

Петер
Слотердаик

Сферы I

пузыри



Петер
Слотердаик

Сферы I
ПУБЛИ

Peter
Sloterdijk

SPHÄREN
MIKROSPHÄROLOGIE

Band I

blasen

Suhrkamp

Петер
Слотердаjk

СФЕРЫ
МИКРОСФЕРОЛОГИЯ

Том I

пузыри



Санкт-Петербург

«Наука»

2005

УДК 1/14

ББК 86.3 + 88.6

С48

*Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln des
Goethe-Instituts gefördert*

*Издание этого сочинения поддержано средствами
Института Гете*

ISBN 5-02-026882-8 (♦Наука♦)
ISBN 5-02-026879-8 (Т. I)
ISBN 351841022-9 (Suhrkamp)

- © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1998
- © Издание на русском языке. Распространение на территории Российской Федерации. Издательство «Наука», 2005
- © К. В. Лощевский, перевод, 2005
- © Б. В. Марков, статья, 2005
- © П. Палей, оформление, 2005

АНТРОПОЛОГИЯ ИНТИМНОГО

Известный российским читателям по книге «Критика цинического разума» Петер Слотердаjk (род. 1947) — автор необычный по образу жизни и по манере письма не только в Германии. Эстетик и философ, профессор, ректор высшей школы в Карлсруэ, он ознаменовал свое пятидесятилетие трилогией «Сферы», к которой вполне применимо определение философского бестселлера. Во всяком случае, первый том «Сфер», вышедший в свет в 1998 г., в 2000 г. был издан в 5 раз. Он называется «Пузыри» и посвящается анализу внутренних телесно-душевных пространств, которые Слотердаjk называет микросферами. Он показывает, что диадическое единство ребенка и матери представляет собой такую наполненную звуками, запахами и образами микросферу, в которой медиумами коммуникации выступают не слова, а пища, теплота, обмен взглядами и улыбками. Особое значение Слотердаjk придает тому установленному психоакустической факту, что шестимесячный эмбрион реагирует на голос матери. Звуки, воспринимаемые им из внешнего мира, формируют, нормализуют его психику, голос матери как бы зовет его наружу. На этом основании Слотердаjk едко критикует лакановскую концепцию стадии зеркала, согласно которой ребенок преодолевает свою монструозность в результате восприятия себя в зеркале, где он видит себя глазами другого. Европейская культура, как известно, не считала преднатальный период важным для развития человека. Кажется, только китай-

цы включали в возраст время, проведенное в лоне матери.

Младенец появляется на свет слишком рано. Он неприспособлен к внешней среде и нуждается в длительной заботе. Но именно этот природный недостаток является условием становления человека как культурного существа. Дополняя (или опровергая) традиционные концепции аккультурации, Слотердаjk акцентирует не столько интеллигибельные, сколько телесные формы коммуникации. Недоношенный, неприспособленный к внешней среде ребенок, окруженный заботой и лаской, выращивается в своеобразном материнском инкубаторе, где пища, тепло и забота играют решающую роль.

По образцу материнского инкубатора наши предки выстраивали и другие сферы своей деятельности. Человек всегда жил в сфере. Он вынашивается в лоне матери, а затем выстраивает для защиты от окружающей среды уютное жилище. И когда культура достигает имперской фазы своего развития, сильные коллективы возникают там и тогда, где и когда государство остается отечеством. Отсюда до сих пор вызывающая ностальгию историков связь гражданина и полиса в эпоху античности. Даже единство трех ипостасей Бога представляет собой образец интимного единства для людей. Именно душевная теплота, а не отсутствие логических противоречий, является главным критерием восприятия религии.

Сегодня наша макросфера становится холодной. Люди не любят себя, они меняют лицо, дом и даже родину, наспех в одиночестве едят всякую дрянь и не приглашают друзей в гости, воспитывают «по доктору Споку», а не балуют своих детей и не заботятся о родителях. Даже тех, кто имеет роскошно обставленные квартиры, можно назвать бездомными, ибо их жилье остается пустым и холодным. Отсюда главное, что следует спасти и культивировать, Слотердаjk назвал сферами. Сфера — это такое место, где значимы не только понятия. Это пространство, наполненное образами, звуками и запахами. Они-то и вы-

ступают важными коммуникативными медиумами. Особенно межличностное общение, общение лицом к лицу представляет собой такое прочное и сильное взаимодействие, которое, собственно, и может называться интимным.

Внутренняя сфера

Спасение от нечеловеческого, монструозного, в избытке являющего себя сегодня, лежит не в технике, а в самом человеке и зависит от того, насколько человеку удастся рекультивировать сферу интимного, которая разрушается особенно стремительно в эпоху глобализации. Что же значит слово «интимное», которое в современном русском языке связывают с реализацией эротических желаний? Можно перечислить несколько значений понятия «интимное общение» у Слотердайка: 1) сердечное; 2) межличностное; 3) магнетически-гипнотическое; 4) материнское (в смысле переноса отношения к матери на весь мир); 5) близнеческое, братское; 6) тональное, напевное, мессиански-пророческое. Формально общее между перечисленными типами интимных отношений состоит в том, что между их участниками отсутствует разделение на субъект и объект, конфронтация с предметами и, наоборот, имеет место включенность Я-полюса в ситуацию, интеграция его с окружением. Для описания подобного резонанса М. Хайдеггер ввел искусственное слово *Inheit*, означающее Я как расположенное, включенное, окруженное «здесь» (*da*). Прежде чем говорить о *Dasien* как об *In-der-Welt-sein*, оно должно быть понято как *In-Sein*. Хайдеггер стремился найти гетерогенные высказывания для интимносферической расположенности и построил теорию экзистенциального опространствования, теорию интеринтеллектуальности. Учение Ж. Делёза о сфере интимного пространства также обнаруживает, что живое существует вместе с живым и посредством него. *In-Sein*

означает совместное бытие нечто с нечто в нечто. В терминах медиатеории это звучит так: как возможна взаимосвязь различных в одном общем эфире?

Что касается сексуальных отношений, то, пожалуй, нигде люди так не далеки друг от друга. Отношения эмоциональной близости складываются прежде всего между ребенком и матерью, между друзьями и близкими людьми и реализуются в месте, именуемом домом и родиной. Ребенок вынашивается матерью, и ее лоно образует ту первосферу, которая является колыбелью человека. Слотердаjk пытается раскрыть экзистенциальное значение плаценты. Он напоминает, что древние представляли эту оболочку как родного брата новорожденного, как духа хранителя или ангела. Сегодня плацента либо выбрасывается на свалку, либо перерабатывается для изготовления косметических омолаживающих веществ. Древние закапывали ее в основание дома и хранили в тайне от дурного воздействия. Плацента фараона или китайского императора почиталась особо. Где же сегодня наш самый интимный друг и брат, в сфере которого мы находились, когда были совершенно беспомощными, изолированными и одинокими?

Человеческий организм — сложный сосуд, точнее система соединенных между собой емкостей, или, как образно выражается Слотердаjk, пузырей. Я есть мой живот. Это утверждение кажется столь же бесспорным, как и убеждение интеллектуала, что я есть мой разум. Можно спорить о том, что первично, но прежде хотелось бы оспорить саму приватизацию, которая случилась, кстати, сравнительно недавно. Наши предки не только сообща добывали и ели пищу, но и формировали свои мысли как коллективные представления. Ни первое, ни второе не было результатом индивидуальной деятельности, а производилось и потреблялось совместно. При всей разнице наших органов мы потребляем примерно одинаковую пищу, подвергаемся воздействию стандартного набора лекарств, мы смотрим одинаковые телепередачи,

читаем одни и те же газеты и книги и тем не менее считаем себя автономными индивидами, добившимися значительной степени эмансипации. И наоборот, наши предки, включенные в сравнительно небольшие объединения, не ощущали себя индивидуалистами. Более того, активно утверждая ценности и обычаи (от пищи и одежды до песен и мыслей) своего сообщества, активно культивируя и демонстрируя свое отличие от жителей соседней деревни, они умудрялись быть активными защитниками государства. Стало быть, дело не в широте охвата социальных и экономических коопераций. Несмотря на их очевидную слабость в ранних государственных образованиях, существовали более сильные и близкие взаимодействия, определявшие единство древних коллективов.

