиперочевидностью некоторых вещей. Но есть и вторая ипостась, которой кратко тоже необходимо коснуться. Если первая ипостась банального обращена к средоточию повседневности, где мы окружены вещами, которые нам столь близки, что наше понимание в их отношении минимально, то вторая ипостась развернута прямо в противоположную сторону — к предельным сущностям и состояниям, о которых человек все же решается заговорить. Очевидно, скажем, что фраза «Я тебя люблю» является абсолютно банальной. И она, конечно, всегда будет такой оставаться, если за ней не стоит любви. Правда, высказывание в известном смысле все равно останется банальным, поскольку предмет сказа настолько далек от того, что мы способны высказать, что подчас и целой жизни мало, дабы подтвердить свои слова. Порукой тогда выступает разве что смерть. «Крепка как смерть любовь» — что-то есть в этих словах правдивое, ибо только смерть никогда не солжет, да и нам не даст соврать. Я хочу продемонстрировать, что существуют вещи, о которых говорить бессмысленно, но не потому, что они растворились в средоточии повседневности и заболтаны, а потому, что хотя они и соприкасаются с нашей повседневностью, но не имеют в ней места. Поэтому язык здесь всякий раз оказывается недостаточным. Что бы мы ни говорили, мы апеллируем к вещам, которые темнее ночи. Сколько бы мы их ни проясняли, они становятся только темнее, подобно тому, как если вы ночью зажигаете свет, то видите, как еще крепче сгущается тьма вокруг.

Т. Г.: Я хотела бы несколько иначе раскрыть тему банальности, поговорив о том, в каком мире живет всякий современный человек, в том числе и мы с вами. Знаете, возникает такое впечатление, что мы живем в конце времен, потому что при нарастающей скорости каких-то чисто технологических изменений по сути ничего нового не происходит. Конечно,

об отсутствии новизны говорили еще древние, но мы-то знаем, сколько великих откровений и открытий еще ожидало человечество. А сейчас мир сделался совершенно имманентным, и мы остро чувствуем, что нас больше не ждут впереди ни откровения, ни открытия нового и невиданного. Именно в этом смысле все абсолютно банально и все давно уже высказано, в том числе и сама эта мысль является банальной и тысячу раз высказанной. Ханна Арендт писала о банализации зла. Похоже, это последняя вещь, которая подверглась банализации. Все остальное стало банальным еще раньше. Люди привыкают ко всему, к добру и злу, к слабости и насилию, к героизму и трусости, к абсолютно любой вещи. Поэтому в них уже невозможно возбудить какое-то чистое состояние или искреннюю живую реакцию. В мире воцарилось то, что Гегель называл дурной бесконечностью, на которую трудно реагировать, ибо она всегда нас опережает, а прервать ее можно разве что наркотиками или иными средствами трансгрессии. Мне кажется, что подобное состояние мира — это и есть собственное лицо банальности, которое мы не всегда хотим замечать, но от которого нам не отвернуться.

А теперь обратимся к искусству, потому что искусство, в отличие от других сфер человеческой деятельности, дает последние варианты искренности и подлинного наслаждения, которого нигде больше не получить. Энди Уорхол писал бесчисленные банки томатного супа и тиражировал портреты культовых персонажей своей эпохи. Фактически предметом его художественного интереса было все самое банальное, однако что произошло, когда банальное оказалось возведено в принцип искусства? Все эти банальные вещи стали иконами. Банка супа превратилась в образ, отсылающий к символической реальности. Тем самым даже банка супа может стать чем-то интересным и значительным, если она прорвет свою укорененность в банальности. Вальтер Беньямин когда-то написал книгу о фотографии. Вы знаете, было много споров, является ли фотография искусством, производящим нечто существенное с реальностью, вводящим ее в порядок символического, или это простая демонстрация мира как он есть, то есть способ банального удвоения. Беньямин написал книгу об ауре фотографии, о преобразении реальности, обозначив фотографию как новый вид искусства. А чем занимается фотография? Она позволяет увидеть то, что нам кажется банальным, заново, с аурой чудесного, невиданного. Этот момент характеризует искусство XX века в целом: чем более объект мизерабелен, чем он ничтожней, тем больше от него идет излучения, тем сильнее его аура. Подобный минимализм мы видим, скажем, в скульптурах Джакомо Метцони.

Банальность раскрывается уже не как банальность, а как минимум, как то, что никому не нужно, как самое ничтожное. И именно оно оказывается объектом искусства, становится самым высоким. Это очень любопытно. Хотя вовсе не в одном современном искусстве банальность попадает в горизонт запредельного, в некоторых великих культурах, например, в китайской и индуистской, банальное имело свое апофатическое измерение. Потому что чем важнее предмет, чем более глубокий сюжет, тем больше мы о нем молчим. Это основной закон аскетики и любой религиозной практики. Кьеркегор написал книгу «Wiederholung», где критиковал понятие очевидности, которая одновременно открывает и скрывает реальность в повторяемости всех идей на уровне их осуществления. То есть все вещи банальны, они могут повторяться, а вот идеи уникальны и единственны в своем роде. А Кьеркегор мучительно пытался избыть эту платоническую повторяемость вещей. Он стремился выявить уникальность на уровне единичного, а не всеобщего. Эта абсолютная уникальность обнаруживается в человеке, идеалом которого является Авраам. Бог избрал Авраама, исключив тем самым всякое повторение своего выбора в каком-то ином человеке. Я думаю, что только таким образом банальное может быть спасено: когда один из элементов в цепи повторения выделяется и вводится в запредельность, в сакральное как в высший символический порядок.

А. С.: Некоторое удивление вызывает то, что банальность, не будучи возможным предметом высказывания (вроде бы об этом не говорят), не только становится таковым, когда мы перестаем говорить по существу, но в то же время действительно способна вызывать страх — страх всякого пишущего как конец проекта письма. Хайдеггер только эксплицировал страх философа перед банальностью, как Питер Хандке — страх вратаря перед одиннадцатиметровым. Но на самом деле любой пишущий всегда придерживается этой интуиции, ибо он знает, что его вещь может быть несовершенной, может быть еретической, за нее могут приговорить к смерти, как Салмана Рушди, но все это ерунда по сравнению с тем, что она окажется банальной. Конечно же, страшнее этого ничего нет. А собственно говоря, почему? Почему банальность, которая заполняет пустоты нашей повседневности и из них извлекается, так страшна для любого вызова, для любого проявления гюбриса? Что она в этом случае означает? Мы и в прошлый раз говорили, и сейчас Даниэль это обозначил, что банальность есть место, где прекращается диктатура символического и начинается сама реальность, как мы ее здесь понимаем, — реальность, которая не поддается символической раскадровке. Поэтому я вряд ли соглашусь с тем, что она ярче света и темнее ночи, скорее наоборот, она подобна самозатухающему

колебанию маятника, поскольку уходит от всех оппозиций, которые мы легко выстраиваем. Ведь когда мы это делаем, то уже находимся на уровне возможного письма, возможного авторствования. А банальность — это сбившийся набор, все более и более нечеткие буквы, прочитать которые почти что нельзя. Если банальность подступает изнутри, то она означает порчу текста. И любой художник по большому счету перед этим бессилён. Он ощущает этот страх, хотя, может быть, и не способен его выразить. Между тем, мы признаем за очевидный факт, что всякая искренность по большому счету банальна. Мы вновь об этом говорили, касаясь признания в любви. Если некто, признаваясь в любви, прочитает изоощренное стихотворение или предъявит свое произведение, то он, конечно, добьется успеха, но мы заподозрим, что тут не все в порядке, что текст, пожалуй, он любит больше, чем предмет своей любви. Но вот он говорит: «Я тебя люблю». Даниэль замечает, что фраза банальна, если за ней не стоит настоящая любовь. Боюсь, что даже в этом случае она банальна, то есть она банальна в любом случае. Просто мир устроен так, что когда искренность или влечение подступают к нам до такой степени, что мы не в состоянии выбирать выражения, когда мы утрачиваем зеркало самолюбования и точку отсчета, от которой стараемся выстраивать мысль оригинальным образом, тогда мы говорим банальность и раскрываемся в своей незащитности. Поэтому можно сказать, что любовь — это добровольный поворот друг к другу своими банальными сторонами, не исключая и буквального понимания.

И вот мы останавливаемся на некоей развилке, и неизвестно, куда идти дальше. Можно попытаться, как Сент-Экзюпери и Честертон, встать на сторону банальности и быть ее защитниками, заявляя в духе Сент-Экзюпери, что нет ничего лучше, чем слишком обыкновенное человеческое, или в духе Честертона, сказавшего, что я путешествовал по всему миру и кто мне только не встречался, в том числе и просто люди, они-то и были наиболее интересными. По-своему эти выражения нас убеждают, потому что хотелось бы, чтобы сакрализировали именно нашу банальность, наши домашние тапочки, в которых не надо стоять на большом пальце правой ноги и можно полагать, что это есть наше подлинное. Традиция реабилитации банальности достаточно велика. В сущности, весь дешевый расхожий гуманизм из нее и вырос, на ней и базируется. Но я все же считаю, что у нас нет оснований согласиться с этим и пожертвовать той же самой позой аскезы. Как совершенно справедливо заметила Татьяна, все равно наслаждение приносит только искусство. Искусство, которое в принципе никогда бы не состоялось, если бы оно

подчинилось диктатуре банальности. Да, при этом мы многое теряем, от многого отказываемся, может быть, уходим из сферы обыкновенного человеческого — и дом не построим, и деревце не вырастим, — но разве это нам нужно? Ведь все равно банальность — это сфера принципиального размывания позиций, сфера невразумительности, того, чего Бог не запоминает и что в принципе не спасемо. Ибо у Господа один Авраам и один Иаков, и другие ему не нужны. Поэтому я считаю, что банальность является вещью, которая страшнее смерти, потому что она сглаживает все позиции, как прорыв хаоса, той самой субстанции теплого, известной нам по выражению: «О, если бы ты был холоден или горяч, но ты не холоден и не горяч, а всего лишь тепел, потому изблюю тебя из уст своих». Это о банальности.

Одним из наиболее проницательных исследователей предмета, мне кажется, был Фрейд. В своей замечательной работе «По ту сторону принципа наслаждения» он рассматривает судьбу первичных позывов и говорит о том, что первичные позывы имеют сильную тенденцию повторяться, но с некоторым свойством самозатухания, при том что полного угасания не происходит. Самозатухание первичных позывов сопряжено с понятием домашних тапочек, когда формируются некие обыкновения, которыми мы обрастаем, подобно тому, как днище корабля обрастает моллюсками, он становится все более тихходным и в конце концов встает на прикол. Так же и мы обрастаем подобными обыкновениями ввиду непрерывного *Wiederholung* — позывов, составляющих страшное болото банальности. Это болото часто кажется нам замечательным. Когда мы имеем привычки и обыкновения, то можем ими гордиться. Но болотистое свойство банальности не может не пугать человека в момент полноты присутствия, яркого и ясного сознания. И тогда он сознает, что когда мы готовы поэтизировать банальность, то это значит полную капитуляцию, явку с повинной. Фрейд рассматривает обыкновения как образование своего рода психических простейших и переходит к понятию планктона. Он пишет про зоопланктон, который может размножаться до бесконечности, но при одном условии: необходимо периодически менять воду, среду обитания. В противном случае происходит отравление продуктами собственной жизнедеятельности, размножение приостанавливается и наступает смерть. В современной биологии это не объяснено, но названо «эффектом воды скоплений». Здесь мы застаем самую главную позицию смерти. По аналогии с зоопланктоном можно ввести понятие психопланктон. Это все наши обыкновения, которые точно так же размножаются и в конце концов заполняют наше

повседневное существование, перекрывая возможности бытия заново, возможности четких оппозиций, в которых мы стоим, открытые миру. В применении к нам это означает, что в какой-то момент происходит отказ от навыка ученичества, от возможности что-то вновь еще узнать, возобновить свое бытие. Это и будет банальность, вода скоплений, которая сбивает с курса и губит гораздо больше кораблей, чем пресловутые сирены, мимо которых проплывал корабль Одиссея. Ее позывные гораздо сильнее. Поэтому я думаю, что подлинное философское отношение к жизни состоит в том, чтобы не только не поэтизировать банальность вслед за Сент-Экзюпери, но и не смиряться с ней никогда и ни при каких обстоятельствах, как бы по-своему удобна она ни была. Да, конечно, она нам дает возможность передохнуть, но передышка имеет тенденцию затягиваться, принимать видимость дела, видимость по-настоящему серьезного занятия. Капитуляция перед банальностью наступает тогда, когда мы перестаем рассчитывать на снисходительность как на чудо, даруемое влюбленным и друзьям, и начинаем требовать снисходительности. Любая человеческая подлинность — это идиосинкразия на банальное, в каком бы виде оно ни проявлялось и каким бы чарующим ни было.

Д. О.: Я не считаю, что существуют вещи, которые обречены на то, чтобы быть банальными по преимуществу и всегда оставаться таковыми. Одна и та же вещь в одном случае представляется банальной, а в другом — нет. Если мы станем думать иначе, то волей-неволей субстантивируем банальность, чего делать, на мой взгляд, нельзя ни при каких обстоятельствах. Максимум, на что банальное может рассчитывать, — это на известную эпистемологию. Наверное, стоит сказать несколько слов о том, о чем я сначала только заявил, — об условиях банального восприятия. От обнаружения этих условий и зависит, будет нечто банальным или нет. При этом я попробую занять совершенно невыигрышную, с точки зрения Александра, позицию, заключающуюся в поэтизации банального. Видите ли, я подозреваю или, вернее, я боюсь, что банальное совсем не чуждо структурам символического — хотя бы в той мере, в какой оно в принципе не способно взорвать художественное пространство, а значит, заведомо размещено в каком-то неприметном его уголке. Татьяна вспомнила об очень знаменательной в нашем контексте фигуре Энди Уорхола. Я тоже продолжу эту линию, дополнив ее еще одним персонажем — Марселем Дюшаном. Когда во второй половине 10-х годов Дюшан выставил в Нью-Йорке свои рэди-мейды, скажем, обычный стул, он предположил, что банальнейшая вещь, будучи размещенной в художественно значимом пространстве,

вызовет его обрушение. Достаточно произвести какой-нибудь скандальный жест, акцентирующий несовпадение предмета и места (стула и музейного зала) и искусство впадет в кризисное состояние. Но не тут-то было, искусство без труда ассимилировало вещь, олицетворяющую самую что ни на есть банальность. И когда несколько позже Энди Уорхол выставил свои рэди-мейды, то значение его эстетического жеста было прямо противоположным: можно взять все что угодно — стул, унитаз и даже пустую раму и, поместив в соответствующую разметку символического, получить объекты искусства. Хотя бы на первом шаге такой ход не будет выглядеть банальным. Поэтому даже домашние тапочки, которые для Александра олицетворяют неустранимую банальность наличного мира, могут обратиться в ван-гоговские башмаки. Ведь согласитесь, что дело вовсе не в тапочках или башмаках, а в той мерности человеческого присутствия, какую оно в них обретает и которая иным образом себя не делает явной. Ван-Гог извлекает башмаки из самого средоточия банального и бросает их за его границы, но сколько бы он ни пробуждал свежесть нашего взгляда моментами безграничного восторга, все же миг наибольшего изумления наступает тогда, когда мы понимаем: самое удивительное состоит в том, что неустранимая примесь банального не вуалируется, не перекрывается эпатажирующими жестами и оригинальничаньем, а сохраняется как мотив благого притяжения. Раз вещь такова, то давайте примем ее такой, как она есть, и даже уделим уголок в бессмертии — насколько на это способно искусство. Хотя строго говоря, банальна не вещь, а взгляд или восприятие. Перенос вещи в символически размеченное пространство гарантирует только то, что восприятие попытаются возбудить, очертив регион, в который ему нужно смотреть, и утвердив совершенно особую значимость этого региона. Онтологический исток вещи не иссякнет, просто ее неподдельность либо проявится, либо погрузится в невозвратную тень.