Совместное принятие пищи было основой родственности и дружественности. Дело не в том, что человек ест пищу, в приготовлении которой участвует все большее число людей, а в неких ритуалах, сопровождающих ее принятие. Даже Христос говорит словами псалма: «Тот, с кем я делил свой хлеб, поднял на меня пядь свою», — и это для него, завещавшего возлюбить врагов, является высшим выражением предательства. Итак, дружба и предательство — основные «экзистенциалы» человеческого бытия — выражаются не как намерения, а как телесные практики, которые включают в себя совместную еду и питье. Недаром такие значительные теории любви, как учение об эросе Платона и заповедь Христа о любви к ближнему, были сформулированы не за письменным столом, а во время совместной трапезы. И российские интеллектуалы рожают самые важные свои мысли не в аудиториях и библиотеках, а в прокуренных кухнях и забегаловках.

Кто не потерял себя, кто гордится как своей культурой, так и своей породой, тот не боится чужого. Наши предки культивировали то, чем они отличались от других, но не боялись, а уважали их. В какой-то мере стресс чужого нейтрализовался законами гостеприимства, и это была весьма эффективная стратегия признания другого.

Гостеприимство — форма близкого и сильного взаимодействия людей, включающего в себя бытие лицом к лицу, а также обмен взглядами и прикосновениями.

На заре человеческого общества главное различие проходило по линии «природное — культурное». «Свои» в отличие от чужих, прежде всего от животных, питаются приготовленной пищей. Отсюда в эпоху неолита растущая естественным путем, собранная для пропитания пища уступает место приготовленной: вареное имеет более высокий культурный статус, чем сырое. Точно так же пища дифференцируется не столько в зависимости от вкусов субъекта, сколько социальным статусом едока. На первый взгляд кажется противоречивым подкладывать лучшую пищу гостю, а самому питаться остатками. Но не следует думать, будто это — обусловленная социальным неравенством форма перераспределения. Охотник, добывший престижную пищу, не может съесть ее сам — она предназначена либо для пира с соплеменниками, либо для сакрального потребления. Такая пища является даром, который в принципе не может быть отвергнут гостем, если, конечно, тот не желает нанести оскорбления. Разделить трапезу, принять дар — это весьма близкая форма взаимосвязи, предполагающая высокую ответственность как дающего, так и берущего.

Неприятие пищи в прошлом диктовалось не медицинской, а культурной «вредностью». Не реальный, а символический вред — вот что заставляло наших предков отторгать ту или иную пищу в качестве «нечистой». Скотоводы-кочевники отказывались от свинины потому, что она не является мясом вольнопасущихся животных. Попытка накормить русского человека лягушками, змеями, ежами, хвостами животных и другими деликатесами может удачно осуществиться только в том случае, если ему не сообщать, из чего изготовлено блюдо. Решение вопроса о том, можно или нет, вредно или полезно съесть ту или иную пищу, определялось в древности не соображениями относительно меры голода и калорийно-

сти продукта, а сложной процедурой идентификации: кто ты есть здесь и сейчас, вкушающий эту еду? Таким образом, трапеза выступала в древности в роли особого языка обозначения социальных габитусов и одновременно как дисциплина и самодисциплина, направленная на сохранение статуса и улучшение себя как исполнителя той или иной социальной роли. Это обстоятельство показывает, что так называемый пищевой этикет, как форма сдержанности и самоконтроля, являлся не продуктом придворного общества, от которого Н. Элиас начинает отсчет цивилизации, а гораздо более ранним изобретением людей.

Неудивительно, что и сегодня пища служит важнейшим элементом политики. Но если раньше, помимо физиологической функции, она выполняла важную связующую роль, то теперь превратилась в рычаг развития экономики. Если раньше граница «вкусного» и «невкусного» определялась различием своего и чужого, то теперь — критериями экономической целесообразности. На упаковках обозначены состав и калорийность еды, которая должна потребляться в зависимости от затрат энергии. Вместе с тем экономика развитых стран культивирует потребление, поэтому рекламируются либо не содержащие лишних калорий продукты, либо средства, обеспечивающие их безопасное и быстрое усвоение.

Человек не только ест и пьет. Все должно циркулировать. Поэтому ответ на вопрос о том, «кто я?», определяет история отхожих мест. Как только человек осел на земле, поставил на ней дом, стал жить пашней и, тем более, построил город, окруженный стенами, он столкнулся с проблемой туалетов, а также помоек и свалок. Мы и сегодня, несмотря на великое изобретение ватерклозета, живем в окружении мусора и грязи. Наши воздух и вода, не говоря уже о земле, предельно загрязнены опасными элементами. Те, кто пользуется ванной и туалетом, считаются цивилизованными людьми, но что делается за порогом их квартиры?.. Спрашивается, кто же варвар,

наши непритязательные в отношении туалетов предки или все же мы, загрязняющие окружающую среду ради реализации искусственных и малополезных для сохранения жизни желаний?

У отходов есть еще один немаловажный для развития человека фактор — это вонь. Как мы ориентируемся в запахах? Почему среди них одни нам приятны, а другие — нет. Почему мы не чувствуем своего запаха, зато нервно и даже агрессивно реагируем на запах другого. Вообще говоря, порождением чего является другой и чужой? Очевидно, что его вид и его голос не кажутся нам родными, но, как об этом откровенно писал У. Фолкнер, мы чувствуем его запах — и с этим смириться труднее всего.

Может быть, само слово «дух» приобрело центральное значение именно благодаря феномену запаха? И выражение «дух народа» не означает ли, что каждый народ пахнет по-своему и этим отделяет себя от других? К чему приводит освобождение от запахов, необходимо еще прочесть. Но не следует преувеличивать создание канализации и дезодорантную революцию. Они не решают главную проблему: как быть с отходами. Мы по-прежнему живем в окружении клоак, свалок и кладбищ. После того, как произошла революция в устройстве отхожих мест, а вслед за ней парфюмерная революция, мы стали менее чувствительны к этой проблеме. Между тем исчезновение натуральных запахов и господство искусственных — это явление того же порядка, что переход к общепиту, эстетическая хирургия и сексуальная революция.

Родная речь как символическая защитная оболочка

Хайдеггер писал о языке, который есть дом бытия. Но что такое язык? Является он средством обозначения или неким «каркасом» мира — иммунной системой, защищающей от воздействий окружающей среды? Язык —

это не просто медиум, репрезентирующий успешные действия, он сам есть своего рода ценнейшее достижение. По мере того как действия сопровождаются словами, по мере того как сами они становятся тем, что колет и ранит, огорчает и радует, происходит удаление от окружающей среды, ширится знаковая сфера человеческого существования. Люди стремятся оторваться от природы, представив свои действия в воображении или рассказе, и таким образом переходят к миру знания.

Специалисты по антропогенезу начинают поиски человеческого с первого осмысленного слова, а в магических обрядах видят зачатки познавательного отношения к миру. Между тем ни в самом начале человеческой истории, ни теперь, когда заговорили о ее конце, оно не было определяющим. Еще не родившийся ребенок, разумеется, не понимает смысла произносимых матерью слов, да и не они, а высокие чистые звуки ее голоса заставляют его радостно бить ножками. Тональность голоса матери определит и то, какие звуки он будет выбирать среди уличного шума, какие песни будут «брать его за душу».

В медицине слух дифференцируется по степени чувствительности, в музыкальном искусстве по восприимчивости к тонам и тактам. Однако как наша способность к языку не исчерпывается соблюдением правил логики и грамматики, а предполагает чувствительность к тончайшим оттенкам смысла, так и ориентирование в звуках включает в себя избирательность к песням и музыке. Ведь не всякая мелодия нам нравится, а на те, что «берут за живое», мы реагируем то грустью и даже слезами, то весельем. Одни песни уводят нас внутрь самих себя, а другие рвут душу наружу и зовут к героическому подвигу.

Поэт узнается по голосу, по мелодии, тональности стиха — именно они, а не содержание слов являются главными в поэзии. Голос, «шуму вод подобный», и составляет главный дар поэта. Зовет ли рапсод к подвигу? Или напевность его речи завораживает слушателя, как

завораживали Одиссея голоса сирен? Если бы Одиссей не привязал себя к мачте, его путешествие закончилось бы на дивном острове забвения, расположенном в стране, откуда не возвращаются. Приходится помнить не только о возвышающей, очеловечивающей человека роли голоса, но и об опасности музыки, выражающей глубинные желания индивида. Какая же музыка звучит в наушниках аудиоплейеров сегодняшней молодежи? Зовет она к чему-то высокому и далекому или родному и близкому?

Лицо и межличностное общение

Формирование лица — это настоящее биоэстетическое чудо. Лицо новорожденного сохраняет черты дородового состояния и чем-то напоминает лицо не то спящего, не то покойного (однако уже не животного). Открывая глаза, ребенок начинает видеть мир. Лицо — это, говоря языком Хайдеггера, просвет бытия, выражение экзистентности человека, его открытости миру. Формирование лица и кожи объяснимо только в свете теории неотении как форма ретардации. Однако биология уже не может дать объяснения чисто человеческим феноменам. Как и лицо, кожа и эпидермис — это тоже просвет. Их развитие определяется организацией бытия как дома. Лицо становится отпечатком жизненного опыта, а эволюция оказывается терпимой к этим вариациям. Согласно данным молекулярной биологии, только 16 % вариаций адаптированы по расовым и этническим признакам, остальные вариации определены индивидуальным жизненным опытом.

Что такое лицо: является оно продуктом церебрализации, эстетическим или культурным феноменом? Вплоть до кроманьонцев его эволюция определялась ростом массы мозга и уменьшением челюсти. Вероятно, лицо в какой-то момент человеческой истории становится эстетически значимым феноменом для полового отбора. Однако объяснения биоэстетиков выглядят несколько

странными. Оставаясь верным дарвинизму, трудно допустить, что природа пошла по линии эстетизации лица, в то время как наиболее приспособленными, несомненно, являлись морды хищников. Конечно, природа создает красивые экземпляры вроде бабочек, но тогда и схему эволюции человека нужно строить по-другому. Слабые, изнеженные, красивые животные выживают потому, что не представляют интереса для других видов. Скорее всего, человек — это аномалия или ошибка природы, о чем свидетельствует его недозрелость и чрезмерно затянутый период взросления (неотения). В этой биологической «бесполезности» человека В. С. Соловьев, задолго до М. Шелера, Х. Плеснера и Л. Болька, увидел не только возможность культуры, но и ее объективную необходимость.

Фасциализация является важным моментом человеческой истории. Ж. Делёз и Ф. Гваттари считали, что примитивные люди обладали красивыми или уродливыми фигурами, но не лицом. Они имели голову, а в лице не нуждались. Оно не универсально: лицо Христа — это лицо типичного европейца, а не негра. Но не смешали ли авторы родовое лицо с культурно, физиогномически и семантически оформленным лицом? Родовое лицо человека имеет универсальные характеристики, оно инвариантно. Во всех климатических поясах, во всяком периоде истории, в любой культуре человек имеет лицо. Думается, что его генезис, лучше всего может быть объяснен с учетом потребностей рода и праисторических форм жизни. Теплое межличностное общение играло при этом решающую роль. Между младенцем и матерью устанавливается тесное общение, в котором восхищение лицами друг друга является решающим. То, что мы называем неудачным словом общество, изначально было материнским инкубатором, основанным на теплоте взглядов и соприкосновениях.

Именно с личностного общения и начинается переход от животного к человеку. Этот антропологический

переход есть не что иное, как лицевая операция. Ее продельывают своими улыбками и гримасами родители и взрослые. Эта протракция, буквально — «вытягивание», не имеет ничего общего с протезированием лица в нашем индивидуалистическом обществе. Современная лицевая хирургия превращает лицо обратно в чистую доску и наносит на нее грим красоты и оригинальности. При этом устраняется как отпечаток времени, так и эволюционное наследие дружеского, теплого человеческого лица. Лицо стало знаком различия своего и чужого в эпоху государств. Во взгляде первобытного человека отсутствовал идентификационный интерес, он излучал стремление к единству. Некоторые историки культуры, например А. Леруа-Гуран, считают, что в древности не встречалось изображений человеческих лиц. Это значит, что обмен изображениями лиц не требовался. Раннее межличностное восприятие не интересовалось характерологическими признаками, оно ориентировалось на свет, идущий от лица и призывающий к доверию. Мать и ребенок как бы лучатся взглядами и улыбками. Человеческая эволюция определялась тем, насколько велика степень выражения дружелюбности. Как гениталии были не индивидуальным, а всеобщим выражением принципа наслаждения, так лицо — выражением дружелюбности. Чудо лица имеет простую формулу: оно есть приглашение к дружбе. Таким образом, лицо, являясь защитной оболочкой, оказывается открытым другому.

Лицо сегодня под угрозой — оно стремительно теряется. И древние иногда носили маску, но сегодняшняя хирургия красоты не знает жалости. Славянки исправляют курносые носы, а грузинки осветляют волосы. Критерии красивого и некрасивого, своего и чужого определяют фотомодели. В результате лицо, изборожденное морщинами, кажется молодым людям уродливым. Лица же молодых людей кажутся пожилому человеку чужими.

Э. Левинас описал лицо как самую открытую и беззащитную часть человеческого тела, которая провоциру-

ет желание ударить. Ж. Делёз говорил, что лицо европейца — это лицо Христа. Стало быть, лицо — сравнительно недавнее и новое явление культуры. Что оно не продукт природы, доказывается отсутствием в древности изображений человеческих лиц. Наши предки обращали внимание на голову, а не на лицо. Искусство портрета является не столько формой отражения, сколько способом самовосхваления и самолюбования. Такой нарциссизм не имеет ничего общего с эдиповым комплексом, а является нормальной формой идентификации и самосохранения. Отсюда становится понятной роль искусства в формировании лица. Например, на фреске Джотто «Поцелуй Иуды» Христос изображается как европеец, породистый благородный господин, а Иуда — как дегенерат. Так формируется различие своего и чужого лица. Сегодня оно производится модой и рекламой, которая стирает не только этнические, но и индивидуальные особенности, формируя вместо лица нечто вроде клипа с небольшим разрешением. Мелькая среди других, такое лицо производит приятное впечатление, но если взглядеться в него, то наступает разочарование.

Лицевая операция, проделанная над Майклом Джексоном, раскрывает ту стратегию, которая характерна для современной культуры, беспощадно искореняющей следы жизни и характера с человеческого лица. Эстетическая хирургия — это типичное проявление современного цивилизационного процесса, вовлекающего все народы в борьбу за комфорт. Мы все теряем лицо, сформированное предками в процессе совместной жизни, получая взамен маску, которая привлекает лишь на короткое мгновение, а при ближайшем рассмотрении оказывается неинтересной. Лица фотомоделей — это стереотипы комиксов. Мы соглашаемся на лицевую операцию потому, что больше не любим и не гордимся лицами своих предков, которые кажутся нам грубыми и неотесанными. Эстетическое протезирование лица направлено не против негров или китайцев, а против всего того, что в жизни

пустой и холодной. Но и ответить на это замкнутыми национальными государствами тоже бесперспективно. Ведь только кажется, что национальное государство поддерживает развитие традиционной культуры. Информация, товары, услуги, одежда, мода, продукты питания и кухня — все это незаметно, но настойчиво трансформируется по единому образцу. Поэтому следует различать политическую и культурную автономию; они вовсе не так нерассторжимы, как считают национальные политические лидеры.

Эволюция способов коммуникации

Во втором томе «Сфер» (Globen, 1999) Слотердаjk обращается к макросферам. Он раскрывает этапы глобализации мира. Ее началом Слотердаjk считает метафизические попытки греческих мудрецов утвердить универсальность шара, по образцу которого строились космос философов, мироздание теологов, глобус политиков и универсум ученых. Здесь он также не обошелся без теологических коннотаций. Слотердаjk провоцирует читателей геометрическим сходством сфер ада и рая. Он исследует эволюцию социосферы в аспекте изменения медиумов коммуникации. На наших глазах происходит слом формировавшейся в течение нескольких столетий медиаимперии, основанной на письме и чтении. Взамен искусства влиять понятиями и рациональными аргументами на поведение людей сложилась иная техника, основанная на образах. В современных массмедиа все большее место занимают иллюстрации и картинки, и постепенно главным источником удовлетворения потребности в информации и эстетических ценностях становится голубой экран телевизора. Культура интерпретации и понимания письменных текстов исчезает. Дети уже не так охотно читают книги и гораздо больше времени проводят за телевизором.