Наверное, величайшая тайна искусства в том, что оно любому позволяет приобщиться к продолжающемуся акту творения. Оно представляет один из немногочисленных вариантов увидеть мир так, как если бы он был только что сотворен. В этом смысле самым эпатажирующим жестом Энди Уорхола было то, что он ввел в искусство принцип повторения. Он тиражировал свои произведения, заявляя, что если публика восхищается картиной, созданной в единственном числе, то она с тем же пылом станет восхищаться этой картиной, предъявленной в десяти, ста или тысяче экземплярах. Вероятно, интрига заключалась даже не в том, что был установлен принцип повторения, а в том, что при повторе якобы не

утрачивается свежесть восприятия. Здесь мы сталкиваемся с радикальной попыткой испытать искусство на прочность. Разве уйдя в тираж оно не снизится до ординарного ремесла, разве мы не заподозрим в художнике уже не творца, а всего лишь демиурга? Но нет, этого не случилось. Тогда проблема банального восприятия обостряется: не существует ли совершенно специфическая уловка, прибегая к которой нечто банальное можно выдать за оригинал, за уникальную вещь? И эта уловка глубочайшим образом присуща искусству, которое занимается лишь тем, что делает привычное непривычным, пробуждает свежесть восприятия и позволяет смотреть на мир так, как если бы раньше ты его ни разу толком и не видел. Я укрепляюсь в мысли, что все-таки не существуют вещи, банальные по преимуществу, однако есть бесспорная стертость некоторых вещей в зрачке нашего восприятия. Это касается тех вещей, на которые мы смотрим так часто, что их не видим, того мира, из которого не способны себя выделить, — всей нашей подручной карты значений. Здесь, пожалуй, мы уже готовы признать, что банальное подразделяется не только на несколько ипостасей, но и как минимум на два типа. Первый тип обусловлен работой ослабевшего органа восприятия, засоренного побочными продуктами той высокой реакции, в результате которой возникают великие шедевры. Очевидно, что на одно подлинное произведение искусства приходится тысячи бездарных поделок и бессильных отголосков, сверх меры заполняющих пространство культуры. А второй тип близок к тому, что называют отрешенностью от вещей, которые, как реки, текут в своем направлении. Творец же не вмешивается в их безмятежное течение, не изменяет его в сторону нарочитой оригинальности и чрезмерного блеска.

А. С.: Что касается Энди Уорхола, то он оказался одним из людей, наряду с Дюшаном и Бойсом, обеспечивших самый яркий соблазн для художников XX столетия, причем именно тем, что попытался представить нечто максимально противоположное главной интенции искусства. Он просто показал: а вот банальность, я подчеркиваю, что это банальность, и представляю ее вам в таком качестве. Все остальное, все степени полной гибели всерьез никого бы не удивили, потому что искусство основано на полной гибели всерьез. А тут преднамеренная банальность. Но парадокс в том, что даже это двойное противоречие, *Aufhebung* по отношению к банальности, одновременно само себя исключает. Ведь следующий шаг банальности означал бы приход другого человека, которого зовут, например, Петя Сидоров, делающего то же самое, что и Энди Уорхол. Но Энди Уорхол уже есть. И даже само повторение станет банальным в самом

высшем смысле и поэтому будет заведомо исключено, так как Господь не может помнить бесконечные вариации, «сплошное и безжалостное и т. д.». В силу этого всякое засорение ноосферы выпадает из ячеек хранения с пометкой «хранить вечно», и тут мы никуда не денемся. Здесь есть еще один аспект, который мне представляется существенным. Ведь все равно нам некуда деваться от банальности. Мы понимаем, что в своей банальности никому не интересны, что мы в ней, как в удобном халате, проводим время, укрытое от предьявления другим. И все же, почему сильное искреннее чувство, в первую очередь любовь, так категорически связано с банальностью? Это действительно остается загадкой. Я настаиваю, что в этом есть некое трансцендентальное снисхождение, высшая степень незащитности. Одно дело, когда мы используем имеющиеся у нас средства обольщения, включая виртуозное владение символическим, — рассчитываем стратегию и добиваемся заслуженной победы. Другое — когда моллюск высовывается из раковины, подставляя свою незащитную мякоть. А любовь именно такова. Я подозреваю, что любовь преодолевает все, что угодно: и человеческие грехи, и предательство, но удивительнее всего то, что даже предьявленная друг другу банальность не разрушает структуру взаимного очарования, а находит в ней свое место. Быть может, любовь — это единственная вещь в мире, которая побеждает банальность. Искусство пасует перед банальностью и не в силах ее победить. Думаю, Даниэль признает, что искусство по большому счету — это некая причудливая поза, и презумпция новизны управляет ею гораздо сильнее, чем презумпция истины. Банальность, подступая изнутри, является порчей текста, его разрушением, отказом от персональной пометки. Если ты банален, то тебя никто не запомнит. И только одна любовь готова принять и вместить в себя даже этот момент банальности другого. В этом удивительная ее сила. Ведь речь не о капитуляции, прикрытой высокими словами, а о преобразении банального (аннигиляции пошлости). Но свершаемое здесь преобразование не поддается трансляции по каналам искусства, оставаясь результатом персональной избранности друг друга. Банальностью невозможно обольстить, но ее можно простить, если неисповедимое событие любви все же состоялось.

Т. Г.: Мне хотелось бы преодолеть явное противоречие, возникшее в разговоре между Даниэлем и Александром. Кто-то заметил, что любовь отточила карандаш первого живописца. Можно сказать, что в основании любого настоящего творчества лежит какая-то удивительная влюбленность в тот мир, который внезапно распаивается перед тобой не как

обыденность, на которой и внимание фиксировать не стоит, а как невиданное чудо. Однако наиболее важным здесь остается способность распознавать, сохранять, выражать и истолковывать красоту простых и в общем-то банальных вещей, представляющих, как я говорила раньше, минимумы. Это объясняет, почему идеалом великих религий, соединяющих истину, добро и красоту, является такое странное свойство, как «пресность». Одна из последних книг о даосизме, которую я прочла в Париже, так и называется «Философия пресности». Например, посмотрим на пейзаж китайского художника XIV века Ни Цана. Тихость, отсутствие ярких мазков, вызывающих оттенков цвета. Горы, река, деревья. Всю жизнь писал Ни Цан одну и ту же картину. Понимаете, вот это и есть пресность — неброский и не перенасыщенный внешними эффектами визуальный ряд, созданный неспешным трудом, который сродни аскезе. При этом меня поражает необыкновенная искренность традиционного китайского искусства бьющая через края жизнь, новизна и подлинность, основа которых — долгая, терпеливая и неприметная работа духа. Это подобно тому, что Паисий Величковский называл «каждодневным мученичеством», говоря о жизни монахов. Встречая простых аскетов в православных монастырях, я всегда поражалась их радости, хотя в то же время постоянно ощущала абсолютную неуловимость и неопределимость причины этой их глубокой просветленности. Между тем, именно в такой работе духа банальное поэтизируется, сверхъестественное становится предельно естественным и близким.

Беседа 8 Насилие и священное

А. С.: Тема нашей сегодняшней беседы совпадает с названием книги Рене Жирара «Насилие и священное». По всей видимости, речь должна идти о том, каким образом насилие, это проклятье рода человеческого, вдруг становится чем то спасительным. В основе книги Жирара лежит новая концепция жертвоприношения, подчеркивающая решающую роль жертвенного обряда в производстве и удержании человеческого в человеке. Для Жирара «страх перед богами» отнюдь не является причиной жертвоприношения — этот ритуал относится к вещам, которые старше богов. Автор отвергает и принципиальность разницы между человеческой жертвой и замещающей жертвой животного. Согласно Жирару, главным признаком пригодности жертвы (будь она человеческая или нет) является ее обособленность. Насилие должно погрузиться в воронку жертвоприношения и исчезнуть, успокоиться в ней, как в ловушке. Жертва не может вызвать ответной мести, она ее, напротив, предотвращает, избавляя социум от циркуляции насилия, в частности, от безостановочной и разрушительной кровной мести. Важно только одно насилие, которое становится сакральным, никогда не бывает чрез мерным. Оно всегда прекращает большее насилие. Таким образом, жертвоприношение соединяет в себе функции прививки и громоотвода и выступает в качестве основного миротворческого акта, вплоть до появления систематического права. Принятая, «угодная» жертва приносит мир и благословение (случай Авеля), тогда как жертва несправедливая (неправильная) приводит к убийству и проклятию, к растрате будущего благополучия (таков случай Каина). «Сотни тысяч людей своим благополучием обязаны регулярному жертвоприношению», — гласит старинная китайская «Книга обрядов». Стоит нарушить эту связь — и наступает всеобщий хаос.

По Жирару, жертвоприношение есть стабилизатор врожденной агрессии, коллективное успокоительное, необходимое для здоровья социума. Момент переноса в акте жертвоприношения уловлен точно. Возможность совместного присутствия в другом теле, в специально избранном теле жертвы порождает ситуацию единения и устраняет распри. Здесь мысль автора последовательна и решительна, Жирар проводит свою концепцию через свидетельства множества культур, находя удивительные примеры. Но последовательность и однозначность формулировок легко оборачивается уязвимостью. Возникает, в частности, вопрос почему

жертвоприношение должно быть непременно «успокоительным»? Как будто у архаического, да и не только архаического социума нет более важной задачи, чем избавление от избытка, будь то избыток агрессивности или чувственности вообще. Жирар то и дело проводит параллель между жертвоприношением и катарсисом (очищением), тогда как интуитивно ясно, что жертвенный акт столь же успешно производит «подзарядку» — инфлюэнс, возгонку ярости, мобилизованности и решимости. Жертва распалает и конденсирует пыл. В другом китайском трактате можно найти описания распалаяющих и воспламеняющих жертв. Вот старый Чжу перерезает себе горло, когда войско императора проходит по улицам города, и его жертва одухотворяет воинов духом воинственности. Производство солидарности через жертвоприношение и здесь не вызывает сомнений. Безусловно, осуществляется единение социального тела. Но при этом реализуется не сброс давления, а живое биение пульса. Потрясения, неистовые трансгрессии, описанные Батаем, во всяком случае не менее убедительны. Вспомним праздники насилия, которые Ницше называл «фестивалями богов». Они тоже суть скрепы солидарности, но не как жаропонижающий жаждоутолитель. Их цель — избавиться от невразумительности повседневной жизни, восстановить непримиримую оппозицию сакрального и профанного. Ибо не меньше, чем в транквилизаторах, всякое общество нуждается в возобновлении эталонов высокой чувственности, предъявляемых не к сведению, а к непосредственному проживанию. Священное всегда действует как резец, прорезающий контуры человеческого на уже застывшей глине. Речь идет о возобновляемости творения, и инструментом в этом случае является именно резец, а не мягкая кисточка.

Т. Г.: Я могу согласиться со многим из того, что говорил Александр. У Жирара есть такая мысль, что Господь Иисус Христос принял на себя все насилие мира, собрал его в одну точку и искупил своей смертью. Поэтому насилия как онтологически значимого обстоятельства больше не должно существовать. И, стало быть, никакой дальнейшей жертвы не нужно. Эта мысль мне ужасно не нравится. Конечно, Господь пострадал как жертва, но это не значит, что мы не должны прилагать никаких усилий в нашей жизни, во всем полагаясь на эту спасительную жертву. Я думаю, что даже наоборот, противоречия в нашем мире только усиливаются, и чем дольше мы живем, тем больше с нас спрос. А чем мы пожертвовали, насколько интенсивным было наше собственное существование? Мы живем в свое время, и нам не дано другого. Поэтому мы должны его любить, должны всерьез к нему относиться, проживая с наибольшей силой то, что выпадает

на нашу долю. Серьезность этой мысли, этого экзистенциального начала для меня крайне важна. Мы живем здесь и сейчас. Господь нас от многого избавил, но вместе с тем не избавил ни от чего из того, что мы должны совершить в отпущенный нам срок. Быть может, теперь необходимо исполнить даже больше того, что нам кажется по силам, по нашим способностям, потому что критерий наших поступков стал несравненно более высоким. Жирар вместо этого все решает свести к какой то тихой заводи, к техническому комфорту и гуманистическим идеалам. Фактически он все свел ко «второй смерти». При этом я хотела бы сказать еще вот о чем. Мне очень нравится мысль Жирара, что насилие, будучи по природе своей иррациональным, всегда оправдывается, всегда должно себя обосновать — будь то в борьбе классов, или в личной вражде, или в обиде на весь мир, или как угодно. Действительно, насилие с необходимостью влечет за собой оправдание. Но мне кажется, что сейчас, в наше время, никакого оправдания насилию нет и быть не может. Насилие больше не способно себя оправдать, потому что закончилось господство идеологий. Никто больше не верит в высокие цели, ради которых должны приноситься страшные жертвы. А если так, если мы живем в мире, в котором идеи больше не движут массами и где любая идеология является лишь элементом политики или незаменимым средством манипуляции массовым сознанием, то ни какого оправдания жертвенному началу просто не может быть найдено. Поэтому и насилие мы не можем оправдать, да и не хотим этого делать. Но что в таком случае получается? Получается, что насилие и агрессивность выступают в абсолютно чистом виде. Осмысленное насилие сменяется бессмысленным. Иными словами, насилие выступает сейчас в форме апокалипсиса зла. Я бы сказала, что никакое зло в наше время не может и даже не пытается себя оправдать. Именно в этом смысле я и говорю об апокалипсисе, то есть об откровении, о чистой, незамутненной форме, не перегруженной хитросплетениями идеологии. Мне хотелось бы подчеркнуть и осмыслить этот момент. С одной стороны, внешняя жизнь большинства людей протекает достаточно нормально, современное общество обеспечивает определенный уровень комфорта, достатка, социальных прав и т.п., но с другой стороны, зло сделалось гораздо более сильным и явным, чем в прежние времена. Можем ли мы понять, как нам быть в ситуации окончательной обнаженности самых неприглядных сторон мира, когда насилие оказывается в известных обстоятельствах даже неким прорывом искренности, в то время как добро часто воспринимается с усмешкой и презрением?

Д. О.: Действительно, мало кто верит в искренность добрых

намерений, хотя с легкостью верит в обратное. А это и есть верный признак того, что насилие утратило свое сакральное измерение. Я полностью согласен с мыслью Татьяны о том, что насилие не может быть оправдано, но вот какое уточнение мне кажется принципиальным: насилие не имеет оправдания, однако оно продолжается. Это означает, что, в сущности, оно никогда в особенном оправдании и не нуждалось, по крайней мере в собственных глазах, хотя извне, из структур социальности всегда стремилось так или иначе себя легитимировать. Я полагаю, что в наше время все уровни легитимации насилия в самом деле разрушены, за исключением, разве что, психоаналитического уровня, и в этом смысле мне симпатична идея Жирара о том, что нам не следует топить проблему насилия в символической интерпретации жертвоприношения. Ибо символическая интерпретация призвана только к тому, чтобы обозначить легитимность акта насилия. Поэтому если мы ставим вопрос непредвзято, тогда придется принять ту простую мысль, что насилие существует только для насилия, себя порождает и собой ограничивается. Ни к чему насилие не стремится, кроме того же самого насилия. До тех пор пока мы это признаем, никто нас не убедит, что оно может иметь своей целью справедливость, благо или нечто подобное. Следовательно, если насилие произошло, то онтологически ему не может быть найдено никакого оправдания — и тем вернее, чем больше его станут оправдывать в социальном, политическом, аксиологическом или ином плане. Достоевский со своей слезинкой ребенка оказался прав, потому что и счастье всего человечества как величайшее благо не является и не может стать оправданием даже для ничтожного, минимального насилия. Давайте задумаемся: вот Достоевский допускает в качестве кванта или атома насилия слезинку ребенка и ставит вопрос: а можно ли внести эту минимальную плату в качестве залога за проход в царство истины, добра и красоты? В конце концов, речь ведь действительно идет о минимуме зла, фактически о вынужденной уступке злу. Известно, что в нашем мире за слезинку ребенка не купишь и миллиардной доли всеобщего блага. Сплошь и рядом ради ничтожных целей приносятся несоизмеримо большие жертвы. Да и вызвать слезинку ребенка в высшей степени легко: с точки зрения взрослых, дети плачут по пустякам. Вряд ли слезы детей должны вызывать у нас угрызения совести. Но Достоевский не говорит о муках совести, скорее, он спрашивает, с какой минимальной величины насилия мир перестает нас устраивать, обнаруживает всю свою бытийную неустроенность, теряет определенность своих форм. И получается, что порядок бытия может быть нарушен присутствием одного-единственного

атома зла в мире — того самого, что вызвал слезинку ребенка, упавшую на краеугольный камень основания. А дальше мы легко переходим от минимальных величин к астрономическим и запредельным. Если архаический социум в практике жертвоприношения умел нейтрализовать атом зла «на входе», скажем, принесением агнцев, то в наше время насилие, не встречая противоядия, свободно циркулирует по телу социума, и это положение дел не могут исправить даже миллионные кровавые жертвы, к которым человечество уже давно привыкло. Поэтому насилие действительно стало неоправданным и неспасительным.

Прежде всего, мы отказываемся понимать насилие символически. Но точно так же нужно отказаться понимать символически и жертву. Язык, на котором человечество общается с богами во время жертвоприношения, есть вариант прямой коммуникации без посредников, это ни в коей мере не язык, застревающий на уровне символа, переноса, замещения и т.д. Именно поэтому он является, как правило, крайне темным и многозначным, подобно высказываниям оракулов, или вовсе неясным, как глоссолалия. Мы встречаемся здесь с несимволизированной, наводящей ужас реальностью, которая, в случае неудачного или неправильно совершенного ритуала, может прорваться в социум, вселиться в его тело и, как в библейской притче о бесе и стаде свиней, погнать его к краю собственной бездны. Вечно подступающее насилие не позволяет миру замереть в том состоянии, в которое он погружен (это можно сравнить с движением маятника влево), тогда как приносимая жертва не дает этому насилию окончательно воцариться в мире, вновь и вновь возобновляя порядок бытия (это как бы отклонение маятника вправо). Для мира нет иной возможности быть, кроме постоянного спора любви и ненависти, дара и похищения, жертвенности и насилия, смены аргументов в этом споре, который сводится к препирательству добра и зла. Я бы сказал, что если мы хотим понять идею жертвы в ее онтологическом измерении, то нужно принять и постараться осмыслить важнейшую христианскую идею о том, что когда перестанет совершаться ежедневное таинство евхаристии, мир просто прекратит свое существование. В этой истине, как и вообще в любой истине, нет ни йоты метафорического смысла, это выражено абсолютно буквально и точно так и есть на самом деле. Для космоса жертва — это основной инструмент различения, деления на части. Вспомним, из чего исходят архаические космогонии. Из расчленения. «Старшая Эдда» начинается словами: «В начале был только Имир». Боги приносят Имира в жертву и из частей его тела творят мир. В этом смысле я согласен с тем, что Александр говорил о резце, посредством которого мир становится

отчетливым в своей сакральной географии и геологии. Нарастающее стирание различий, которое мы наблюдаем в современном мире, а также утрата принципа реальности, перекрываемого феноменами виртуального и гиперреального порядка, не в последнюю, а, скорее, в первую очередь связаны с тем, что актуальность жертвы безвозвратно потеряна.

А. С.: Я совершенно согласен с мыслью, высказанной Даниэлем, что в мирообразующей роли жертвоприношения нет ни грама метафорического. Это действительно так. Если мы обратимся, скажем, к ведической традиции, то увидим, что приносимое в жертву животное при соблюдении правильности ритуала жертвоприношения является не то что важнейшей, а даже единственной гарантией того, что социум продолжает существовать. И в этих муках жертвенного животного, в его смерти, в которой соучаствуют и соприсутствуют все, заключается залог того, что жизнь будет продолжаться и дальше. При этом факт соприсутствия в теле умирающей жертвы, по-видимому, является тем главным единством, на котором, в конечном счете, основано и христианство. Мы тоже соприсутствуем в муках Бога. Нет большего и более надежного гаранта, «понимающее сочувствие» тут не подойдет. В данном случае ритуализованное, хорошо структурированное насилие — это правильная мелодия, сыгранная на клавиатуре боли, в которой наше персональное тело сопрягается с трансперсональным телом социума. В сущности, мы говорим «мы» лишь потому, что за этим всегда стоит возобновляемый ритуал жертвоприношения, как бы мы его ни понимали. И Татьяна здесь совершенно правильно, на мой взгляд, поставила диагноз тому, что происходит в современном мире. Мы видим общество, которое отказалось от боли и отринуло саму идею жертвоприношения. Как говорит тот же Рорти, вся метафизика ничего не стоит, главное — не причинять друг другу боли. Однако наличие и друга, и врага, и самой метафизики обусловлено инфлюэнсом, процарапано резцом священного насилия. Отказ от опыта соприсутствия в гибнущем теле жертвы вызывает зарастание глубоких рубцов памяти, и мы утрачиваем смысл всех подлинных и чистых состояний души, предъявляемых к проживанию. На смену приходит гуманистическая мешанина в духе ручных динозавриков и прирученных вампирчиков из голливудских мультфильмов.

Человечество, которое приучает себя обходиться без самых главных своих напоминаний, без приносимой жертвы, о которой необходимо регулярно напоминать, лишается мироустроительного целого. А ведь именно здесь бьется пульс живой жизни, пульс социальности — в напоминании, что любое подлинное единство возможно только вокруг

алтаря, на который приносится жертва. Не только очищающая, но и выводящая из спячки. В противном случае с нами происходит то, о чем мы уже не раз говорили: утрата навыка быть в опасности, утрата навыка отваги, бесстрашия, всего того, что жертвоприношением и порождается. В результате мир для нас преобразуется в некую компьютерную игру, где все не страшно, все понарошку, но лишь до поры до времени это хорошо, пока вдруг не появятся те самые «неправильные пчелы». А тогда остается нажать кнопку «Escape», которая может совпадать с кнопкой ядерного пуска. Впадение в неразличенность, к которому явно скатился современный гуманизм, во многом является признаком утраты и непонимания великой, ничем не заменимой функции трансперсонального, страшного насилия, которое нам необходимо как школа памяти. Нет у нас другой школы памяти и, видимо, быть не может.

Т. Г.: Я благодарна тому, что сейчас было сказано о реальности, потому что фактически основное состояние, с которым постоянно сталкиваешься, живя на Западе, и отражающееся в философии, психологии, социологии — это состояние гиперреальности, или виртуальной реальности, но уж никак не реальности. Я заметила, что даже слово «реальность» почти отсутствует в современном философском лексиконе. Среди современных мыслителей найдется лишь два-три человека, осмеливающихся об этом говорить. Среди них Жорж Стайнер, который пишет о «presences reel». Но в основном речь о реальности не заводится, потому что если ты о ней заговоришь, то рискуешь выглядеть смешным или наивным. Когда выступаешь в западных университетах, часто понимаешь, что все равно, на какую тему говорить, на какой позиции настаивать. Никого не интересует, верующий ты или нет, а если верующий, то католик, православный, свидетель Иеговы, сайентолог или кто-то еще. С тобой никто не станет спорить. Думай как хочешь, это твое дело. Раньше такое отношение могло демонстрировать толерантность, но теперь оно показывает полное безразличие, готовность принять все, что угодно, лишь бы это было хорошо подано и продано. Когда не живешь реально, это несерьезно, страшно, жутко. Я помню, как однажды выступала в Милане и рассказывала о России. Было довольно большое собрание, а когда выступаешь в больших собраниях, то обычно ищешь глаза, которые на тебя реагируют, сколько бы ни сидело перед тобой народу. И я помню, что когда заговорила о боли, то отреагировал только один мужчина — его глаза мне ответили среди гигантского зала. Я видела его сострадание, он понял боль, о которой я говорила. Это меня настолько потрясло: только один человек отреагировал на боль! До сих пор не могу этого забыть. Такое действительно бывает редко. Ведь происходит банализация зла,

несправедливости, боли и прочих вещей. Но вдруг на уровне взгляда ты ощущаешь вспышку соприсутствия. В моей жизни это был важный момент. Наверное, везде можно найти таких людей, в любой стране мира, в любой аудитории, правда, если только ты сам несешь нечто такое, чем готов пожертвовать. Каждый поступок, каждое выступление должно приниматься нами абсолютно всерьез, потому что если мы не будем действовать так, как будто бы идем на смерть, тогда никто нас не будет слушать и никто нам не поверит, что бы и как бы мы ни говорили. Я не знаю, плохо это или хорошо, но иначе зачем жить?

Д. О.: По-моему, Татьяна, вы повернули сейчас наш разговор в очень значимом направлении. До сих пор мы пытались рассуждать о жертве в основном в связи с космологической и социальной проблематикой, в то время как нам куда ближе отношение жертвы и человеческого действия, поступка. Мне приходит на ум анекдот, связанный с Ницше. Когда Ницше учился в школе Пфорта, то на одном из уроков истории ученики не поверили, что римский герой Муций Сцевола положил свою руку в огонь. К слову, это был не просто какой-то там огонь, а пламя жертвенного алтаря. Так вот, Ницше якобы был столь оскорблен недоверием одноклассников, что подошел к камину, взял раскаленный уголь и крепко сжал его в ладони. Рана сохранилась на всю жизнь, более того, сам Ницше не позволял ей залечиться, капая в нее время от времени расплавленный воск. Подозреваю, что это выдумка, но очень правдивая. Я вспомнил этот рассказ, потому что он позволяет в самом общем наброске рассмотреть два алгоритма жертвоприношения и понять, что осталось за рамками нашего размышления. Помните, как Жирар интерпретирует притчу о Каине и Авеле? Господь не принял жертву Каина и презрел на жертву Авеля. Жирар говорит, что выбор Бога был обусловлен наличием у пастуха Авеля жертвы-замещения, которой не обладал земледелец Каин. Можно представить дело так, что квант насилия, которым в равной степени обладали оба брата и который был направлен ими друг на друга, Абель отыграл на принесенном Богу жертвенном животном. То, что Бог презрел на жертву Авеля, сработало как нажатие спускового курка для Каина, который, не имея возможности замещения, выпустил свой квант насилия в брата и убил его. Приблизительно об этом пишет Жирар — об исходном ресентименте, которым заражена цивилизация, символически порожденная Каином. Видимо, в смысле Ницше ни о чем, кроме ресентимента, здесь речь и не может идти. Но тогда нам важен поворот от Иудеи к Риму, совершенный мыслителем, где мы и возвращаемся к анекдоту, который я рассказал. Видите ли, с точки зрения Каина, есть одна жертвенная позиция,

которая оказывается для него сверхтрудной и которую он неизбежно упускает из виду. Я говорю о возможности самопожертвования, понимаемого как жертва замещения, — о той самой незаживающей ране, от которой ты, наверное, и хотел бы избавиться, но не станешь перекладывать ее на плечи другого. Ты не станешь мстить всем и каждому, дабы не множить проклятье и не становиться его проводником. Какую-то рану несет в себе каждый, хотя бы в той мере, в какой отказывается непрестанно перераспределять комфортные значения в рамках повседневности, играя чистыми знаками, где позиция означаемого всякий раз переставляется на новое место, отчего мы всегда можем заявить, что нас неправильно поняли и речь идет о чем-то другом — не о нас и не о нашей судьбе. Когда Ницше удерживал в себе рану, то его боль не была вполне его собственной, элемент жертвы в этом был несомненно. Однако без процедуры замещения. Исходя из этих соображений, трактовка Жирара вызывает у меня известные оговорки.

А. С.: Жирар все время настаивает на том, что необходимо найти подходящую жертву — такую, которая будет не напрасна, а будет угодна и принята. А это не так-то просто. Социум всегда охвачен поисками жертвенного животного, которому предъявляются особые требования. Скажем, это должен быть именно длинношерстный, кроткий, самый невинный агнец. И вся беда в том, что если жертва Авеля принята, то, значит, он восторжествовал, он спасен и богоизбран. Непринятая жертва, в свою очередь, означает, что нет тебе места в вечности и ты отвергнут. Проблема в том, как найти технически правильную жертву, ту, которая была бы не напрасна. Ведь на самом деле не может предложить себя в жертву Каин, потому что Господу негодна такая жертва. Самоубийство везде запрещено, а самопожертвование требует специфического места и времени. Только так оно может быть принято — не всякий раз и не везде. В чем заключалось обучение индийских брахманов, помимо знания гимнов? В умении правильно определить жертвенное животное, выбрать его таким образом, чтобы никто не усомнился, что именно этот бык или овен будет служить надежным проводником в потустороннее. Причем проводником в обоих направлениях, осуществляется как сброс профанированного насилия за пределы социума, так и подзарядка свыше. Только в том случае, если жертва выбрана правильно, если была проявлена должная зоркость, она не будет напрасной и послужит тому, чему должна послужить, — подлинному единению. Характеристики современной эпохи могут быть противоречивы в отношении разрастания или свертывания насилия — для любой из этих позиций найдутся аргументы. Но что совершенно бесспорно в ситуации

новейшего времени, так это полное обесмысливание насилия и жестокости. Наше время может быть названо эпохой напрасных, неугодных жертв.

Д. О.: Многоступенчатый отбор жертвы защищает ритуал от принципа «На тебе, Боже, что нам не гоже». Но подчас жертву искать и не приходилось. Жирар рассказывает, что у некоторых архаичных народов жертвами становились властители. Тем самым обнаруживается космологическая связь места власти и жертвенного алтаря, современным социумом безвозвратно утраченная.

А. С.: Да, Жирар идет от Фрейда, от его работы «Тотем и табу», где говорится, что есть табу властителей. Фрейд отождествляет властителя с козлом отпущения. Это сейчас мы уверены, что политическая власть есть нечто желанное и сладчайшее. Но не всегда было так, говорит Фрейд: «В доисторических королевствах властелин живет только для своих подданных, его жизнь имеет цену только до тех пор, пока он выполняет свои обязанности, связанные с должностью, направляя течение явлений природы на благо своих подданных. Как только он перестает это делать или оказывается непригодным, заботливость, преданность и религиозное почитание, предметом которых он до того был в самой безграничной мере, превращаются в ненависть и презрение. Он с позором изгоняется и может быть доволен, если сохранил жизнь. Такой король живет, ограниченный системой церемоний и этикетов, запутанный в сеть обычаев и запрещений, цель которых никоим образом не состоит в том, чтобы возвысить его достоинство, и еще менее в том, чтобы увеличить его благополучие, во всем сказывается единственно только намерение удержать его от таких шагов, которые могли бы нарушить гармонию природы и вместе с тем погубить его самого, его народ и всю вселенную. Эти предписания вмешиваются в каждый его поступок, уничтожают его свободу и делают жизнь, которую они будто бы должны охранять, тягостной и мучительной»^[2] Мы видим, что ни о какой сладости пребывания на политическом поприще речи не идет. Напротив, публикация аффектов в жесткой редакции церемониальных действий показывает, что строгость распорядка публичного бытия явно превышает строгость тюремного распорядка Японский микадо и негус Абиссинии выглядят узниками, заточенными в церемониал. Автореференция власти первоначально отсутствует (ее момент «для себя» появляется позднее). Насилие и причиняемая боль выступают как регуляторы, их сокровенный смысл не угас еще и сейчас. Например, когда мы говорим о страхе смерти, то, возможно, мы на самом деле боимся смерти, но не исключено так же, что

боимся не смерти, а боли, с ней связанной. Предположим, мы могли бы произвести мгновенную смерть. Сказать себе «Хватит», и в тот же миг умереть. Ясно что от человечества уже давно камня на камне не осталось бы.

Д. О.: Почему? Допустим, что некое слово внезапно оказывается наилучшим способом эвтаназии в том смысле, что совершенно не связано с болью. Однако в этом случае страх просто переместится на другие вещи, в частности, на выбор между жизнью и смертью, который, наверное, еще ужасней, чем обычный страх смерти. Мы будем мучиться оттого, что не можем забыть это слово, и покрываться холодным потом от одной мысли, что можем произнести его непреднамеренно.

А. С.: Я полагаю, что если бы мы могли окончить жизнь простым словом «хватит», то не боялись бы выбора. Мы боимся, что эта возможность дополнена болью, и даже не то что болью, а нарушением телесной целостности. Мы боимся, что наше тело чего-то лишится. Хоть зуба, и это пусть минимальное, но нарушение нашей целостности. Помимо боли, существует страх подобного нарушения. А вот жертвоприношение — это та самая кромка, которая состоит из трех вещей. Во-первых, разрушается телесная целостность, во вторых, исполняется целая симфония боли, потому что жертвенное животное должно умирать медленно, и, в-третьих, сама смерть. Мы возобновляем свое бытие, только когда пересекаем кромку телесной целостности, кромку боли и, наконец, кромку смерти. Этот тройной переход оказывается необходимым, он запрограммирован в нашем инстинкте. Кстати говоря, можно вспомнить искусство воинской подготовки самураев. Они сражаются, овладевают всеми приемами, но в конечном счете требуется поправка на кровь, потому что если льется реальная кровь, то искусство, быть может, усиливается в десять раз. Кровопролитие придает силы или, наоборот, кто то падает в обморок. Без поправки на кровь ничего определить нельзя. И тут возникает принципиальное разделение или ты теряешь сознание при виде крови, или, наоборот, в тебе пробуждается ярость и все, чем ты владел, усиливается десятикратно. Священное жертвенное кровопролитие выявляет человеческую пригодность к тому, чему мы предназначены. Выявляемое тут различие, быть может, более существенно, чем даже различие полов.

Т. Г.: Жертвоприношение надо начинать с себя, а все остальное приложится поправка на кровь, анализ на что-то еще. Замещать нельзя. Нельзя говорить, что жертву нужно откуда-то брать, где то выискивать. Мы начинаем только с себя. У нас должна быть абсолютная концентрация на Боге, на своей судьбе, своей личности, данном моменте жизни. Вот и все. А

если мы начинаем искать какую-то жертву, это скучно и бедно.

А. С.: Вы считаете, что не существует проблемы отвергнутой жертвы?

Т. Г.: Нет, не существует. К счастью, ее не существует в том мире, в котором мы сейчас живем, и для тех, кем мы являемся. Мы не должны заниматься внешними вещами, никакие индульгенции нас не спасут. По любому человеку видно, насколько он бросает себя в костер, насколько его жизнь жертвенна. Помните слова «С кем прошли его боренья? С самим собой, с самим собой»? Жертву нужно приносить, начиная и заканчивая собой. Кто хочет быть нашей жертвой? Никто не хочет. Да и нам не интересно заниматься чужим.