выглядит как естественное. Лицо родового человека формировалось как приглашение к дружбе, и именно оно преобладало над этническими чертами и особенностями. И сегодня младенцы всех рас и народов излучают дружелюбие. В этом заложен большой смысл: улыбающееся лицо воспринимается как приглашение к сотрудничеству.

Лицо — это форма идентичности. Эстетическая хирургия способствует росту разукорененности, безродности и бездомности, которые являются опасными последствиями глобализации. Человек без лица, по-особенному опасен и враждебен к чужому. Утрата лица — это утрата идентичности. Изначальный смысл мифа о Нарциссе радикально трансформирован и даже извращен в психоанализе. На самом деле, с точки зрения символической и культурной иммунологии нарциссизм — это форма самозащиты. Каждый человек, каждая группа, народ, чтобы не потерять себя и не раствориться в других, должны любить, восхвалять и гордиться как своим внешним видом, так и культурой, обычаями.

Многим они кажутся устаревшими и ненужными в новых условиях. Зачем цепляться за родной язык, если его не понимают другие, зачем культивировать родовое лицо, сохранять народные песни, традиции питания, образ жизни и т. п.? Кто будет жить в юрте, если есть возможность жить в комфортабельной квартире и не в степи, а в мегаполисе с его разветвленными структурами труда и отдыха? Риторический для молодежи вопрос. Для нее характерен отказ от традиционного образа жизни. Поэтому мы боимся, что наши сыновья перестанут защищать национальные ценности.

Возможен или нет парадоксальный с точки зрения логики выход: совместить глобализацию, открывающую перспективу формирования мирового сообщества с единым рынком, правительством, языком, культурой и образом жизни, с развитием национальной культуры? Уже очевидно, что гомогенное человечество застынет в безжизненной стагнации. Общая социосфера станет совсем

Основа классической медиаимперии закладывалась еще в эпоху античности, когда были введены понятия знака и значения. Однако греческие философы придавали центральное значение не письму, а устной речи, которую они понимали как непосредственное событие смысла. И в политическом отношении диалог и полемика свободных граждан по поводу общественных дел способствовали реализации демократии.

Для уточнения дискуссий о новой медиальной культуре необходимо рассмотреть эволюцию форм коммуникации в более широком горизонте, не ограниченном только письменностью. Главным при этом оказывается вопрос не об истине, а о медиумах. Удивительно при этом, что требования к ним были более или менее одинаковыми. Будь то авторы-гуманисты, священники и миссионеры, слуги короля, почтовые работники, государственные служащие, современные информационные службы — все они соблюдают особый этос служения, согласно которому медиум служит не себе, а чему-то высшему. Поэтому проблема борьбы с неисполнительностью, коррумпированностью служащих медиасистемы является вечной: медиумы имеют особые привилегии и ведут аскетический образ жизни. Знаки, которые они производят и распространяют, имеют специальную форму. Так, еще во времена фараонов были выработаны жесткие требования к качеству и формату папируса, на котором записывались государственные постановления. И сегодня государственный документ готовится в канцелярии, подписывается официальным лицом и подтверждается гербовой печатью. Все это говорит о том, что даже письменные документы черпают силу авторитета не от истины, а от иных свидетельств.

Римская империя вынуждена была менять технологию власти. Огромная территория, населенная разными народами, верующими в разных богов, говорящими на разных языках уже не переживалась как «отечество». Рим стал политической фикцией и должен был придумать новую технику сборки коллективного тела импе-

рии. Техники идентичности (самопознания) и солидарности (воспитание государственных добродетелей граждан) оказалась нереализуемой в условиях огромного государства. Взамен демократически избранной власти Рим опирался на бюрократию и управлял массами при помощи зрелищ. Казалось, именно эти зрелища ведут к одичанию и обезчеловечиванию людей. Однако вопрос о власти — это, конечно, вопрос о медиумах.

Если демократические Афины опирались на устную речь, то имперская техника власти опирается не столько на устно-вербальные, сколько на письменно-визуальные знаки. Самые ранние изображения царя отождествляют его с солнцем, которое, возвышаясь над землей, освещает ее ярким светом. Что означает устойчивость этой метафоры, почему «король-солнце» остается неизменным символом власти? Что символизируют лучи света? Несомненно, они — главные орудия силы-власти, делающие тайное явным, испепеляющие, карающие огнем непослушных. Но не только. Солнце-власть являет себя посредством света, право распоряжаться которым предоставляется королю. Передавая субстанцию власти своим слугам, король остается невидимым для остальных.

Эффективно и успешно правит тот, кто понимает не субстанциальную, а медиальную природу власти. Поэтому не следует считать, например, римского императора Нерона безумцем из-за того, что он водрузил на голову золотую корону, построил золотой дворец, воздвиг гигантскую статую, изображавшую его в виде бога-солнца, а также возомнил себя первым актером в театре мира. Если Нерон и был безумцем, то таким, к которому поистине применимо прилагательное «гениальный», несмотря на то, что, будучи загнанным толпой в угол, он покончил с собой. Возможно, ошибка Нерона состояла в нарушении равновесия вербальной и невербальной коммуникации. Возможно, он переоценил себя как избранника Бога и поэтому не слушал голоса народа. Но и в

этом Нерон был последователен: если коммуникация идет от центра к краям, то он должен слушать повеления богов, а не людей. Если Рим — это политическая фикция, то задача императора состоит в том, чтобы хорошо играть свою роль. Нерон, которого считали неудачным актером, растрачивал себя на пустяки и плохо играл свою главную роль императора. Но метафоры короля-солнца и короля-актера в театре жизни остались в истории.

В вопросе о том, как мы ориентируемся в образах, немало предрассудков, вызванных верой в господство вербального. Мы воспринимаем образы под давлением слов, выражающих смысл видимого. Но семиотическая интерпретация — сравнительно поздний продукт культуры. Она является формой цензуры, которая используется современной письменной цивилизацией для нейтрализации визуального. Защита образов от слов произошла недавно благодаря акциям постмодернистских художников, восставших против засилья смыслового фермента искусства. Но, конечно, не их слабые во всемирном масштабе усилия определили судьбу образов. Коммуникативная революция, свидетелями которой мы оказались сегодня, сопровождалась сменой носителей сообщений. Медиумами стали не слова и понятия, а звуки и образы.

Высокие чистые звуки гонга действуют на нас магнетопатически. Некоторые визуальные символы также не осмысляются семиотически, а определяют наши реакции непосредственно. Так воздействуют на нас дорожные знаки. Хотя мы знаем их значение, однако действуем на их основе рефлекторно. Собственно, эффект «зомбирования» и состоит в том, чтобы затормозить рефлексию, различающую реальность и иллюзию, и разбудить палеосимволическую экскоммуникативную систему знаков-стимулов. Например, невротик реагирует на слова «красная шапочка» или «белая лошадь» неадекватными действиями, и это свидетельствует о субъективном значении этих

знаков. При этом попытки просветить невротика, т. е. определить интерсубъективное значение и таким образом вернуть в русло нормальной коммуникации, оказываются безуспешными. Для этого требуется сложная психотерапия, вскрывающая первичную психическую травму, которая привела к сбою значения. Если поведение невротика и шизофреника чаще всего объясняется как следствие травматических сексуальных сцен, то в мечтах маньяков, мнящих себя наполеонами и сталиными, маячат профили кровавых диктаторов. Они, таким образом, отпечатываются не только в металле, но также в сердцах и душах людей.