Беседа 9 Эрос и трагическое

Т. Г.: Как ни парадоксально это прозвучит, трагическое начало сущностным образом сопряжено с переполнением радостью, с полной счастия, с высшим моментом самых сильных, самых глубоких ожиданий. Лишь человек, жаждущий безоговорочной полноты бытия, оказывается беззащитным перед ударами судьбы. Но в той мере, в какой он способен выстоять и не сломаться, мы можем вести речь о трагическом начале человеческого существования. Сент-Экзюпери однажды сказал, что самая большая радость — это неожиданная радость. Так же и самое большое горе — это неожиданное горе. Подлинно трагическое зачастую входит в нашу жизнь внезапно, в наиболее неподходящий момент, когда мы были меньше всего готовы к разрушению наших наиболее сокровенных грез и ожиданий, и в силу этого нередко наносит неизлечимые раны, с которыми едва ли кто может справиться. И вот если человеку удастся пронести эти раны в себе, не сдавшись и не прекратив своего пути, тогда мы имеем дело с героем. Трагический герой всегда говорит «да», ему свойственен духовный аристократизм, позиция господина. В отличие от раба, который по большей части лишь критикует, обвиняет и обижается, господин стремится разделить судьбу сущего в целом, принять на себя ответственность за бытие. Это и есть первичный героический жест, ибо герой антиципирует ожидания всего человечества. И даже больше, чем человечества, поскольку иногда ввязывается в спор с самими богами. На него направлены взоры, как на Эдипа, Антигону, Прометея. Но хотя герой и предвосхищает все ожидания, сам он абсолютно связан, будто скованный Прометей. Он проходит узкими вратами и лишен выбора в своих поступках, потому что ему предстоит совершить единственный поступок, да и то такой, который является невозможным, по крайней мере в сознании прочих людей. Герой отчаянно рискует в совершении своего поступка. Он проходит путем, которым никто ни до, ни после него больше пройти не сможет. Это путь, на котором все чисто человеческое на каком-то этапе делается безосновным, выходит за собственные границы, концентрируясь в напряженном жесте безоглядной трансгрессии или героического деяния.

Хотела бы отметить еще один очень важный момент, связанный с обостренным чувством иерархии, присущим сознанию господина, которым обладает всякий подлинный герой. Чем выше место в иерархии, тем больше налагается различных запретов и меньше выбора, подвижности,

свободы. Если мы обратимся к индийским брахманам — касте священников, — то увидим, что там действует масса жестких запретов, скажем, они могут жениться только один раз, не могут прикасаться к нечистому, не могут есть мяса, лука и т.д. Зато какие-нибудь шудры, гораздо более низкая каста, могут все, им все позволено. Известно, что властители крайне скованы в своих действиях. Каждый их поступок обставлен цепью условностей и ритуалов, потому что они не обладают персональной судьбой, — в их судьбе сосредоточена судьба всего социума. Можно согласиться с тем, что герой несет в себе чувство иерархии и является аристократом духа в самом глубоком и настоящем смысле этого слова. В таком случае встает проблема связи трагедии с судьбой. Р. Барт в своей работе о трагедии описывает довольно любопытную вещь: в античной трагедии персонажи второго плана (слуги, вестники) непрестанно движутся, а трагический герой стоит на месте. Он будто зажат между горой и морем. У греческой сцены очень узкое пространство. А место героя — это точка симметрии, неподвижный топос, средоточие, в коем достигается равновесие бытия. Подобный принцип симметрии можно встретить в любом великом искусстве. Симметрические структуры присутствуют в иконах, мандалах. В узком пространстве трагедии разыгрывается судьба, постоянно нарушающая симметрию и устойчивость бытия. Если бы не герой, всегда стоящий в средоточии, точка симметрии бы сместилась и мир захлестнул бы хаос, в котором растворились бы все четкие различия, весь порядок иерархии. У Лосева имеется мысль, что судьба — это та часть божественной воли, к которой мы не можем прикоснуться. То есть она находится за краем наших возможностей. Большинство людей считает, что они сами хозяева своей судьбы. Но я думаю, что в конечном счете это неверно. Трагический удар судьбы меняет местами причину и следствие. Поэтому судьбой нельзя управлять, так как мы не обладаем всеведением. Каждый из нас, конечно, ищет свою судьбу, но большинство живет совершенно мимо нее, не попадает в свое невозможное. А следует осознать, что ожидание счастья и полноты бытия — это и есть исток трагического.

А. С.: Я тоже попытаюсь оттолкнуться от категории трагического. В принципе, я согласен с тем, что сказала Татьяна. Действительно, трагическое идет от полноты бытия, включающей в себя не только ожидание счастья, но и весь набор чистых состояний, какими бы они ни были. Это может быть и гнев, и ярость, и радость, и скорбь, и все что угодно. Если уж мы отталкиваемся от изречения Ницше, что «человек прямой чувственности» или, в его определении, «свободный ум» — это тот,

кто от чистого сердца говорит жизни «да», то нужно добавить, что он точно так же говорит и «нет». Он отказывается пожимать плечами и довольствоваться невразумительными намеками. И тогда получается странная вещь: возникает коридор принудительности, попадая в который мы больше не выбираем сами свои поступки, потому что уже сказали «да» или «нет». Уже нельзя посмотреть назад или уйти в сторону. Иди и не оборачивайся, а если ты обернулся, то пропал. Там, на выходе, идущего может поджидать смерть, даже неминуемая гибель. Но есть принципиальная разница: встретить ли поджидающую смерть лицом к лицу или, допустим, позорно бежать, или умереть от страха смерти. Герой — тот, кто проходит по этим коридорам до самого конца и, может быть, потом вновь выходит на плато, открывающее веер возможностей, где герой неотличим от первого встречного, вплоть до следующего безоглядного выбора, характеризующего господина. В самом деле, идея судьбы возникает именно здесь — как ряд безальтернативных поступков, скованных в единую цепь.

В этом тоже есть некая странность, ибо судьба — это сверхдетерминированность, превосходящая по своей жесткости любую степень физической причинности. Какой-нибудь электрон, атом или молекула абсолютно предсказуемы в своем «поведении», хотя их, казалось бы, и можно считать эталоном детерминизма. Однако дело в том, что эти простые агенты физических взаимодействий и не пытаются сопротивляться своему «предназначению». А трагический герой, даже сопротивляясь изо всех сил, все равно наталкивается на то же самое следствие, которое одновременно становится круговой причиной. Отсюда проистекает значимость трагедии. В мире трагического кантовские императивы не действуют или становятся предметом горькой усмешки. Но зато вызов героя прерывает сон богов, вовлекая их в новую историю. Присутствие свыше сгущается до уровня первых дней творения, но самое поразительное то, что герой остается самим собой во всех превращениях — в ситуации, когда ни один носитель закона явлений самим собой не остался бы. Поскольку для вещи «протест» попросту означает потерю своей формы, своего имени и превращение в другую вещь.

Судьба, задающая нам именно такую степень принудительности, в то же время позволяет человеку сохранять самотождественность, будь это Эдип еще ничего не знающий, или Эдип уже знающий все. В этом смысле мы можем понять, в чем состоит человеческое достоинство, в умении бесстрашно бросаться в коридоры или колодцы онтологической принудительности. Трагедия безжалостно обходится со случайной

данностью жизни, но зато она дарует персональную судьбу, извлекая имя из круговорота повторяющихся имен и сохраняя его как имя героя. Да и если разобраться, сама судьба в нашем понимании и проживании складывается из непрерывного и упорнейшего сопротивления тому, что выпадает на нашу долю. «От судьбы не уйдешь», — так обычно любят говорить те, кто и близко даже не подошел к судьбе. Нужно бросить вызов судьбе, чтобы ее хотя бы обрести. И вот здесь, как мне кажется, возникает проблема перехода между эросом и трагедией. Хотя мы можем, образно выражаясь, сказать, что стрелы Амура или Эроса в совокупности причинили не меньше страданий, чем стрелы Марса, но все же взаимоотношения трагического и того, что мы называем производением эроса, выглядят достаточно проблематично. Почему? Да хотя бы потому, что когда мы из эроса делаем прилагательное и говорим «эротическое», феномен явным образом теряет часть своей серьезности и, вообще говоря, плохо сопрягается с трагедией. Я целиком разделяю мысль Фуко о том, что когда высокое напряжение эроса исчезает и появляется некая среда эротического, равномерно размазанная по повседневности, когда эротизируется вся сфера символического, то трагическая коллизия Эроса сменяется технической задачей, пусть даже сколь угодно сложной. Этому изначально способствует и образ Эроса или Эроса, греческого лукавого бога неопределенного возраста, который вроде бы более склонен к провокациям, чем к трагедии.

Но если рассуждать дальше, то коллизия эроса, неизменно сохраняющаяся в нашем мире, состоит в том, что его произведения требуют взаимных усилий. Они не получаются сами собой, просто так, на ровном месте. Здесь мы сталкиваемся с моментом так называемого исходного рассогласования чувственности, когда на физиологическом уровне видим, что женская и мужская сексуальность устроены различным образом, а согласованное произведение эроса даже в случае возобновляемого выбора друг друга все равно не является простой вещью, но требует совместного труда любви — начиная от чистой сексуальности, повседневной рутины и вплоть до уровня духовного единства.

Вспоминается переписка Фрейда и Флисса, где в одном из писем Фрейд замечает приблизительно следующее: мне представляется, что если бы была устранена разница между типами мужского и женского оргазма, если бы управление в сфере либидо давалось так же легко, как, скажем, в сфере моторики, то человеческий мир выглядел бы иначе, а может его и не было бы вообще. Действительно, эта принципиальная рассогласованность, являющаяся источником по крайней мере драмы, неудавшейся провокации, а иногда и трагедии, всегда остается. Более того, я смутно подозреваю, что

избранность со стороны бога Эроса не предполагает счастливой, безмятежной и безоблачной любви. Полнота ожидания счастья, о которой сказала Татьяна, видимо, не полна, если в ней не обнаруживаются моменты трагического непонимания, неудачи или нестыковки. По-настоящему великая запоминающаяся любовь в этом отношении не может быть счастливой, как это ни странно. Во всяком случае, она не может быть безмятежной и безоблачной. Гоголевские «Старосветские помещики» — вот пример самой утопичной из утопий, зарисовка, возможная только с позиции абсолютного постороннего, хотя нам очень приятно думать подобным образом. Мы, конечно, говорим о трагедии неразделенной любви, или чаще говорим о муке неразделенной любви, однако воистину трагическое, в античном понимании этого слова, возможно лишь если речь идет именно о взаимной любви, которая по каким-то причинам распадается или не может осуществиться. Не знаю, прав я или нет, но мне кажется, что история с Лолитой не является никоим образом трагедией, хотя дело и кончается гибелью героя. Это в лучшем случае драма, фарс, великая провокация, но не трагедия. Зато историю Регины и Кьеркегора можно называть трагической, не говоря уже о шекспировских сюжетах Отелло и Дездемоны или Ромео и Джульетты. Опять же, почему «Ромео и Джульетта» — трагедия? Потому что перед нами совместное произведение эроса, в котором участвуют обе стороны, где аутоэротизм и нарциссизм отступают на второй план перед решимостью выбрать другого. Только тогда возможно трагическое. По этой причине история Иосифа Прекрасного и жены Потифара не является трагедией, ибо перед нами происходит односторонний выбор. Великое произведение любви, которое можно называть «шедевром эроса», если уж существуют шедевры логоса и шедевры Марса, — это произведение, которое в любой момент может обернуться или оборачивается смертью, то есть невозможностью своего дальнейшего проекта. Лишь при наличии подобных обстоятельств можно утверждать, что перед нами трагическая конфигурация эроса. И, быть может, великих произведений эроса в мире ничуть не больше, чем великих произведений логоса. Не исключено даже, что и меньше.

Д. О.: Я полагаю, что наш разговор протекает в поисках формулы трагического эроса, и то, чего мы пока достигли, можно представить удивительной мыслью Гельдерлина, говорившего, что, поднявшись на высший пик счастья, сердце должно быть к смерти готово: «Будет сердце — песнью насытись — готово к смерти». Здесь очень точно выражена близость эроса и трагедии, и, как мне кажется, вы, Татьяна и Александр, вполне эксплицировали смысл этой близости. Пожалуй, я мог бы добавить

лишь один момент, который, по-моему, остался упущенным. Мне вспоминаются последние строки исландского предания о Тристраме и Исот, одного из вариантов известного сюжета о любви Тристана и Изольды.

Каждый отдельно
Был погребен.
Оба у церкви,
С разных сторон
Деревья с могил
Тянулись ввысь,
Над крышей церкви
Они сплелись

В этой балладе рефреном повторяется одна строка: «Влюбленным была суждена только разлука». Мы узнаем, конечно, лейтмотив «Ромео и Джульетты» и видим тот же печальный конец, но при этом фиксируем и прихотливый мотив переплетающихся над крышей церкви ветвей. Он по существу ничего не добавляет к истории, кроме одной вещи: он символически обозначает отношение эроса и трагедии, состоящее в том, что любовь побеждает смерть, или смерть скрепляет узы любви и отводит ей место в вечности. В любом случае, только по ту сторону — все возможные доказательства подлинности эроса. Несмотря на то что смерть побеждает все, что угодно, нам интересно признать реальность, не подвластную смерти. И я подозреваю, что мы не смогли бы найти ничего иного, кроме любви, о которой пытаемся говорить под углом трагедии. Но я не хотел бы вносить ноту пафоса или сентиментальности в наш разговор, поскольку дело касается человеческого присутствия в мире, а не расхожей индийской мелодрамы, так что я попытаюсь сохранить для себя возможность известного сомнения насчет складки понятий эроса и трагического и дальше постараюсь на этом сомнении настоять.

Первое, что мне представляется важным сказать, это то, что сегодняшняя тема связана, на мой взгляд, с достаточно дискредитированными понятиями, в том смысле, что они вызывают нас либо на чрезмерную искренность, либо на нарочитую серьезность. А и то, и другое мы вряд ли можем себе позволить, по крайней мере с безоговорочной легкостью. Тем не менее, эта тема мне не кажется случайной в том отношении, что трагическое, быть может, единственный критерий, с помощью которого можно проверить напряжение эроса и установить его подлинность. В некотором смысле только эрос и бывает трагическим, а именно потому, что в абсолюте его природа неосуществима. Скажем, вот мы предполагаем высшую степень слияния: «Жили душа в

душу и умерли в один день», но внезапно здесь начинает говорить голос судьбы, а с ним прокрадывается трагическое. Очевидно, что трагедией правит судьба, но что правит нами? Да черт знает что, минутный порыв, наверное. Или, наоборот, жизненный проект, а это еще менее надежно. Не в минутном ли порыве существо любви и время, адекватное выбору другого, в нем совершаемому? Если мы признаём, что трагическое связано с неотвратимостью, а совершаемый поступок здесь никогда не является объектом возможного личного выбора, всегда оставаясь предметом спора богов, то герою и в самом деле некуда деться. У него нет моря, по которому он мог бы уплыть, и горы, на которую мог бы удалиться. В этом смысле судьба — совсем как природа, накроеет — и не рыпайся. Зато эрос — все же вариант свободы в условиях полной несвободы. Это зачарованность, которую, во всяком случае, ты способен выдать за результат согласования двух волей. В любви мы нередко делаем вид, что выбираем, хотя выбора на самом-то деле нет. И тогда оказывается, что любовь выше судьбы, а эрос — трагедии. Но что делать с дискредитированностью этих понятий? Для повседневности они — как заезженная пластинка, частотность употребления этих слов столь высока, что мало кто обращает на них внимание. Трагическое с его замкнутостью на сцену представления ограничено рядом поз, выполнением известного ритуала. Оно воспринимается как маскарад переживаний, когда, как говорит Александр, нужно точно знать, как правильно выразить тот или иной оттенок горя, ту или иную разновидность скорби. А иначе психомиметические события останутся невнятными и размытыми, одно выражаемое состояние нельзя будет отличить от другого.

Теперь попробуйте выразить настоящее горе, используя какую-либо — пусть даже самую эффектную — трагическую позу. Никто не поверит вашему горю, вы сорвете разве что аплодисменты, но никак не сочувствие. Недаром подлинное горе называют безмолвным — ему не хватает слов и жестов, чтобы оказаться выраженным. Точно так же попробуйте выразить чувство любви, прибегая к языку трагедии. Полагаю, результат будет тем же самым. Что, в таком случае, мы выражаем, когда демонстрируем радость или скорбь? Я не говорю сейчас о том, что мы чувствуем, — это очевидно, — меня интересует, почему мы прибегаем к тому или иному каналу чувственности, чтобы свое чувство выразить. Здесь обнаруживается элементарное функционирование механизма отстранения: радуюсь я или скорблю, трансляция этого чувства избавляет меня от его превращения в навязчивое состояние, в котором оно толком не может быть пережито. Теперь я способен время от времени вновь возвращаться к когда-то

пережитой радости или испытанному горю, ощущать признательность или тихую печаль, но уже как фон для иных возможностей и состояний. Происходит то самое растяжение души, через которое устанавливается мое индивидуальное время и дифференцируется его циферблат. Со своей стороны, навязчивое состояние как необходимость возвращаться и проживать одно и то же событие, превращенное в симптом, сворачивает индивидуальное время в точку, не позволяя ему развернуться и вместить в себя массив иных проживаемых состояний. Я хочу сказать, что сцена представления — это место, где разыгрывается история души, а каждый жест, выражающий тот или иной оттенок чувства, — эпизод этой истории. При этом понятно, что все варианты искренности остаются за рамками поз и жестов. Не получается ли, что волей-неволей нужно перемещаться в совершенно иное пространство, которое, как бесконечный горизонт, окружает узкую полосу сцены представления? Мне приходит на ум эпиграмма того же Гельдерлина, посвященная Софоклу «Тщетно иные пытались радостно выразить радость, слышу ее наконец, высказанной чрез печаль». Когда греческий герой впервые рассмеялся, он сделался подвижным и нечто противопоставил судьбе. Ирония — выход героя из пассивности к активному состоянию, к решимости подняться над судьбой. Хорошо, если поза оказывается чуть-чуть поколебленной, видоизмененной, если она преподносится нами как наша собственная уловка, а не как то, что нас улавливает и сковывает. Мы обезоружим другого, ему не представится шанс посмеяться над нами, застывшими в трагической позе. Мы сами рассмеемся над собой, и тогда нечто подлинно трагическое в нас останется. Что будет этим трагическим, давайте зададим себе этот вопрос. Наверное, нечто вроде нюанса или неприметной черты в расположении к миру, благодаря которому смех возвратит нам нашу печаль или, напротив, печаль отразится улыбкой на лице.

Т. Г.: То, что вы, Даниэль, сейчас сказали, перекликается с размышлением Бальтазара из его книги о трагическом. Действительно, есть трагическая поза, ритуализированные жесты и неподвижные иконные герои, которых христианство, как пишет Бальтазар, уничтожило, потому что в христианстве героя нет. Герой в полном смирении и послушании Богу испаряется. У меня была такая история: однажды я написала статью о трагическом и отдала ее на радио в Баден-Бадене. У меня ее не приняли, хотя обычно принимали без оговорок все мои работы. Редактор радио, мой большой друг Герхардт Адлер, сказал «Татьяна, в христианстве нет трагического». Оно преодолено смирением, так что никакой позы не может быть. Мы должны уступать там, где могли бы встать в позу. Между тем, мы

так и делаем, когда отдаем должное чувству юмора. Комическое и трагическое стоят рядом. В этом смысле я согласна с Даниэлем. Их сближение состоялось еще в античности, где возникло понимание, что трагедия, связанная с абсолютным фатумом, с роком, является антиперсоналистичной и античеловечной. Впервые это обозначил Еврипид, который, похоже, и был тем, кто положил начало европейской субъективности. Однако не получается ли, что кроме юмора у нас теперь мало что осталось? Наверное, отчасти это справедливо, но я хочу спросить, что в завершение этой интенции случилось с европейской и российской культурами? Потеря чувства реальности. У Александра в книжке «Онтология лжи», да и не только у него, очень хорошо написано, что чувство реальности — это чувство сопротивления. Самые сопротивляющиеся вещи и есть наиболее реальные. Опять же, мы приходим к тому, что герой невозможен. Все идет против него. Тем не менее, именно благодаря этому он и может состояться. Он рискует, трансгрессирует. В нашем историческом бытии наступил момент полной потери чувства реальности. Нас осаждают симулякры, самозванцы, тени, тени теней и т.д. Бото Штраус, довольно любопытный писатель, говорит, что *Mitternacht*, полночь симулякров и теней, мы уже прошли. Сейчас снова нужно открывать реальность. А что такое реальность? Это есть абсолютное сопротивление, когда каждое подлинное событие, каждая настоящая экзистенция изо всех сил сопротивляется объективации — познанию, освоению, схватыванию. Любая реализованная экзистенция сопротивляется системе.

Многие мои знакомые, занимающиеся философией, полагают, что необходимо выстроить какую-то систему. Это совершенная ерунда. Все подлинное сопротивляется системному *Begreifen*, понятийному схватыванию. Любая реальная экзистенция в этом плане трагична, ибо она не имеет ни причины, ни назначения, ни цели. Она находится в вечности, а не во времени. Ведь время все же обладает причинно-следственными связями. Ницше об этом говорил как о вечном возвращении одного и того же. Вечное возвращение — довольно страшная мысль, как и всякое реальное существование трагично и ужасно. Так что если объяснять, почему мы сейчас говорим на эту тему, то уж точно не потому, что хотим встать в какую-то романтическую позу, а потому, что оказываемся поставленными перед основной проблемой и нашего бытия, и нашего познания. С одной стороны, как вещи, так и сущее в целом превратились в чистые знаки, в эквивалент всеобщего обмена, когда все, что угодно, является относительным, будто меновая единица для нашей собственной

полезности. Но с другой стороны, мы уже пресытились таким положением дел, теперь действительно наступает момент нового переоткрытия «presences reel». А это, в общем-то, и есть Бог, или Эрос, по крайней мере в понятии святых отцов, например Григория Нисского и Максима Исповедника, которые мыслили эрос как бесконечную силу, наполняющую вселенную. Следует заметить, что в православной традиции эрос ценится гораздо выше, нежели агапэ. Негрен, занимавший очень видные позиции в протестантской теологии в 40-50 гг. XX в., четко разделял агапэ и эрос. Агапэ — это незаинтересованная, чистая любовь без целей и соблазнов, а эрос — любовь заинтересованная, почти что страсть. Но ведь и страсть в греческих трагедиях связана со смертью. Вспомним историю Федры. Ее великая страсть к Ипполиту оказалась роковой. Это трагедия судьбы, которая одновременно является трагедией эроса. Между тем, морализаторство, которое очень сильно захватило западную Церковь, — просто раздражение перед трагическим началом, присутствующим во всякой подлинной страсти, не говоря уже об истинном эросе. Даниэль сказал о смехе, но я боюсь, что современный западный человек даже не засмеется, он станет морализировать насчет того, что крайне неприлично влюбляться в своего пасынка и т.п. Трагедия будет его только раздражать. При этом очевидно, что морализм не знает судьбы. Недавно я прочла книгу Мишеля Серра о египетских пирамидах. Он пишет, что Адам, который, как мы знаем, создан даже не из глины, а из грязи, в действительности создан из камня. Человек по природе — каменщик. В английском языке слово «rock» означает одновременно «камень» и «судьбу». У Камю Сизиф затаскивает на гору камень, постоянно срывающийся вниз, и это его рок. Об этом же говорил Ницше как о вечном возвращении. Другими словами, подлинный человек — всегда человек судьбы.

А. С.: Как мне кажется, мы продвинулись в наших попытках анализа, в частности, уличив трагическое в отсутствии подлинности, по крайней мере в рамках сегодняшнего дня. С одной стороны, это происходит потому, что, как мне показалось, Даниэль склонен отождествлять трагическое и театральное. Они действительно очень близки, но именно с того момента, когда эрос становится эротикой, а пафос — патетикой. Тогда и трагическое в жизни становится исключительно театральным в ней же. Почему так происходит, трудно сказать, но это действительно во многом справедливо. Однако так случается не потому, что трагедий стало меньше, наверное, их количество не убавилось, но потому, что фальсифицирован сам язык, в котором трагическое могло бы найти свое выражение. Мы знаем, что в современном мире, где допустима любая концентрация черного юмора, и

ничто не покажется перебором, малейший перебор пафоса создает нестерпимую фальшь. В этом смысле трагедия как аутентичная форма самовыражения и самоощущения является принципиально затрудненной и почти нереализуемой в ситуации отсутствия настоящего другого — в той ситуации, которую мы неоднократно анализировали. Проблема сегодняшнего дня — как избежать театрализации, чтобы действительное горе не показалось смешным, не обрело свой эхо-эффект, который будет прямо противоположным. Тем более что вмешательство нелепой случайности в любовь далеко не всегда бывает трагическим. Скорее, оно бывает чудовищным. Мы постоянно читаем истории, как то ли муж в пьяном угаре жену зарубил топором, то ли она ему мышьяка подсыпала. Понятно, что ни о какой трагедии здесь речи не идет, хотя подобных историй достаточно много. Мы можем списать их на господство вторичной нерасчлененности, когда исчезают строгие оппозиции между «да» и «нет», между тем, что говорит господин и невнятно бормочет раб.

Следует обратить внимание на то, что мы уже не говорим языком господина, а в лучшем случае имитируем его в своих произведениях. Трагическое же не столько связано с языком господина, как справедливо заметила Татьяна, сколько вообще возможно лишь в случае, когда мы отчетливо понимаем эти оппозиции, когда имеет место работа бытия и ничто, а не прорыв хаоса, забивающий хорошие формы и матрицы, призванные распечатывать человеческое. В результате мы имеем дело со все более и более неразборчивым кодом. Тем не менее, даже в этом случае трагическое начало эроса, конечно же, не исчезает до конца Дело еще в том, что трагедия и идея судьбы плохо сопрягаются с господствующим историзмом. Трагедия всегда немного вынесена за рамки истории, поскольку обладает собственным имманентным временем. Заметим, потребовались века, чтобы в отношении тех же Абеяра и Элоизы распознать элементы трагедии, понадобилось столетие для трагической кодификации отношений Кьеркегора и Регины. Не исключено, что гибель принцессы Дианы и ее возлюбленного через некоторое время предстанет в своем трагическом преломлении, хотя бы в силу мутации самой идеи трагического. Помните песенку про угольщика, написанную Робертом Бернсом?

У нас любовь. Любви цена
И дом наш — Мир просторный,
Но платит верностью сполна
Мне угольщик мой черный
Мы с ним разносим уголек,

Зато порой ночью
Я заберусь в свой уголок,
Мой угольщик со мною

Вполне возможно, что в этой шотландской балладе обозначена любовь, которая может быть и трагической. Но роковое запаздывание, фальсификация именно этого типа языка и мироощущения, а также переход власти от господина сначала к исполняющему обязанности господина, а затем и к рабу, действительно приводят к положению вещей, в котором трагическое и патетическое начало воспринимается как принципиально неподлинное. Если исходить из знаменитой формулировки, гласящей, что ничего не существует, а если существует, то непознаваемо, а если познаваемо, то непередаваемо, то мы, говоря о современной композиции эроса и трагедии, находимся в третьей позиции. Есть подозрения, что трагический эрос существует и даже познаваем в личном опыте, но точно непередаваем другому. Вряд ли найдется хотя бы один драматург, который возьмется сейчас написать трагедию без элементов стилизации.

Д. О.: Одно дело — выражение трагического, его символическая разметка, слова и жесты, соответствующие легко расшифровываемому душевному коду, и другое дело — трагическое переживание по преимуществу, как некий безмолвный ропот или, скажем, крик, но не вырывающийся наружу, резонирующий в глубинах души, а не в декорациях представления. Видимо, подлинные трагические сюжеты всегда оставались и остаются за рамками текстов, среди которых, бесспорно, встречаются и великие произведения. О некоторых было упомянуто. Однако великие трагические произведения отличаются от малых и ничтожных лишь интенсивностью миметического события, в них осуществленного. Ведь всегда присутствует незаметная черта, до которой мы говорим - «Не верю, ну не верю». А пересекая ее, начинаем различать, что перед нами уже не сниженная фальшивка, а настоящий шедевр. Тогда мы пытаемся себя спрашивать: «Почему я не Ромео? Почему никогда не смогу им стать?» Логос выманивает нас из нашей персональной пещеры теней, мы выходим на свет, а иногда так близко приближаемся к источнику света, что сгораем в его лучах, подобно тем несчастным, которые покончили жизнь самоубийством после чтения гетевских «Страданий юного Вертера». Между тем, здесь имеет место подмена, потому что всерьез поставить себе подобный вопрос — значит полностью раствориться в господствующей фигуре великого предшественника. Если бы Ромео, например, вдруг стал спрашивать. «Почему я не Тристан?», то мы в лучшем случае столкнулись бы с еще одной инкарнацией или распечаткой устойчивого архетипа героя,

на тот момент господствовавшего в культуре. Но важно, что время от времени происходит сдвиг горизонта (исторического, художественного, мировоззренческого), служившего декорациями пьесы, и тогда возникает возможность для принципиально нового сюжета. Старые герои уходят на покой, а культура генерирует очередной архетип. Можно сказать, что в решающей степени героя производим мы — мы в широком смысле, — и тем вернее, чем чаще не оказываемся им в собственной жизни, но хотим — пусть лишь изредка, пусть лишь по эту сторону рампы, из зрительного зала — быть причастными к полноте жизни, к пылающей остроте переживаний, к пронзительной чистоте чувств. Да, в этом отношении мир — это театр, потому что психомиметическое событие, лежащее в основе того, как мы выражаем, скажем, душевную боль, наделяет переживание пространством представления. Я настаиваю, что требуется ирония или иное средство растождествления, позволяющее обрести критерии внутренней подлинности и хоть в какой-то степени избежать приманки сцены. В противном случае у нас не возникнет оснований спрашивать о собственной истине присутствия.

Если все же удастся выскользнуть за границы сцены, то можно будет заговорить о трагическом под более существенным углом зрения, а именно как о событии, имеющем характер в самом деле катастрофический. Это куда более важный аспект трагического, нежели чрезмерная одержимость символическим. В этой связи мне представляется принципиальным то, что сказала Татьяна о необходимости переоткрыть принцип реальности. Видимо, одним из первых шагов на этом пути станет признание того, что весь массив текстов, взятый сам по себе, малосуществен, а если что и накапливает, то только пыль на книжных полках. Это поможет освободиться от глупейшей, но очень распространенной иллюзии, когда говорят приблизительно следующее вот на экране — это любовь, а у нас разве любовь? Понятно, что никакой любви в этом случае не возникнет, поскольку не произведен первоначальный отказ, *Versage*, благодаря которому утверждается и может устояться выделенность отдельного человеческого присутствия из безликой человеческой массы, для которой идентификация возможна лишь на уровне расхожих сценических героев. Согласитесь, чтобы переоткрыть принцип реальности, в первую очередь требуется лицо. Не маска, которую носят тысячи и сотни тысяч, сознательно или неосознанно подражая кому угодно — героям Голливуда или пьес Шекспира, безразлично, — а лицо собственное, лицо, выпавшее из круговорота масок и бесконечного повтора одних и тех же жестов и слов. Но достичь события собственного бытия — есть самое трудное в жизни,

подчас едва ли вообще возможное. Хотя лишь когда ты уединяешься на вершине, на которой только для тебя есть место, а безликое *das Man* кишит и ползает внизу, открывается горизонт подлинно трагического как собственной ипостаси реальности. Иначе нам не на чем будет задержать свое внимание, так называемый трагический сюжет станет роиться, тиражироваться в бесчисленных сериях, в силу чего мы рано или поздно устанем и впадем в безразличие. Это как в известном анекдоте Хармса о вываливающихся из окна старухах: в какой-то момент героя утомляет зрелище вываливающихся старух и он просто меняет картинку.

Т. Г.: Это верно, что в современных формах трагического слишком много артикулированности, схваченности, фиксированности, слишком много визуального, пафосного паразитизма. Но я хочу все-таки повторить, что эрос связан с реальностью непосредственно, потому что именно совершающаяся в нем встреча с другим является тем удивительным событием, через которое нам открывается реальность как таковая. Почему, скажем, сексуальная революция не смогла добиться никакого эротического всплеска? Только по той причине, что сила эроса не возрастает со снятием всех моральных запретов или с внутренней расслабленностью и раскрепощенностью. Скорее наоборот, она обнаруживается через высшее напряжение, которое коренится в по-настоящему трагических переживаниях. Но как раз элемент трагического практически выпал из современной западной культуры. Я уже отмечала, что само понятие трагического надолго исчезло из обихода западной философии и богословия, но время от времени оно все-таки всплывает. Любопытно, в каком ключе. Совсем недавно я читала газету «Фигаро», в которой публикуется серия интервью с французскими философами. Первым был напечатан разговор с Бернаром Анри Леви, и я фактически впервые за долгое время увидела у него понятие трагического. Но в каком контексте оно применяется? Леви говорит, что истинный демократ трагичен, а какой-нибудь консерватор не трагичен. Я задумалась: почему? Бердяев, напротив, утверждал, что демократия антиаристократична и в этом смысле вряд ли может претендовать на трагическое измерение. Леви объясняет, что человек демократических убеждений — это плюралист, он признает противоречия, которые неустранимы, и в силу этого он признает их как противоречия трагические. А вот какой-нибудь консерватор, или верующий человек, считает, что вначале существовало райское состояние мира, был порядок, гармония. Потом рай был утрачен, и теперь нужно искать этот потерянный рай. Человек, который так думает, не трагичен, потому что ищет этот самый рай и надеется однажды его найти. Он не соглашается с

противоречиями. Лейбниц в этом интервью характеризуется как человек потерянной гармонии. Леви считает, что плюрализм и мультикультурное общество трагичны. Мне показалось, что это полная чушь, чистая спекуляция. Действительный человек трагедии исходит из рая, идет от органического единства. Трагедия признает противоречия, но не всякие. Противоречие, скажем, между черной и белой кожей она, конечно, не признает. Но есть ведь и другие противоречия, куда более существенные: экзистенциальные, онтологические. Как видите, снова появилось понятие трагедии, которое до этого почти исчезло, но в довольно причудливом виде. Каждый из нас, наверное, должен скрывать свою трагедию, дабы не замутнить ее театральными жестами, как и все основное в жизни. Но философ не должен постоянно таиться, иногда он обязан раскрываться, только так он сможет сказать нечто существенное, размышлять по существу дела. Разговор об эросе и трагедии очень своевременный, ибо он касается реальности, которая утеряна современным обществом. Если нет «presences reel», то мы будем тенями теней, и не больше. Даже если понятие трагического затерто и потеряло свой изначальный смысл, трагедия как факт бытия-в-мире осталась.