В современных политехнологиях также наблюдается переход от вербально-апостольской коммуникации к имперской, радиально-лучевой эманации. Если обратиться к церемонии выхода короля, то можно указать на особую природу знаков его власти. Эти знаки являются, так сказать, «лучистыми», распространяющими некую радиально-световую энергию, действующими именно магически, а не вербально. Никто не читает лекций о превосходстве господина и о природе его авторитета. Просто у него такое лицо и такой вид, что поневоле хочется поклониться. В повседневном смысле «ритуальными», или «обрядовыми», можно назвать все те слова и действия, которые нельзя доказать, но и нельзя опровергнуть, так как они составляют основу всего остального, в том числе самих сомнений и вопросов. Неудивительно, что наше присутствие в мире, относительно которого возможны философские сомнения, обеспечивается теми же способами, что и присутствие невидимого Бога. Наше поведение, жесты, обращения, приветствия, разнообразные знаки легитимности от фамилии до учебных званий — все это, конечно, не столь пышные знаки бытия, какие приняты относительно императора или богов, однако и они отсылают к каким-то внешним силам, дополнительно гарантирующим наше существование.

В третьем томе «Сфер» (Пена, 2004) Слотердайт предлагает проект «плюралистической сферологии». Пена, накипь — это побочный продукт процесса цивилизации. Техническое освоение природы ведет к увеличению отходов, загрязнению воздуха и воды. Революции также порождают свою пену — индивидуализм и разобщенность людей. Забота о себе и борьба за комфорт обочиваются отвратительным одиночеством. Люди рождены жить вместе, но уже не могут этого.

«Пену» можно рассматривать как развертывание тезиса Хайдеггера о том, что бездомность становится судьбой мира. Человек, как слабое и неприспособленное к естественной окружающей среде животное, созревает в искусственной среде обитания. Это место издавна зовется домом, и его границы постоянно расширяются по мере увеличения семьи, племени, этноса, народа. Так называемые имперские нации считали домом весь мир. Древние люди воспринимали Вселенную (и об этом свидетельствуют их географические и звездные карты, на которых изображались не только объекты, но и волшебные существа) как место обитания людей и считали, например, океан или небо оболочкой, границей, панцирем, покрывающим Ойкумену. Родина и отечество — это два разных измерения окультуренного места обитания человека. Его можно охарактеризовать как особую теплицу, где в искусственных климатических условиях выращиваются, как цветы в парнике, наши дети. Чем больше заботы и ласки они получают, тем сильнее, умнее и красивее они вырастают. Материнское тепло и дым очага свидетельствуют о наличии теплового центра места обитания. И в имперские фазы развития человечества на улицах городов горел священный огонь как символическое выражение отечества. Для существования и процветания людей необходима не только физическая (стены), физиологическая (тепло и пища), психологическая (симпатия), но

и символическая иммунная система, ограждающая вскормленных в искусственных условиях индивидов от опасных воздействий чужого. Конечно, человек должен чувствовать себя представителем человечества, общим домом которого является Земля, но при этом она действительно должна стать домом, а не бездушным «экономическим пространством», в котором орудуют беззастенчивые дельцы, превращающие мир в сырье.

Если тело — это не только биологическая, но и символическая оболочка человека, то и дом — это не просто стены, укрывающие от непогоды или защищающие от чужих, но особая сфера, в которой, как огурец в теплице, человек чувствует себя комфортно. И чем уютнее жилье, тем увереннее в себе человек, тем меньше он боится чужого и завидует другому. Если бы каждый человек обладал домом, которым он дорожит, и если бы таким домом стали, как когда-то, не только квартира, но и город, государство, вся Земля и даже Вселенная, то его существование стало бы принципиально иным. Отсюда бездомность не столько количественное, сколько качественное понятие: оно характеризует пустоту и холод пространства, в котором мы живем.

Если попытаться кратко описать суть того, что в XX в. понимали под бытием в мире, то можно сказать, что человеческая экзистенция — это расположение, пребывание в доме, точнее, в жилище. Дом и город являются дополнением природы, которую разделяют на элементы и заново komponуют. Аналитическая революция затронула и архитектуру, которая выступает как грамматика производства искусственного пространства. К. Шмитт писал о покорении воздуха посредством газовых атак, кондиционеров, фотосъемки с воздуха и авиации. Продолжая эту метафору, можно говорить о покорении эфира электронными медиумами. Парадоксальным образом средства передвижения людей и информационные медиумы приводят к утрате чувства пространства. Оно перестает восприниматься как простор, сокращается и как бы

сплющивается. Модерн выдвинул вперед ощущение времени. Сегодня, мы заговорили о возвращении пространства. В связи с этим Хайдеггер писал о необходимости обретения человеческой основы бытия в мире. Дом должен располагаться не в вакууме, а в окружающей среде. Архитектура модерна — это медиум, посредством которого артикулируется экспликация человеческого расположения в очеловеченном интерьере. Строительное искусство XX в. становится тем, что можно назвать «осуществлением философии», которая стремится к территориализации *Dasein*.

Пространственная революция произошла в результате поселения человека между двумя нечеловеческими мирами — космическим и виртуальным. Жилище превратилось в машину жилья. Техника не ограничивается удовлетворением потребности человека в создании искусственной среды, которая эволюционировала от пещеры и хижины до дома. Она переформулировала само представление о «месте» как поселении, в котором прививались солидарность и прочие моральные и социальные добродетели людей. Старое место понималось как «ойкумена», имевшая четкий вид и границы. Сегодня наши дома расположены не на склоне горы и не на берегу реки. На зачумленный воздух мегаполисов, отравленную химикатами воду, чудовищный шум инженеры отвечают изобретением изоляционных и реагентных материалов для фильтров и кондиционеров. Жилище превращается в антропогенный остров, апартамент изолированного индивида.

Прежде человек, подобно растению, укоренялся в доме и городе, которые и были его родиной. Дом был местом, где человек отдыхал от поля или леса, согревался от холода, а также ждал сообщений извне. С онтологической точки зрения оседлость есть не что иное, как вторжение времени в пространство. Строительство дома как приюта для странствующего человека основывается на том, что в антропологии оседлость — это главный экзи-

стенциал, порожденный аграрной культурой. Экономически детерминированная мобильность современного индивида потребовала постоянной смены жилья, и это привело к его стандартизации. Ранее жилище привязывало человека к месту, облагораживанием которого становились дом, деревня и город. Люди жили ритмом, задаваемым устройством коллективной среды обитания. Их габитус определялся искусственно созданным ландшафтом и хозяйственными сооружениями, полями, дорогами, каналами и средствами передвижения. Сегодня происходит детерриториализация человека, он превращается в кочевника. В условиях телемобильности нарастает скепсис относительно «почвы». Жилище превращается в своеобразный «зал ожидания», обеспечивающий минимальный комфорт для туриста.

Жилье с его внутренним климатом, привычным запахом, спокойствием и тишиной, хотя и ввергает человека в род скуки, но такой, от которой он вряд ли захочет отказаться. Вещи окружающей обстановки являются источником представления об объектах, которые отличаются от фантазий. Первичным является различие габитусального и эксцептуального, т. е. обычного и необычного. И сегодня дом там, где чувствуешь себя как дома, т. е. среди привычных вещей. Именно на это обычное и наступает современная домашняя техника. Жилье, в котором живет современный человек, всего лишь одно из многих. Если раньше дом формировал человека, то современное жилье является выражением самого себя. Гоголь описал обстановку комнаты помещицы Коробочки по аналогии с незатейливым строением ее души. Философское удивление тем, что есть нечто, и вопрос, почему оно есть, отражает отрыв от привычного порядка повседневности. Когда проблематизируется повторение, приходит мудрость. Но нельзя забывать, что образ мира как дома опирается на доинтеллектуальные резервы.

Год крестьянина психологически переживается в религии. Тема созревания — главная для аграрных об-

ществ. Центральные понятия «семена» и «урожай» становятся основанием типологизации. Из каких семян вырастет хороший урожай, какие плоды съедобны, а какие нет — вот главные вопросы. Дом — не просто изба, он спроектирован в плане взаимосвязи семян и урожая. Хижина дает кров и поддерживает тепличный климат, она является местом сна, отдыха, сексуального акта. Это машина рождения, место, где рождаются и вырастают дети, где воспроизводятся домашние животные. В доме также есть подвал и клеть, где хранятся припасы как условие выживания. Поэтому привязанный к земле крестьянский дом является машиной хранения. С одной стороны, он является частью ландшафта, а с другой стороны, поле оказывается продолжением дома и других строений — амбаров, овинов, сараев, дворов, сеновалов, хлевов, конюшен и клеток. Жить — это значит сеять, убирать и хранить. И так за годом год. Крестьянский дом, по сути, был первой часовой машиной. Он задавал не столько время события, сколько время повторения и вечного возвращения. Условие сохранения жизни — умение делать припас, позволяющий дожить от одного урожая до другого. Поскольку неурожай и войны обрекают на голод, постольку «категорический императив» традиционного общества обусловлен аграрной онтологией.

Золотое время дома, когда люди жили от урожая до урожая. Время «хроноса» и «кайроса» определяли его модальности: кладовая для семян и продуктов на случай нужды; кухня-столовая, символизирующая коллективную свободу от голода. Оба строения соответствовали темпоральной структуре доместицированного бытия. В клетке хранились припасы, год за годом обновляемые после уборки урожая. Здесь время предстает как длительность. Двухкамерный в темпоральном отношении дом соответствовал двум путям: от поля до амбара и от хранилища до дома. Первый путь — открытый и коллективный, ибо вел к общественному припасу. Второй

путь — приватный, поскольку по нему идут индивидуально потребляемые продукты.

Понимание преимущественного значения запаса позволяет определить дом как машину ожидания следующего урожая. Символом оседлости является не изба, а хранилище. Полный амбар — свидетельство достатка. Сараи и овины указывают радиус освоенной территории. Аграрное общество расслаивает людей на терпеливых, способных создавать и хранить запас, и на нетерпеливых, которые вынуждены непрерывно искать хлеб насущный. Терпение в труде, сдержанность в потреблении продуктов и умение сохранить запас переходят в другие способности, связанные не только с трудом, но и с управлением, а также с умением создавать, подсчитывать и приумножать капитал.

Крестьянский мир не признает проектов. Медитации его обитателей направлены на произрастание и его космические аналогии. Вместе с тем тот факт, что крестьянин должен посеять, чтобы получить урожай, означает, что он должен инвестировать. Так формируется понятие прибыли, которая еще, конечно, не является главным мериллом оценки. Крестьянский быт формирует терпение, присущее не только индивидам, но и народам. Терпение — этос и метафизика народа: тот, кто способен ждать, пока плод созреет, предполагает неизбежность нового высокого урожая, дающего спелое зерно. Мудрость этого мира звучит так: расти и вырастешь сам. Последним пророком этого бытия-при-растениях является Хайдеггер, который указал на противоречие мышления старой Европы и нового мышления, в основе которого лежит проектирование. В результате потрясений, а также в ходе индустриальной революции связь между «жить» и «хранить» нарушается, исчезает ориентирование на урожай. Квартира снабжена дверями, запорами, окнами, отопительными и осветительными приборами. Это уже не хранилище, а капсула, где отдыхают после отупляющего рабочего дня.

Вместе с тем способность терпеливо ожидать созревания урожая оказывается воспринятой в ходе технической революции и трансформируется в способность ожидания знаков. Эта тема была поднята в поэтической теологии И. Х. В. Гёльдерлина. Она понятна и сегодня, ибо, проживая в отдельных апартаментах, мы все время ждем звонка от кого-либо. Современность проецирует ожидание на письма, телеграммы, газеты, радио и телепередачи. Дом превращается в станцию для принятия посланий из внешнего мира. На это обратили внимание Хайдеггер и его последователи Больнов и Шмитц, которые в своей феноменологии жительствоваания определили экзистенцию как постоянное ожидание послания: «смертные живут, поскольку ожидают послание от божеств».

Люди, содержащие дома, часто излишествуют. Их стены снаружи украшены резьбой и скульптурой, окружены анфиладами и памятниками, а внутри увешаны картинами и уставлены скульптурами. Особенно дома Бога — храмы — украшены разного рода монструозными изображениями, что намекает на ожидание сообщений из нечеловеческого мира. В культурах, где почитаемо гостеприимство, судя по почестям, оказываемым гостю, именно он воспринимается как посланник, или знак божества. По-видимому, это не приносило удовлетворения, ибо в древности было необычайно сильно развито искусство мантики, посвященные в которое брались читать любые необычные и даже обычные явления как знамения. Поскольку оседлость не дает множества новых впечатлений, то это обостряет потребность в общении с необычным чудесным миром и даже заставляет придумать трансцендентного бога.

Жилище — это приемник сообщений, который к тому же их тщательно фильтрует и сортирует, во избежание душевной имплозии. Жилище выполняет иммунную и терапевтическую функции. Тот, кто находится в доме, чувствует себя уверенно и не боится чужого. Хайдеггер назвал главным признаком эпохи нигилизма «бездом-

ность» современного человека. Ее корни он видел в безродности, в увеличении числа мигрантов. Однако после войны бойкотируемый в Германии, зато тепло принятый французскими друзьями он полагал, что отсутствие родины компенсируется домом. Не родина, а дом как место, куда приходят знаки и сигналы, сообщения и письма, посетители и ученики, становится главным. Топологическая рефлексивность сменяется информационной. Бытие-на-родине становится функцией жилища. В свете семио-онтологического анализа жилье выглядит как машина габитуса, функция которой состоит в выделении из множества поступающих из мира сигналов наиболее достоверных.

В 20-е годы П. Валери писал о синтезе архитектуры и музыки, который он назвал включенностью в произведение. В противоположность кантовской эстетике возвышенного, охватывающего природу, Валери писал о мире произведений искусства, образующего окружающую среду человека, которая одновременно поработает его. Вопрос о тотальном искусстве был поставлен в эпоху кино, которое деформировало глаз, превратив его из органа дистантного восприятия в квазитактильный орган. Одновременно баухауз оперировал понятием гештальта, которое обозначало домашние вещи. Не только демоническая музыка, но также архитектура и дизайн привязывают к себе и поработают человека. Так стало возможно говорить о квартире как инсталляции, которая является эстетической экспликацией дома как древнейшей антропотехники. Такая экспликация оказалась продуктивной, поскольку в XX в. внутренняя архитектура ограничивала жизненное пространство индивида и коллектива. Дизайн и бытовая техника открыли широкий фронт наступления на микромир человека. Сегодня процветает индустрия интерьера. Направленная на удовлетворение индивидуализма, она тем не менее возрождает ужасающий коллективизм, ибо предлагает серийный комфорт. Если раньше жилье опреде-

ляло индивидуальность человека, то современный дизайн стирает ее.

И. Кабаков произвел большой фурор своей инсталляцией «Туалет». Это сооружение снаружи имеет форму туалета, а изнутри обставлено как квартира. Что же хотел сказать художник? Вряд ли это намек на какие-то тайные анальные стороны жизни или иные секреты буржуазного мира. Кабаков вспоминал, что мать работала в интернате, специализированном на художественном образовании, чтобы обучать там сына. Но вместо квартиры им предложили нефункционирующий детский туалет, где и прошло детство художника. Б. Гройс интерпретировал инсталляцию Кабакова как протест против коммуналок и заодно против русской общинной традиции: туалет, превращенный в квартиру, это общественное стойло, хлев, где люди живут как животные. Классический тоталитаризм, по Гройсу, реализовался в синтезе жилища и общественного искусства. Политическая клика осуществляет тотальную инсталляцию. Она создает коллективное жилье. На самом деле жилищный тоталитаризм реализуется в форме массовой культуры. Вся обстановка собирается из серийных элементов. Рынок говорит одно: я дам тебе то, что ты хочешь, а делает другое — серийную мебель.