А. С.: По-видимому, трагическое действительно поменяло свои исторические очертания и, кроме того, переместилось в область неназываемого. В этой связи мне вспоминается случай, который имел место несколько лет назад, когда мы небольшой компанией смотрели какой-то французский фильм. Там муж, главный герой, приходит к жене после встречи с любовницей. Его жена больна, лежит в постели, и он, испытывая к ней нежность, раздевается, ложится рядом, целует ее, трогает пальцем локон. Она радостно улыбается, но вдруг что-то в ней происходит, она смотрит на него и говорит: «Ты был у другой женщины». Камера крупным планом показывает слезу, и присутствующая на просмотре Елена Долгих замечает: «Трагедия обостренного обоняния». Все начинают смеяться, в оставшееся время просмотра стоит сплошной гомерический хохот. Я понимаю, что современный мир устроен именно так, поскольку на смену трагедии пришла мелодрама, и там, где режиссер допускает даже малейший перебор пафоса, никакого доверия возникнуть просто не может. Трагедия вышла за пределы возможной коммуникации, особенно на уровне искусства. В силу этого трагической стала другая ситуация, о которой мы тоже немного говорили, а именно: ситуация между новым типом одержимости и тем, что всегда считалось самым главным для человека. Я полагаю, что никогда не было ничего более важного для человека, чем его личные проблемы. Сейчас мы живем в эпоху глобализации, где так

называемые общечеловеческие проблемы предполагаются гораздо более важными, для них открыты все каналы сообщений. Каждый может говорить об общечеловеческих проблемах сколько угодно — о проблемах природы, Антарктиды, китов, деревьев и т. д. Но на фоне подобной глобализации под формы табу попадают личные проблемы. На самом деле мы сознаем, в чем тут дело — в страхе перед этими самыми личными проблемами. Господин исходил из того, что его личные проблемы и являются общечеловеческими, идет ли речь о чаше Грааля, о гробе Господнем или о любви к прекрасной даме. Это и есть тип прямой чувственности, присущий господину жизни и бытия, который уверен, что нет ничего важнее его личной трагедии. И это правда, тут есть внутренняя подлинность. Зато одержимость так называемыми общечеловеческими проблемами, а по сути — внешними позывными, отвлекающими от главного в жизни человека, разрушает глубину оппозиций судьбы. Может быть, как раз трагедия теперь в этом и состоит: в утраченном пафосе дистанции, где уже не просматриваются глубины оппозиций, подобающие человеку и достойные его. Если бы мы смогли все это бесстрашно и точно обозначить и назвать своим именем, то увидели бы, что, в сущности, современный человек столь же трагичен в своей заброшенности в мир, как и человек предшествовавших времен, несмотря на то что его заброшенность проходит среди компьютеров и рекламных роликов, а не во враждующих кланах Монтеки и Капулетти. Другое дело, что быть философом — значит пытаться размышлять именно об этом, а не о чем-то, что тебе навязывают в очередной раз в качестве проблемы парникового эффекта, волнующей человечество. Если раньше философию обвиняли в том, что она была служанкой богословия, то теперь ясно, что она стала служанкой партии зеленых, выполняя свою задачу с прежним усердием, но без прежней изоциренности.

Д. О.: Помните знаменитый школьный силлогизм: «Все люди смертны. Сократ — человек. Следовательно, Сократ смертен»? Вот уж в самом деле трагическая фигура — этот несчастный Сократ, знающий на уровне законов логики, что смертен. Мы-то в своей повседневности совершаем только два первых шага и отчаянно сопротивляемся тому, чтобы сделать третий и последний шаг, который выделит нас из человеческой массы, сделает существами с личной, а не безличной судьбой. Герой делает этот шаг, причем делает его дважды — сперва по отношению к себе, а затем как вызов богам. Очевидно, что трагическое в строгом смысле слова возможно лишь в том случае, если сделаны все три шага, — только тогда достигается необходимая степень концентрации человеческого в человеке, благодаря

которой он оказывается в силах предстоять Богу, миру, судьбе. Личное, как справедливо отметил Александр, здесь тождественно общечеловеческому в том отношении, в каком личность не путается с мелочным и тщедушным «я», размытым по собственной карте значений. Я бы сказал, что личность точнее всего можно определить как завершённое присвоение или как полное снятие всякой анонимности. Безличное остается вовне и время от времени может наносить удары, являя себя как судьбу. Хотя не обязательно все время говорить об ударах и ранах, речь может идти и о благосклонности. Главное, на чем непременно настаивает всякий подлинный герой, — это на том, чтобы не впасть в неразличенность и невнятность срединного пути, чтобы научиться принимать благосклонность судьбы и сносить ее удары. Причем и то, и другое делать с одинаковой безупречностью. Другими словами, герой реализует обе возможности — чудо быть человеком и ужас быть человеком. Если одна из возможностей отсутствует, мы можем заподозрить фальсификацию или подделку. Что-то тут будет не в порядке. Ведь согласимся, что быть человеком — значит держать приоткрытой дверь в свое небытие, но удерживаться от того, чтобы переступить устрашающий порог. Открывать как можно больше дверей — в том числе и те, от которых обычно даже не решаемся хранить ключи. Это и будет ожиданием полноты бытия, о котором в начале нашего разговора сказала Татьяна. Мне кажется, что подобное отношение к жизни глубочайшим образом соответствует первичной интуиции философа, воспринимающего требование познать себя с равной удаленностью как от общечеловеческого, так и сугубо частного, а в проблеме присутствия человека в мире видящего вопрос о бытии, пусть и в чисто человеческом измерении, как вопрос об истинном этосе. А тогда нам не уйти от понятия присутствия, которое единственно и может быть трагическим, — не человек в отдельности и не все люди скопом, а единственно само присутствие, открываемое не вдруг, но требующее известного пути. Герой античной трагедии внешне малоподвижен, но он проходит огромный внутренний путь в конце которого остается один на один со своей истиной, практически невыносимой лицом к лицу. Трудно согласиться с утверждением, что христианство окончательно уничтожило героическое начало. Вряд ли это так. Скорее, христианство изменило вектор героического поступка. Герой теперь не остается один на один с коварством судьбы, но оказывается верен Богу. Наверное, христианин должен быть немного героем. Если этого не происходит, то ни фига он не стоит и никому не нужен.

Беседа 10 Метафизика странствий

Т. Г.: Мы живем в особую эпоху, которую принято называть эпохой глобализации. Наша Земля стала удивительно маленькой, она лишена просторов и недоступных мест. Раньше говорили, что никогда не хватает времени, однако не только время ускоряется и проходит сквозь нас, но и пространство утрачивает свою протяженность. Транснациональный капитал захватил практически все страны. Кока-кола Микки Маус, рестораны Макдональдс теперь встречаются во всех точках мира, вплоть до Непала и Бутан.а Все растиражировано в знаках, на фоне которых исчезает различие первого, второго и третьего мира. Фактически, остается один мир, легко сводимый к ряду известных лейблов, — своеобразное попурри, в котором намешаны узнаваемые фрагменты различных культур, обработанные таким образом, чтобы сделать их восприятие максимально комфортным и безопасным. Можно сказать, что иссякло не только время, но и пространство. Современный человек живет точечным способом. У него есть супермаркет, рабочее место и комната, в которую он возвращается ночевать. Глобализация как радикальное сокращение мирового пространства связана с информационной революцией, когда каждый может узнать все что угодно через Интернет. Кроме того, глобализация обусловлена бешеным развитием туризма. Мы видим, что в наше время критерием богатства и достатка становится путешествие. Реальное богатство определяется не недвижимостью, виллами и дачами, а тем, сколько человек путешествует по миру. Подобного рода туризм — страшное явление, потому что из неподвижности он человека не выводит. Мне припоминается случай, как однажды я летела на самолете с одним немцем, который похвастался, что посетил приблизительно шестьдесят стран. Я спросила, а что запомнилось, скажем, в Саудовской Аравии? Он ответил; вот, марка там стоит, к примеру, один к десяти. А что примечательного в Бразилии? А там курс марки — один к пятидесяти. Ни одного качественного суждения я от него так и не добила. Это весьма характерный момент, потому что большинство путешествующих людей воспринимают мир только через фотокамеры и обмен, exchange. Современный турист видит новые страны в режиме непрерывной смены неких эквивалентов, в отношении которых существует только одна абсолютная единица измерения — его неподвижное «я». Мы уже говорили об этом в одной из наших прошлых бесед. В развитие темы следует

добавить, что в нынешнем мире некуда бежать и негде скрыться. Если раньше существовали уголки, где можно было спокойно и безмятежно жить, творить свое самобытие, то теперь таких мест нет, в силу чего провинциализм как положительное явление больше не представляется возможным. Теперь это крайне отрицательное явление, во всяком случае для меня. Я замечаю, что Петербург становится все более и более провинциальным. Мне тяжело это наблюдать, поскольку в эпоху постмодерна и провинциализм, и вообще любые «измы» становятся в высшей степени недостойными и неприемлемыми. Вряд ли мы можем гордиться каким-то своим уединенным и тихим уголком, ибо его больше нет.

В наше время перед философами, перед людьми мысли и аутентичного существования встает проблема собрать всю вселенную, всю бесконечность молчащих миров в одну точку, в одно сердце. Такое соби́рание удивительным образом осуществляется через подлинное путешествие, через духовное странствие, о котором говорят и православие, и даосизм, и большинство мировых религий. Великий путешественник — это посвященный, переживающий каждый переход границы как инициацию. Любой человек, инициированный идеей подлинного пути, превращается в солдата мысли, в воина судьбы, стремящегося преодолеть гурманство туризма и обнаружить себя в абсолютно чужом мире. Его задача состоит в том, чтобы каждый день, каждую секунду двигаться навстречу высшему в себе, обрести свое Я, стремиться разрешить экзистенциальную тайну жизни, которая рациональным способом неразрешима и которую мы находим в великих парадоксальных фигурах, вроде того же Ницше. Экзистенциальные противоречия являются самыми сильными, они всегда остаются, как бы мы ни хотели их снять и что бы для этого ни предпринимали. Если раньше человек мог спокойно провести жизнь в привычной роли, навязанной ему с самого детства, даже в какой-то степени раскрыться на почве своих внешних функций, добиться успеха, признания, устойчивости, то теперь подобная форма существования нас вряд ли устроит. Никаких приемлемых ролей не осталось. И никто больше не поверит в искренность политика, честность бизнесмена, благие намерения ученого или бескорыстие творческого человека. Любая объективация человеческого присутствия в современном мире разнесена на части, расколота на мельчайшие фрагменты. Поэтому мы действительно обязаны постараться собрать весь мир в единую точку — в точку сердца. Это очень непросто. Мне думается, что противодействие внутренне неподвижному, расслабленному туризму — это именно соби́рание

разлетевшихся осколков мироздания, мобильность и абсолютная концентрация. Каждый человек сегодня должен стремиться познать все. Если раньше это касалось лишь особых людей, то теперь каждый человек обязан быть внутренне абсолютно открытым к восприятию всей многоликости бытия. Иначе он полноценно просто не будет существовать.

Д. О.: В связи с тем, что сказала Татьяна, я хотел бы поставить и попытаться ответить на вопрос, почему не всякая дорога — путь? Почему не все маршруты и траектории, которыми мы осваиваем наши жизненные горизонты, воплощают «эйдос» пути? Задавая подобный вопрос, я имею в виду путь как в широком смысле слова, когда мы говорим о пути познания или бытия, о пути, выражающем проекцию нашей судьбы, так и в узком, буквальном смысле, в котором путь — это родовое имя для всех возможных видов дорог. Давайте обратимся к тому, что очевидным образом лежит на поверхности нашего повседневного опыта. Согласитесь, нам каждый день приходится отправляться в путь, добираться до каких-то мест, затем перемещаться в другие и в конце концов возвращаться в начальную точку. Мы постоянно стремимся куда-то попасть, оказаться в нужном месте в нужное время, однако у меня почему-то нет ни малейшего желания квалифицировать подобные перемещения как путь в точном смысле слова. И вот по какой причине: если я нахожусь в точке А и должен буду через час попасть в точку В, то меня меньше всего занимает колея, которая пролегает между этими двумя точками. Если же она и захватывается краешком восприятия, то ровно постольку, поскольку я хотел бы сократить промежуточную дистанцию до минимума. Важна цель, и жалко, что она не достигается на взмах волшебной палочки. Но тогда постараемся хотя бы свести путь к минимуму, например, забив его посторонними делами, вроде чтения тех же газет или дешевой беллетристики. Повседневность здесь демонстрирует тот простой факт, что дорога исторгнута из обыденного времяпрепровождения, что мелодия пути безнадежно заглушена и подавлена шумом уличного движения, в котором принципиально неразличим зов неведомого. Перемещение — это не то, на чем мы обычно сосредоточиваем свое внимание, не то, откуда черпаем силы. Напротив, нам приходится с немалым трудом преодолевать враждебные замкнутые расстояния, коими мы тяготимся и в кольце которых задыхаемся. Попробуйте долго бродить по городу. Возникнет чудовищная усталость. А в каком-нибудь лесу можно гулять целый день, не чувствуя утомления. Почему? В первом случае карта наших повседневных перемещений и маневров в точности совпадает с пространством заботы и как бы выявляет его конфигурацию. А во втором случае мы высаживаемся в «дикое» бытие,

в котором нас абсолютно ничего не держит, ничто не заботит, никакая внешняя функция не предваряет наше появление в том или ином месте. Мы делаемся свободными, насколько это вообще возможно, отрекаемся от того, что держит нас, хоть на короткое время реализуя идею пути. Ведь путь — это прежде всего смещение с привычной карты значений. Все сказанное, я полагаю, относится не только к одной повседневности, но характеризует внутримирное бытие человека в целом, которое больше не сосредоточено вокруг дорог, отчего оно утратило черту непредсказуемости — внезапные повороты, таинственные развилки, неожиданные встречи в случайных местах, все то, что можно называть событиями. Господство целей и подробная прописанность путей их достижения обуславливает ситуацию, когда, как справедливо отметила Татьяна, исполнение ролей становится неприемлемым. Например, кто в этом смысле может считаться философом? Лишь тот, кто прошел определенную траекторию, в конце которой находится место под названием «Философия». Понимаете, никого настоящему не интересует, прошел ли ты на самом деле этот путь, стал ли хоть в какой-то степени мыслящим существом или удачно сделал академическую карьеру и приобрел ярлык «специалиста». Согласитесь, перед нами все то же разительное несовпадение пути, который можно одолеть только самому, и траектории, гарантирующей точное попадание в нужное место кратчайшим образом. Но мы ведь ясно сознаем, что философом окажется вовсе не тот, кто шел из точки А в точку В, добросовестно и методично следуя предписанной траектории, а тот, кто отклонился в некую запретную для других внутреннюю территорию, исходил ее вдоль и поперек, пытался найти ответы на безответные вопросы, то есть занимался тем, о чем еще древние сказали: «Познай самого себя». Попал ли он в итоге туда, где приобрел ярлык «специалиста», — не суть важно. Может быть, да, а может, и нет. Хотя верно и обратное: если ты исходил свою «Внутреннюю Монголию», но так и не смог из нее выбраться в пространство общезначимого, то вряд ли кому-то ты будешь интересен, кроме себя самого, и вряд ли кто-то тебя вообще поймет.