Сам Кабаков комментировал свою инсталляцию как метафору искусства. Его «Туалет» намекает на то, что произведение искусства хранится в музее или в частном собрании, открытым для посетителей. Точно так же выставленные в частном доме объекты могут стать предметом обозрения, если посетитель знаком хозяину и получил от него личное приглашение. Отчуждение повседневного жилища, раскрытое в инсталляции Кабакова, состоит в том, что оно в своей нормальной форме есть антивыставка, которая функционирует как приватное собрание. Благодаря инсталляции фильтрующая привычное от непривычного машина жилья оказалась на сцене. Важно, что посетитель, уютно чувствующий себя в музее,

здесь испытывает стресс, так как видит то, что должно остаться невидимым. Когда человек входит в собственное жилище, он не испытывает беспокойства, если все стоит на своих местах. Другое дело входить в чужое жилище. Деревенский человек не стесняясь заходит в дом соседа, но и в деревне не принято садиться за стол, если застаешь хозяев за едой. Для современного горожанина есть что-то тяжелое в посещении чужого жилья. Особенно неловко и стыдно чувствуешь себя в гостях у малознакомых людей, квартира которых воспринимается как объект, сравниваемый со своей квартирой. Между тем это смешение жилья и музея происходит уже давно, с тех пор как жилье представляет статус владельца, который демонстрирует свое величие тем, что строит великолепный дворец и открывает его для всех. Тот, кому не посчастливилось и приходится жить в туалете, довольствуется als ob жилищем. Вход посетителя в «туалет» обернулся онтологическим выпадением. Превращение искусства в не искусство само стало искусством. Но все-таки инсталляция — нечто большее. Она раскрывает нашу принадлежность жилищу и чем-то похожа на посещение зоопарка. Смешение жилища с музеем поднимает проблему посещения: не становится ли и жилец предметом созерцания? Во всяком случае, известные телепрограммы «За стеклом» и «Окна» наводят на эту мысль. Итак, отличие музея от квартиры состоит в том, что в музее выставляются неординарные, возвышенные объекты, а жилище, наоборот, — банк обыденного, банального, привычного и повседневного. Инсталляция Кабакова, который как феноменологически образованный художник ориентировался на «искусство банального», собственно, и показывает различие посетителя и жильца. Столкновение же с банальным всегда не только тяжело, но и двойственно.

Превращение жилья в коллективную и индивидуальную иммунную систему впервые четко было зафиксировано Г. Башляром в его топологической онтологии. Жилище — это прежде всего пространственная иммун-

ная система. Четыре стены образуют пространство ожидания, место формирования габитуса. Это сфера благополучия, оберегающая от воздействия всего опасного и чужеродного. Такие охранительные функции, собственно говоря, не требуют обоснования. Они оспариваются лишь в том случае, если иммунные зоны не априорны.

Иммунитет следует понимать как социальный факт, как критерий социальной когерентности в процессе взаимодействия между членами коммуны. Семья, родовая община, народ, позже город, церковь, партия являются системами, наделенными высокими требованиями солидарности, оперативным иммунитетом, заставляющим соблюдать определенные меры безопасности. Тот, кто уходит из такой иммунной системы, расценивается как предатель. Скандал, вызванный современной моделью жилья, в том, что она прививает изоляционизм и индивидуализм, удовлетворяет потребности общения флексибельного индивида и его партнера. Они не ищут иммунного единства ни с космосом, ни с обществом, не ориентируются на идею народа, государства или класса. Отсюда вытекают неудачи современных политиков, которые пытаются создать коллективы из предателей коллектива.

Каковы же сегодня требования к иммунным качествам жилья, что думают об этом архитекторы? Не являются ли наши дома материальными символами борьбы между интересами изоляционизма и требованием интеграции? Цивилизационный проект, ориентированный на свободу индивида, манифестировал новый тип взаимодействия иммунитета и коммунитета. Европейская культура характеризуется диалектикой права и силы. Дом и двор и соединяют иммунитет и коммунитет. Целостность общества обеспечивалась и гарантировалась властью. Можно сказать, что сфера дома и была основой представлений о праве. Недаром неприкосновенность жилища считается одним из главных прав человека. Институт главы дома всегда был опорой всех прочих иммунитетов, регулирующих меру вторжения чужого в границы сво-

его. Иммуни́тет — это защитная власть в отличие от принудительной. Сердце приватного права составляет пространственное право. Яхве, Христос, Аллах — это трансцендентные боги, имеющие в распоряжении собственное пространство. Как в доме отца, в их жилище имеется много комнат, но они стоят пустыми, так как за них требуется заплатить слишком высокую цену. Современный человек хочет, но не может жить в коммуне, даже в райской. Иммуни́тет — это инклюзивность, и никакая универсалистская пропаганда не может ее отменить. Это интуитивно понимал Ф. Ницше, предпринявший восстание против религии. Он сформулировал императив, которому приходится следовать после «смерти Бога»: полагайся на свои собственные силы! Теологию Ницше развернул как иммунологию, в плане окончательного эгоизма. Сказать «да» жизни означает судить обо всем исключительно с собственной точки зрения, признавая ее не универсальной. Мое «да» лишь частица в пене всеобщей самоаффирмации.

Тайну современного жилища с информационной точки зрения раскрыл М. Макклюзн, обнаруживший радикальное изменение его иммунной функции. Современный человек не расценивает больше свой дом как расширение своего тела. Для него и универсум уже не является творением Бога. Тем более, он не отождествляет свой дом с космосом. Мировой порядок и стиль жизни распались. Дом стал местом сна и средством удовлетворения акосмических потребностей своих жильцов. Он стал анклавом безмирности в мире. Совершенствуются стены, двери, запоры как средство интеграции и защиты покоя. Дом перестает быть машиной ожидания и приема гостей, он уже не опосредует желание внутренней защищенности и стремление к покорению внешнего пространства. Квартира воплощает единство геометрии и жизни, становится топически осуществленной утопией — вневременной проекцией интерьера как бытия-внутри. Жилище проектируется для обеспечения ночного покоя, а не для реали-

зации дневных планов. Недаром наши квартиры располагаются в «спальных районах».

Архитекторы проектируют и строят жилище как место отдыха, покоя и сна. Главным помещением в современном жилище становится спальня. Когда дом превращается в ширму для моего тела, шлем для моей головы и затычку для моих ушей, он перестает быть медиумом внешнего. Именно так, обретая изолированное жилье, человек становится бездомным. Пребывание в четырех стенах — это почти смертный сон, или состояние анабиоза в ходе путешествия в иной мир. Пространство, ограниченное стенами, становится маленьким. Оно не углублено в землю, как пирамиды фараонов, не стремятся к небу, как кафедральные соборы. Многочисленные маленькие домики, спроектированные безымянными архитекторами, обеспечивающие ночной сон, — это ответ архитектуры историческому человеку аисторической хижиной. В центре маленького акосмического домика расположена кровать — техническое средство, гуманизирующее ночные часы. Жилье «в последней инстанции» определяется как место сна. Если пирамида — это «кристалл смерти», кафедральный собор — дерево жизни, то квартира акосмична. У некоторых место сна может минимизироваться до картонной коробки. Где же может преклонить голову сын человеческий? Речь идет не о том, где переночевать, ибо человек желает рая, а не спальни. Задним планом уединения и покоя является интеграция. Человек спит с кем-то, ищет уединения от кого-то, или покоя от чего-то. А мир не спит, ибо он не имеет глаз, которые можно сомкнуть. Что означает тогда основная гипербола классической метафизики о космосе как доме? Не означает ли она господство над территорией и защиту своего места?

Трилогия Слотердайка вызвала широкие и неоднозначные дискуссии, чем-то похожие на те, что сопровождали исторические романы В. Пикуля. В то время как профессиональные историки критиковали автора за не-

точности, публика зачитывалась и восторженно отзывалась о его произведениях. В философском романе, так можно охарактеризовать «Сферы» Слотердайка, умело комбинируются философия, теология, искусствоведение, теория коммуникации, психология, философская и историческая антропология. Особенно острую критику вызвали экскурсии Слотердайка в теологию, куда обычно не вмешиваются представители других дисциплин, и не только из-за каких-либо идеологических запретов, а по причине сложности, ни в чем не уступающей трудностям изучения современных научных теорий. Упрек Слотердайка — в «смерти Бога» во многом виноваты сами теологи, превратившие Бога в какого-то теоретического монстра, — вполне применим и к философии, которая давно уже отказалась отвечать на вопросы жизни и занялась решением собственных «трансцендентальных» проблем.