Оттолкнувшись от обыденного опыта, мы, кажется, добрались до весьма важного различия. У Делеза есть замечательная мысль о том, что неважно, каким образом нечто начинается или заканчивается, достойна внимания только середина, ибо посредине достигается максимальная скорость. Можно сказать, что существует позиция центра, неподвижной, стационарной орбиты, притягивающей объекты нашего автобиографического поэзиса, но также существует позиция середины — зона максимального ускорения, в которой мы можем избегнуть

определенности и предзаданности моментов прошлого и будущего. Есть ситуация бытия, чистого перфекта, где все уже состоялось, реализованы все возможности, где мы неподвижно стоим, вросшие в ткань мироздания. И есть ситуация становления, где всегда сохраняется шанс того, что с нами в любой момент еще может случиться событие, и мы еще что-то изменим по тому решающему счету, который Бог нам предъявит. С точки зрения первой позиции, ты можешь быть только тем, кто ты есть (по рождению, по воле людей, в силу обстоятельств). А с точки зрения второй позиции, ты можешь стать всем, кем угодно (независимо от рождения, воли людей, обстоятельств). Я намечаю сейчас обобщенные черты двух модусов бытия, вряд ли проживаемых в чистом виде, но, как мне кажется, нам куда интересней, когда жизнь тяготеет ко второй позиции. Впрочем, очевидно, что в современном мире господствует первая позиция. Более того, зачастую они просто не различаются. Для обыденного сознания центр и середина обозначают одно и то же. А ведь середина — даже не веха, которая делит путь пополам, это его состояние, которое прерывается, если иссякает энергия высокого парения и мы обретаем прежний центр тяжести, распределенный между несколькими траекториями, число которых чрезвычайно невелико. Я не говорю, хороши или плохи наши привязанности. Они существуют, и этого достаточно. Вряд ли нам следует их избегать, да мы и не сможем этого сделать при всем желании. Другое дело, когда карта значений «я» становится тотальной и неодолимой. Тогда необходимо стремиться к высокому парению децентрации, дабы мог быть произведен жест радикального отказа. Понятно, что психологически это очень трудно, а подчас едва ли вообще выполнимо.

И все же, допустим, что такой жест произведен и мы отпущены в область неведомого. Я повторяю: это легко сказать, труднее помыслить и почти невозможно реализовать. Тем не менее, введем эту ситуацию als ob. Перед нами открывается обширное пространство, лишенное явных указателей и ориентиров. Здесь мы наконец в полной мере начинаем сознавать, что одно дело, когда ты выбираешь путь, и совсем другое дело, когда путь выбирает тебя. Одно дело, когда ты идешь по пути, преследуя свои недалекие цели, и другое дело, когда путь вымеряется твоей поступью, когда он, как говорит Хайдеггер, начинает «путить», «wëgen». Такую вещь можно почувствовать только сердцем, то есть изнутри своего присутствия в мире. Опять-таки, изнутри — не значит из центра, какой бы смысл ни вкладывался в это понятие. Изнутри — значит из средоточия любого пережитого опыта и пропущенных сквозь себя состояний, которые ты не побоялся испытать. Ты не захотел остаться в стороне от хода вещей,

но и не вел себя так, будто на тебе сошелся клином белый свет и все, что происходит вокруг, совершается в твою честь. Где-то на этой чрезвычайно тонкой кромке и пролегает путь, который тобою водителем, а не потворствует твоей заботе. Это уже не дорога, которой проходят тысячи и сотни тысяч, растворяясь в небытии, которое одно на всех. Нет, этот путь иного рода. Его рисунок выражает и проявляет присутствие, которое мы понимаем как нестираемый никакими операциями и невытравливаемый никакими процедурами росчерк или иероглиф суверенности, уже всегда расписанный поверх вторичными знаками и в силу этого трудно распознаваемый. Вот об этом-то пути мы и говорим, что он сопряжен с безоглядным погружением в средоточие вещей, но, одновременно, и с высокой скоростью парения над ландшафтом повседневности, над всеми точками привязки. В этой связи можно вспомнить хайдеггеровское понятие *Gelassenheit*, переводимое и как «отрешенность», и как «освобожденность», и как «невозмутимость». Хайдеггер позаимствовал это понятие у Мейстера Экхарта, но оно имеется, скажем, и в даосизме. Оно толкует о том, что странствование вершится прежде всего в отрешенности от вещей как предметной области сущего. Действительное бытие не собрать внешним образом, сколько бы ты ни колесил по миру. Ты можешь сто раз проделать кругосветное путешествие, но если мир когда-нибудь тебе откроется, то лишь из точки сердца, изнутри истины присутствия, которому достало решимости быть. Мне представляется, что идея пути в своей неизменной основе противится свойству инерции, сохраняющему мир в застывших формах и конституирующему облик повседневности. Эта антитеза инертности является немаловажной для понимания путеводной нити человеческого присутствия в мире — она сопоставима со спонтанным ускользанием от всякой внешней значащей связи, какой бы вид та ни принимала и сколь бы привлекательной ни выглядела.

А.С.: Я попробую включиться в ваши размышления и постараюсь на них отреагировать. Начну с того, что сказала Татьяна, — с идеи туризма, к которой мы уже однажды обращались. Я тоже о ней часто думаю, и у меня такое ощущение, что среди вещей, которые максимально опустошены и лишены подлинности, среди всей этой нарастающей богооставленности, на первом месте, быть может, стоят даже не дом и традиция, а именно дорога, путь. Мир связан кратчайшими расстояниями, можно попасть куда угодно за самое короткое время, но при этом мы не в силах избавиться от парадоксального ощущения, будто вслед за нами несут какую-то ширму, которую тут же и расставляют, где бы ты ни вышел — в Париже, Гонконге или на ближайшей остановке. Ты наталкиваешься на ширму, множество раз

уже мелькавшую раньше — на экранах телевизоров, в рекламных проспектах, на дисплеях компьютеров. Поразительным образом именно профанация и дискредитация пути в высшей степени характеризуют ситуацию современного мира. Конечно, мир стал комфортен, достижим, но опять же, достижим только в его привилегированной точке. А другие точки остаются абсолютно непроницаемыми. Когда мы идем по городу, пусть это будет Петербург, то пересекаем двухмерное пространство, где все — сплошные плоскости. У нас возникает иллюзия, что можно зайти, скажем, в этот дворик, в этот дом, в эту замечательную дверь, которая так хорошо покрашена, однако нас там никто не ждет. Нас ждут лишь в нескольких местах, которые можно пересчитать по пальцам, да и то если мы предварительно сговоримся. Все остальные места забиты субстанцией пустоты, похожей на тягучую непроницаемую резину, сквозь которую мы никогда не пройдем, и только иллюзия позволяет нам делать вид, что мы свободно перемещаемся по этому миру. А на самом деле мы вращаемся по стационарным орбитам, куда нас однажды бросили. Как элементарные частицы, мы летим по ним, сворачивая время от времени из одного коридора в другой, а вокруг расставлены аксессуары туристических маршрутов, и возможность проникнуть в радикально иное, в открытость настоящего инобытия заведомо исключена. Прививка дикорастущих форм странствия упразднена за ненадобностью, будто прививка оспы.

В силу этого метафизическая интуиция пути оказывается чрезвычайно важной. Мы ведь сразу отличаем путь от довольно близких, но совсем не тождественных ему понятий. Например, мы говорим «путь познания» и «стратегия познания». Ясно, что это не одно и то же. Стратегия познания реализует «длинную» волю, спроецированную в условную точку, в которой находится нечто такое, что мы хотим знать или чем намерены владеть, чтобы оказаться, скажем, модными, престижными, чтобы реализовать бытие-в-признанности. А путь познания и по сей день выглядит совершенно иначе. Он не сводится ни к стратегиям познания, ни даже к стратегиям обольщения. Пути познающих — истинных путешественников — проложены по карте чистого авантюрного разума и связаны с ситуацией эпифаничности. Дело не в том, что мы хотим побыстрее сократить расстояние между точкой А и точкой В. Ясно, что ни о каком пути тут речи не идет. Это всего лишь условная траектория, сопровождаемая перемещением ширмы. Но даже если мы реализуем то, что нас действительно влечет, будь то путь к совершенству, к избранной цели или к чему-то другому, все равно, только известная примесь авантюренности, возможности внезапно свернуть и выйти на бездорожье делает нас

очарованными странниками, а не пехотой на марше. По-гречески «порос» означает путь, а апория — бездорожье. Если мы не выберемся хотя бы раз на бездорожье, то и самому пути грош цена.

Эпифаничность — это странный избыток недопонимания, которым владеет конечное смертное существо по отношению к бесконечному бессмертному существу. Мы, например, знаем, что можно прочесть за свою жизнь ровно столько-то книг. Казалось бы, можно прочесть самые лучшие, но действительно ли этот стратегический расчет окажется правильным? Можно реализовать себя в ограниченном количестве ипостасей, но стоит ли? Пусть лучше что-нибудь реализуется случайно или, наоборот, случайно не реализуется. В этом смысле идея пути и идея номадизма, ближайшим образом с ней связанная, отсылают нас к готовности свернуть, внезапно и без всякой видимой причины перейти от четного состояния к нечетному. Ведь что такое путь, если мы имеем в виду, скажем, путь познания? Это отнюдь не плавное последовательное восхождение от меньшего знания к большему, а каскад прыжков через пропасть, где точность приземления не гарантирована. Вот мы обрели опору под ногами, у нас все получается и мы уверены в себе. Когда мы говорим, нас слушают и даже платят, например, вниманием. А потом уверенность пропадает, четное состояние сменяется нечетным, где мы опять ничего не знаем. И так продолжается до следующего оплота уверенности, где мы обретем более точное знание, но, возможно, нечто и утратим.

Мы бываем интересны друг другу не тем, что вместе прошли какую-то часть дороги, а тем, что в какой-то момент разошлись, а потом снова встретились. Неизвестно, где мы блуждали, какие потери или обретения у нас были. Возможно, мы побывали в колодце, подобном тому, в который провалилась Алиса. Но даже Алиса, падая в колодец, успела посмотреть по сторонам и обратить внимание на то, что стояло на полочках. Это прекрасно описано. Нет ничего более важного, чем, проваливаясь в колодец, ведущий в бездну, замечать, что стоит на полочках. Собственно говоря, это и есть замысел о человеке. В данной связи неизбежно возникает идея скорости. Существуют участки, которые можно пройти только на определенной скорости: если мы не смогли или не успели ее набрать, то никогда не попадем в нужное место. Готовность к скорости свободного падения или восхождения предзадана как искусство путника, как мастерство путешественника, которое, на мой взгляд, является высшим искусством в сравнении с любыми навыками познания, с любой позой мудрости и даже, может быть, в сравнении с самой истинной мудростью. Это прекрасно понимали даосы, для которых эйдос пути был сопряжен с

идеей незаметного исчезновения, казалось бы, только что тебя видели, да вдруг упустили из виду и недоуменно пожимают плечами. Ни у кого из путников нет уверенности, что исчезнувший действительно был среди них, — но нет и полной уверенности в исчезновении. Вот истинное искусство странствий, которое далеко не каждому дано.

Скорость определяется событийной насыщенностью проходимого участка пути. Рассогласование, утрата внутренней мелодии странствий приводит к спешке или промедлению. Здесь важен последовательный переход всех тонов и полутонов, иначе никакого смысла перемещение не имеет. Это может быть ситуация игры в карты, о которой писал Сартр, когда ты способен все проиграть или выиграть, или ситуация влюбленности, где властвует дозировка фармакона, или, возможно, заманчивость вмешательства в политику — в любом случае важна интуиция внутренней скорости и абсолютно противопоказана спешка. Но опять-таки, не стоит путать участок траектории с дистанцией неограниченного изнутри пути. Путь состоит из многих траекторий, многих жизней, многих образов существования, которые мы примеряем на себя и отказываемся от них только тогда, когда они окончательно нам наскучат. Смысл скорости состоит в том, чтобы вовремя сойти с надоевшей траектории, уйти в сторону, посмотреть на идущих рядами и колоннами. Не исключено, что потом возникнет повод вернуться на прежнюю траекторию, но может быть, и нет. Идея заслуженного признания, которая маячит за горизонтом, как раз и является, на мой взгляд, принципиальной обманкой, умело внедряющей в нас одну-единственную предопределенность существования.

Предпочтительнее другой вариант: ты выходишь на участок, где оказываешься, скажем, желанным или нежеланным гостем, но при этом готов уйти не тогда, когда тебя выгонят или, наоборот, пригласят остаться навсегда, а когда сработает внутренний звоночек спонтанного оскучения, просигнализовав, что снова зазвучал знакомый припев. Например, сравнение курса марки, как говорит Татьяна, или очередное успешное применение надоевшего алгоритма для решения очередной мнимой проблемы. Сказка странствий прекрасна отсутствием припева, ибо она создает уникальные очертания нашего бытия-в-непризнанности, оказывающиеся важнее неизбежной стереотипности признания. Если чему Господь и может позавидовать в человеческом уделе, то именно этому — обрывистости пути, шансу авантюрного разума, той же самой случайности, неизвестно чем нам грозящей. Раньше я думал так: вот, стоят умные книжки на полках, их нужно прочесть, изучить, однако как хорошо было бы

иметь их уже прочитанными, держать в составе внутреннего знания. Позже я понял, что лишь ситуативная выборка того, что ты прочел вчера и сегодня, что поймал на полуслове, услышал и случайно зафиксировал в памяти — это и есть те самые полочки бесконечно проваливающегося в бездну колодца, ради которых наше бесцельное путешествие могло бы иметь смысл.

Т. Г.: Мне хотелось бы сказать немного об авантюристике. В ницшевском «Заратустре» есть такие слова, которыми Заратустра приветствует упавшего канатоходца: «Ты велик, ты выбрал риск своей профессией». Я полагаю, что именно сейчас, в наше время риск, который, казалось бы, должен быть несколько смягчен, цивилизован, артикулирован и обезболен, на самом деле мощно возрастает. Если мы возьмем странствия XIX века, к примеру, путешествия романтиков, тех же Шатобриана, Нерваля, Готье и т. д., то увидим, что это были по преимуществу литературные путешествия. Их авторы попадали в чужие страны, но они не понимали мира, в который вторгались. Да, они им восхищались, писали удивительные произведения, но экзотика была для них в основном декором. Они совершенно не входили ни душой, ни телом, ни подсознанием в завораживающий и непостижимый мир Востока. Я знаю не понаслышке, что такое, скажем, Индия для современного путешественника. Не для туристов, живущих в роскошных отелях и глазеющих на чужую страну из окна туристического автобуса, а для людей, погружающихся в иной мир с тем, чтобы целиком раствориться в нем, понять существующую там культуру, образ жизни, обычаи и обряды. Это довольно страшно, ибо европеец попадает как бы в материнское лоно, в свой изначальный архетип, которого давно не существует в Европе. Карл Юнг однажды заметил, что в Индии европеец не может жить больше двух месяцев. Потому что архетип раскрывается как в образе матери, питающей и дающей силы, как в облике утерянной и позабытой прародины, так и в форме пронизывающего экзистенциального ужаса, приводящего к тому, что некоторые люди, долго живущие в Индии, сходят с ума, а по возвращении в Европу не способны адаптироваться к прежней жизни. Такие люди навсегда затеряны между двумя мирами. Сейчас путешествия в абсолютное инобытие утратили парадигму сцены и зрителя, лишены дуализма. Причем это амбивалентная ситуация, потому что для какого-нибудь японца Париж может оказаться таким же местом, каким для европейца — Индия. По своим друзьям, которых я когда-либо приглашала в Париж, я видела, что они либо необычайно расцветают, раскрываются и совершенно меняются, либо получают жесткую внутреннюю травму, а иногда даже погибают. Почему

— мне непонятно. Возможно, в каждом имеется свой собственный Париж, отражающий какие-то архетипы. Сейчас путешествие обладает свойством самораскрытия. Нужно сказать, что даосское представление о беззаботном страннике очень справедливое и верное. Оно являет чудесное совпадение противоречий без напряжения. Действительно, в легкости путешествия забываются все прежние заботы. Это очень важный момент, потому что как только возникает напряжение, так теряются детскость и бессмысленность, обнаруживающие великую инициацию. Подлинное путешествие — это всегда инициация. Вспомним, что Господь, проповедовавший в странствиях, сказал: «Иго Мое благо, бремя Мое легко». Могу даже привести пример из своей жизни. Когда я выступала в Сантьяго, рассказывая о том, как в советское время меня преследовали, обыскивали, арестовывали, что происходило с моими друзьями, то меня спросили: «А как вы это вынесли»? Я ответила: «По своему легкомыслию». Они поняли значение этой фразы и рассмеялись. В Германии подобный ответ не был принят. А в Латинской Америке сформировался достаточный опыт духовной авантюры и страдания, который ведет к внутренней легкости. При этом заметим, что авантюризм можно понимать двусмысленно, в силу чего нужно сделать поправку к утверждению Александра об авантюристности пути. Сейчас очень много авантюризма, сопряженного с безответственностью и бездельем. Существует большое число авантюристов, для которых бегство — наилучший выход. Такие люди не способны к верности, лежащей в основании любого великого и благородного пути. Легкость рождается из огромного внутреннего потенциала, если только это настоящая легкость. Есть люди, которые постоянно странствуют, мы это наблюдаем даже в науке по так называемому феномену «научного туризма». Но на самом деле все они — просто паразиты, а не беззаботные и вольные странники. Я ни в коем случае не хочу обобщать, потому что никогда нельзя быть уверенным до конца. Самый отвратительный и никчемный человек может оказаться выше всех прочих перед лицом Бога и своей тайны.

Д. О.: В нашем разговоре были затронуты по крайней мере две разновидности пути, а именно: приключение или авантюра и путешествие как инициация. Можно различить их темпорально. Всякое путешествие — это не только освоение пространства, но еще и расширение времени либо вперед, либо назад. Авантюра связана с неким ускоренным проживанием своих жизненных возможностей, это постоянное приближение наступающего временного горизонта и, в наиболее отчаянные моменты, попытка перешагнуть этот горизонт. А путешествие как инициация

представляет собой прямо противоположное. Бодрийяр справедливо замечает, что самая глубокая и радикальная форма бегства — это бегство во времени. В случае инициации мы имеем дело с явным регрессом в архаику. Например, можно приехать в Париж и почувствовать, что ты всегда знал это место, что какая-то утерянная часть тебя пребывала здесь искони. Подобное соединение души и ландшафта будет инициированием в собственном смысле слова. Я подозреваю, что каждый человек в той или иной степени знает, что это такое. А если коснуться авантюры, то у меня нет полной уверенности, что нам явлен сильный модус пути, по причине того, что спонтанное оскучение, как говорит Александр, необходимо предваряет выход на путь странствия. Другими словами, когда утрачивается чувство новизны, когда исчезает удивление от обычных и простых на первый взгляд вещей и иссякает внутренняя мобильность, тогда возникает потребность в искусственном возбуждении. Становится необходим какой-то импульс, который выбросил бы тебя из орбиты привычного. Ведь своими силами ты уже не способен сойти с этой орбиты. Приключение — заманчивая игра, это образ жизни, а не сама жизнь. Нет ничего проще, чем не заметить момента, с которого тебе уже не нужно покидать свой дом, отказываться от устоявшихся привычек, а достаточно усесть у камелька в теплом кресле, взять книжку и прочитать страниц пятьдесят-сто о доблестных путешественниках, удивительных странах, коварных чужаках и прекрасных принцессах. Между прочим, именно так однажды и случилось. Вспомним, что после великих географических открытий очень популярными стали так называемые путешествия по карте, когда любой мог испытать самые невероятные, немислимые приключения, но лишь в своем воображении, исключительно в форме текста.

Я хочу вернуться к идее, что неброский мотив странствий распознается в том случае, когда путь выбирает нас, а мы, в свой черед, отказываемся от планирования траекторий, удерживаемых начальным и конечным пунктами следования. Если эти моменты налицо, мы погружаемся в поток, который отныне несет нас, в «поток, бурливый как река». Я вспоминаю высказывание Хайдеггера, говорившего, что «путь — это путь в пути», «Weg ist Weg im Unterwegs». Представьте себе дорогу, делающую крутой поворот. Вы уже не видите, что находится позади и еще не ведаете, что откроется буквально через единое мгновение. Это и есть Unterwegs, или средопутье, как я бы сказал. Существуют различные тактики перемещения. Некоторые из них мы немного затронули, другие можно восполнить из контекста, третьи по большей части остались за кадром. Но дело не в том, чтобы охватить все варианты, скорее куда

интересней выявить генеалогию пути — то, как он воплощается в различных исторических формациях. Мы ведь помним, что корень «путь», «дорога» присутствует не только в слове «апория», но и в слове «метод». Гадамер в одной работе замечал, что методичность — это способность вновь и вновь следовать пути, по которому уже проходили. А куда ведет путь, которым уже проходили? Видимо, туда, где мы уже не раз бывали, а точнее — откуда еще ни разу по-настоящему и не выбирались. Ландшафт такого пути можно представить структурой лабиринта, из которого принципиально не существует исхода, потому что кроме этого лабиринта больше ничего нет, никакой открытой местности, не зажатой душными простенками. Ты способен попасть всего лишь в отсек, в котором кто-то побывал до тебя, то есть можешь еще один раз воспроизвести определенный сегмент существующей картины мира, проговорить отрывок того или иного уже сказанного текста или повторить фрагмент уже созданного изображения. Это будет чисто методической процедурой, на которой в значительной степени базируется и от которой отталкивается современный постмодерн. Однако далеко не всегда метод понимался таким образом. Древнегреческое понятие «мефодос» означало прежде всего следование пути, носящему освобождающий характер. Оно имело точно обратный смысл по отношению к нынешней методичности. Например, в платоновской космологии метод сопряжен как раз с выходом из бесконечного лабиринта, воспроизводящего одну и ту же навязчивую явь, с оставлением пещеры теней ради созерцания истины. Здесь я хотел бы остановиться на весьма тонком моменте. Да, в древнегреческом понимании метода истина побуждает выйти на путь, но не как цель. Побег из пещеры теней — хотя и движение к истине, но не потому, что она гарантирована в конце, а потому, что питает сам путь и по мере пути становится собственно истиной. Она побуждает себя искать, но лишь в силу того, что, пока ее не нашли, она есть не сама истина, а только движение к истине. Знаем ли мы, что в действительности важнее — идти к истине или достичь ее? И если мы чего-то в конечном счете достигнем и на этом остановимся, то будет ли у нас право сказать, что это и есть истина?

Тем не менее, с определенного времени метод как одна из ведущих европейских интенций пути меняет свои очертания, все больше напоминая то, о чем сказал Гадамер. Речь в первую очередь должна вестись о Декарте. Можно вспомнить, скажем, его 4-е правило для руководства ума, где подробно объясняется, что идти по неизведанному пути — безрассудство, сравнимое с безрассудством человека, бродящего по дорогам и ищущего сокровище, которое мог обронить какой-нибудь путник. Мне очень

нравится эта метафора, так как метод здесь прямо противопоставляется тому, что Александр называет чистым авантюрным разумом. Всякий, кто отваживается на путь, расценивается не как искатель истины или добровольный странник, а как искатель приключений, опасный и подозрительный авантюрист. В нем больше не видят сказочного героя, который, исполняя мотив странствий, мог пойти туда не зная куда, чтобы найти то не зная что. Между тем, человек вряд ли возможен без пути, вне движения к истине своего присутствия. Потому что выглядеть как человек еще не значит быть человеком. Платон прекрасно знал, что человек выглядит как двуногое без перьев, а вот кто среди этих странных существ — люди, не совсем ясно. Быть может, люди — лишь те, что идут навстречу своей ужасной тайне, вопрошая о своей подлинности. Они не только имеют вид человека, но и стремятся реализовать идею бытия-человеком — такого бытия, которое, в отличие от небытия, всегда является собственным, единственным и не имеющим четких границ. Додумывая мысль до конца, признаем, что такое бытие находится по ту сторону человеческого. Иными словами, быть человеком — значит прорасти в того, кто больше, чем человек, ибо «человеческое, слишком человеческое» не заслуживает пути, оно уже здесь, а мы — в нем. Становиться человеком в этом смысле возможно только перед лицом Бога или бесконечности, в противостоянии судьбе или в смирении перед ней, в риске или в ужасе, в страдании или в любви. Я говорю о любом состоянии, которое человеку всегда заведомо не по силам, которое превышает его мерность и требует трансценденции. Подлинная поэтика странствий была окончательно утрачена в тот момент, когда возобладали идеалы гуманизма, в котором стерлось фундаментальное различие между видом человека и его бытием. Что же касается нынешнего времени, мне кажется, любой, кто чувствует, что такое ходить по земле собственными ногами и измерять расстояния не километрами и часами, а любимыми местами и моментами удивления, безусловно, хранит остаточную связь с поэтикой пути. Причем круг путешествий может ограничиваться обычным ландшафтом каждодневных прогулок или даже редкими поездками в лес, в котором, как мы знаем, имеются лесные тропы, Holzwege. Убежден — идея пути воплощается здесь значительно полнее, чем у того, кто объехал множество стран в туристическом автобусе или облетел их на самолете. И вот по какой причине: я глубоко убежден, что путь в самом значительном его измерении — это не уход, и уж тем более не бегство, а возвращение. Правда, возвращение без особой надежды, и в силу этого тактически осуществляемое как ускользание, но все-таки не как бессмысленное ускользание в пустоту, а как отклик на, пусть едва

слышный, зов Наличием этого смутного, неясного зова путь и отличается от какого-нибудь бесконечного блуждания по пустыне. По тому, имел ли место элемент возвращения, можно судить о подлинности путешествия. Хотя мы привыкли думать иначе, считая, что как раз новизна имеет неоспоримый приоритет. Однако это не так. Важна не новизна, а встречное иное, куда ты можешь быть трансцендирован и где можешь повстречаться с самим собой по ту сторону горизонта, за который в обычном состоянии тебе никогда не заглянуть. Путешествие — это своего рода «шанс иметь шанс», возможность возможности.

А. С.: Я могу согласиться со многим из того, что было сказано, однако у меня есть несколько существенных добавлений. Нет ни малейших сомнений в том, что вновь идти по пути, по которому шли до нас, значит не идти вовсе. Точно так же невозможна чужая мысль, ибо если она чужая, то откуда я знаю, что она — мысль? Но, во-первых, на помощь приходит забвение, «неузнавание следа», о котором часто говорит Деррида. Во-вторых, запаздывающая точка старта создает иллюзию преимущества: мы можем полагать, что если пройдем вновь по пути, когда-то проторенному теми, кто мыслил, то будем мыслящими вослед. Это крайне заманчиво, но неверно по сути. Следует подчеркнуть один очень важный момент, который Татьяна отметила. Начало пути — действительно инициация. Это не желание нечто приобрести, хотя, грубо говоря, возможна такая мотивация «А не накопить ли мне еще впечатлений, фотографий или сувениров? Чтобы даже у меня самого не было сомнений в том, где я побывал и что повидал». Но настоящая инициация пути состоит не в идее приобретения, не в коллекторе, а в стремлении избавиться от чего-то, когда мы говорим себе. «Хватит, сколько можно еще так жить?» Начало пути — это избавление от привязанностей, от возникшей у нас укорененности. Любую укорененность мы заслуживаем сами, поскольку чаще всего настаиваем на своих привязанностях, инвестируем в них усилия, за счет чего нам капают проценты, мы получаем материальные или какие-то иные вознаграждения (например, укрепляется репутация, «доброе имя»). Прекрасно, что они капают, однако человек только тогда является человеком, когда вдруг ловит себя на мысли: «Сколько можно заниматься крохоборством жалкой личности, не отправиться ли мне в путь, не попробовать ли скользнуть в маленький проем между двумя безднами, не постараться ли успеть прожить что-то еще?» Путь мне представляется в своих основах именно идеей расставания, решительным отказом от привязанностей, беззаботностью, легкостью. Уверен, что это вещь почти врожденная, подобно готовности рискнуть, поставить на карту что-то существенное,

сказать себе: «А почему бы и нет?» Исходное отношение к сказке странствий может оказаться более глубоким дифференциалом, чем половые или расовые различия, которые надежно упакованы в символическое и присутствуют в трансляции ноосферы. А устремленность в путь требует особого беспокойства, плохо поддающегося символизации. Глубокая одержимость странствием схожа с духом воинственности, в том плане, что почти не знает объективации. Что это означает? Инициация пути, обретаемая через заброшенность в мир, означает готовность прожить не одну, а несколько жизней — как можно больше, целый веер, целую пригоршню жизней, даже если все они так и останутся незаконченными, обрывочными и фрагментарными.

Д. О.: Александр, по вашим словам выходит, что идея пути является чисто негативной. Это что-то вроде послед него шанса, который используют, когда определенность оформившихся навыков существования становится абсолютно невыносимой. Поиск пути позволяет покрыть трещинами и расколоть вконец заиндеветшую обыденность. Стало быть, путешествие выступает по большей части как бегство, радикальное ускользание. Если я правильно понимаю, вы полагаете, что никакого позитивного смысла у пути нет?

А. С.: Я считаю, что идея пути в том аспекте, в котором мы о ней говорим — как метафизика странствий, — не просто негативна, а вообще катастрофична по своей природе, так же, как катастрофично всякое подлинное рождение. Очевидно, что всякое рождение есть результат болевого шока, утрата, потеря, когда ты оказываешься заброшенным. Не только номад предстает как скиталец, идущий куда глаза глядят, мы все таковы в начале своего пути, пока еще не закованы в панцирь ороговевшей определенности. Просто взор номада все время отталкивается от надоевшей картинки — уходит от признанности, от долгосрочных и, тем более, пожизненных обязательств. Искусством пути управляет импульс ухода, а не маниакальное стремление к одной и той же цели. Ведь инициация — это в первую очередь лишение чего-то, она жестко обозначается как татуировка, рана, порез. Только оттолкнувшись от онтологической потери, забыв, потеряв себя, ты можешь вновь встать на путь и отправиться в странствие, не имея в виду прибыть в фиксированный пункт назначения. Меня всегда привлекали истории, правда, по большей части мифологичные, вроде истории про Александра Первого, который якобы не умер в Таганроге, а обратился в странника Федора Кузьмича и ходил по России. Какая в самом деле великая идея! Вот где смысл пути. Неважно, кем ты стал: признанным автором, философом, политиком, даже

императором. Это еще далеко не все. Человеческая подлинность проявляется в том, чтобы уметь от этого отказаться. Легко, играючи, без сожалений.

Т. Г.: Я согласна, что путь — это новое рождение как инициация, совершаемая через катастрофу. Но я не стала бы говорить о негативности инициации, поскольку ее глубинная значимость для человека состоит в том, что она позволяет ему обрести себя. Как правильно сказал Даниэль, это обретение происходит не потому, что мы сами себя открываем посредством какой-то рефлексии, прочтения книг, обретения степеней, а исключительно в силу того, что путь нас находит — как благосклонная судьба или жестокий рок, как случай или результат долговременной аскезы духа. Иные люди только в пятьдесят лет начинают узнавать, кто они такие. Много лет они прожили спокойно, монотонно и благополучно, но внезапно происходит сдвиг и все прежние основы существования срываются с креплений. У Хайдеггера можно встретить понятие *Verrücktheit*, означающее сдвинутость или смещенность. Чтобы действительно выйти на путь, нужно оказаться немного сдвинутым, слегка безумцем, опять-таки в смысле той легкости, которая позволяет отказаться от исполнения привычных ролей, сколь бы странным и шокирующим это ни выглядело в глазах окружающих. Эта мысль прозвучала в нашей беседе, ты не тот, кем выглядишь и за кого тебя принимают, ты не являешься зависимой переменной поля повседневности. Если это понято, и не просто понято, но некоторым образом пережито, тогда инициация произошла и путь тебя нашел. А если ни понимания, ни переживания не возникло, тогда ты остаешься неподвижным, скованным предзаданностью своих ролей и функций. В последнем случае перед нами раскрывается довольно драматическая картина, которая соответствует нынешнему положению дел в России. В этот страшный период полного хаоса мы видим, что многие люди не в состоянии справиться с изменениями, произошедшими во внешнем социальном пространстве. Они утратили привычный тип существования, прежних звуков шарманки больше не слышно, однако они не могут сместиться, избавиться от старых привязанностей и поэтому чаще всего стремятся искусственно возобновить знакомую мелодию. Очевидно, что сейчас самый экзистенциально сильный импульс — это ностальгия. Но нельзя же бесконечно ностальгировать. Когда-то надо предпринять внутреннее усилие и мобилизовать себя к новому пути, к созданию новых возможностей. Я хочу повторить, что идея пути, безусловно, положительная, поскольку устремлена к раскрытию подлинного начала в человеке. Подобное раскрытие всегда происходит катастрофически, через

отказ от накопленного багажа. Это неизбежное требование, потому что в путь можно отправиться только налегке, избавившись от всего лишнего и сохранив самое необходимое. Ницше говорил, что лишь выхоженные мысли имеют ценность. Это тоже способ путешествия. Мыслить — значит пребывать в пути, не будучи никогда уверенным в конечном смысле того усилия, которое ты предпринимаешь. Мне кажется, что наши с вами беседы были именно такими — случайным совпадением судеб, неожиданным пересечением разных тропинок, в точках соприкосновений и встреч создававших событие, Ereignis, совершенно ничем не обусловленное и никак не детерминированное. Наверное, только таким образом и можно сейчас философствовать — не в одиночку и не внутри профессиональных сообществ, а в неспешной беседе, результат которой непредсказуем и никому неизвестен заранее.

notes

1

Имеется в виду книга А. К. Секацкого «Соблазн и воля» СПб., 1999.

Фрейд З Тотем и табу / / Труды разных лет Т 1 Тбилиси, 1991 С 238-239