«Сферы» — это реализация давнишнего проекта Ницше написать такую философскую книгу, воздействие которой было бы сопоставимо с силой художественного произведения. Эта книга необычна тем, что написана в утвердительной тональности. Как эпическое сочинение, точнее, песнопение, она славит род человеческий и, несмотря на его трагическую историю, внушает надежду на лучшее будущее. Критикам идеологии и журналистам, всем, кто культивирует мизологию и пугает людей угрозами, идущими от человеческой природы или техники, Слотердаjk противопоставляет веру в то, что современная техника и современный человек в целом лучше и гуманнее, чем прежде. Конечно, хвалебную оду человечеству, и это мы знаем на примере Гоголя, написать необычайно трудно. Неудивительно, что и у Слотердайка получилась трагедия. Но, как говорил Ницше, песни героев печальны. Двигаясь дальше по своему нелегкому пути, они помнят об утратах. Так и мы не должны забывать о своей «исторической родине» — традиционной культуре, утрата которой грозит нам потерей себя. Всякий народ воспроизводит себя на уровне языка и культу-

ры и формирует у каждого нового поколения своеобразные предпочтения и желания, включая эстетические, кулинарные, эротические и прочие вкусы. Проблема утраты и сохранения идентичности по-настоящему может быть осмыслена на уровне не столько идеологии, сколько психологии и даже физиологии людей. Идентичность — это психосоматическое состояние и включает в себя не только знание о том, кто я, но и чувства уверенности, гордости и уважения к себе. Кто не любит или потерял себя, тот равнодушен и даже агрессивен к другим. Люди, не имеющие дома, забывшие свой род, его песни и язык, интенсивно дегенерируют в процессе глобализации: их квартиры комфортабельны, но в них нет человеческого тепла, их музыка и визуальное искусство сладострастны, но не служат высокому и не призывают к героическому подвигу. Напротив, они уводят в глубины собственной души, откуда уже не возвращаются. И интеллектуалам, вместо того чтобы замыкаться в себе и предаваться разрушительной саморефлексии на тему о своей сущности, следует изменить тональность философии — она должна внушать не страх, а уверенность.

Б. В. Марков

Трудность, которую мы должны были преодолеть... состояла в том, что нам следовало воздерживаться от какой бы то ни было геометрической очевидности. Иначе говоря, мы должны были исходить из своего рода интимности, присущей круглому.

Гастон Башляр. Поэтика пространства

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Согласно традиции, при входе в свою Академию Платон вывесил надпись, гласящую, что тому, кто не является геометром, следует подальше держаться от этого места. Высокомерные слова? Объявление войны вульгарному разуму? Вне всякого сомнения, ведь не случайно в Академии создавалась некая новая форма элитарности. Поразительно, но в то время школа и авангард были тождественны друг другу. Авангардизм есть полномочие принуждать всех членов какого-либо общества к принятию решения по поводу предложения, не исходящего из самого этого общества. Сократ первым всерьез занялся этой игрой, а Платон осуществил дальнейшее усиление философской провокации, ибо, основав свою школу, он тем самым придал выбору между знанием и незнанием силу высшей необходимости. Оставляя за дверью своей школы не знающий геометрии плебс и допуская в нее лишь кандидатов, обладающих достаточными начальными знаниями, Платон требовал от всех смертных доказательств того, что им присущи качества, делающие их способными вступить в его сообщество исследователей. Здесь необходимо подумать над следующим вопросом: что такое человек, как не забывчивое млекопитающее, которое, как правило, уже и не помнит, что по складу своей души оно есть геометр? Ведь что такое геометр? Это интеллект, приходящий из мира мертвых и приносящий в мир живых смутные воспоминания о пребывании в некоей совершенной сфере. Экзотерически действенная философия начинается с того, что она разделяет общество

на тех, кто помнит, и тех, кто не помнит, и, сверх того, на тех, кто помнит о чем-то определенном, и тех, кто помнит о чем-то ином. Это и сегодня является ее делом, разве что критерии разделения стали более сложными.

Как и всякий автор, хотя бы немного поднявшийся над своими магическими истоками, я сознаю, что невозможно знать заранее, какое применение опубликованные сочинения найдут в читающем сообществе. Тем не менее, как мне кажется, будет весьма полезным отметить, что следующие рассуждения можно рассматривать прежде всего как радикализацию платоновского девиза. Я бы поместил тезис Платона не только на воротах Академии, но и на вратах жизни вообще, если только уместно желание украсить предупредительной надписью и без того узкий проход к свету жизни... Мы приходим в этот мир без какой бы то ни было геометрической подготовки, и никакая философия не может задним числом подвергнуть нас приемному экзамену. Однако это обстоятельство ни в коей степени не отменяет эксклюзивного мандата философии, ибо предположение, что мир дан нам лишь благодаря врожденным геометрическим предубеждениям, невозможно так просто отбросить. Разве нельзя придерживаться того мнения, что жизнь есть постоянный, проводящийся постфактум экзамен для проверки знаний о пространстве, из которого все исходит? А разделение на тех, кто о нем нечто знает, и тех, кто не знает о нем ничего, — не является ли оно ныне еще более глубоким, чем когда бы то ни было?

«Жизнь есть нечто, чему присуща форма» — это тезис, который мы связываем с издревле почитаемым философами и геометрами понятием *сфера*. Он внушает нам, что жизнь, формирование сфер и мышление суть различные определения для одного и того же. Между тем указание на витальную сферическую геометрию имеет смысл лишь тогда, когда признается, что существует некая теория, которая знает о жизни больше, чем знает о себе сама жизнь, — и что всюду, где протекает челове-

ская жизнь, все равно какая, кочевая или оседлая, возникают населенные шары, мигрирующие или привязанные к какой-либо местности, которые в определенном отношении являются более круглыми, чем всё, что можно начертить с помощью циркуля. Предлагаемый труд представляет собой попытку тщательного изучения возможностей и границ геометрического витализма.

Стоит признать, что это достаточно экстравагантная конфигурация теории и жизни. *Hybris** этой попытки станет, быть может, более терпимой или по крайней мере более понятной, если мы вспомним, что Академия была украшена еще одной надписью, оккультной и юмористической, гласившей, что в ней нет места тем, кто не готов быть вовлеченным в любовные приключения с другими посетителями сада теоретиков. Можно догадаться, что и этот девиз вполне относится ко всей жизни в целом. Тот, кто ничего не хочет знать о формировании сфер, естественным образом должен держаться в стороне от любовных драм; тот, кто не стремится к встрече с эросом, самоустраивается от изучения жизненных форм. Тем самым *hybris* меняет свой характер. Исключительность философии не является выражением ее самонадеянности; она вытекает из самоудовлетворенности тех, кто уверен, что вполне можно обойтись без какого бы то ни было философского мышления. Если философия есть нечто исключительное, то она является отражением самоустранения большинства из сферы лучшего, — но, преувеличивая существующий в обществе разрыв, она делает это устранение осознанным и еще раз ставит его на голосование. Благодаря философскому преувеличению появляется шанс на ревизию уже сделанного выбора и на решение по поводу исключения. Поэтому философия, если она не отвлекается от своего предмета, всегда является также и рекламой самой себя. Если другие видят нечто иное — и при этом создают что-то убедительное, — то тем лучше.

* Дерзость, наглость (греч.). [Здесь и далее: отмеченное звездочками или заключенное в квадратные скобки — примечания переводчика.]

Ясно, что совершая данную попытку, мы понимаем ее связь с платоновской проблемой, однако не причисляем ее к платонизму — в той мере, в какой под ним понимают совокупность плохой литературы, в которой на протяжении нескольких эпох обсуждался основатель афинской Академии, включая и антиплатонизм от Канта до Хайдеггера и их последователей. Я буду следовать платоновским указаниям лишь постольку, поскольку в дальнейшем буду более упорно, чем принято, отстаивать тезис, что истории любви представляют собой истории формы и что всякая солидаризация есть формирование некоей сферы, то есть создание некоего внутреннего пространства.

Избыточность первой любви, освобождающейся от своего истока, чтобы продолжаться где-то в другом месте на неких новых основаниях, питает и философское мышление, которое мы должны понимать прежде всего как случай перенесенной любви к целому. К сожалению, современный интеллектуальный дискурс удовлетворяется той точкой зрения, что перенесенная любовь есть не что иное, как некий невротический механизм, ответственный за то, что подлинные страсти испытываются, как правило, в неправильном месте. Ничто так не повредило философскому мышлению, как эта жалкая мотивационная редукция, которая к месту и не к месту апеллировала к психоаналитической модели. Тогда как на самом деле нужно настаивать на том, что перенесение есть источник формы творческих процессов, воодушевляющих людей на исход в открытое. Мы переносим не столько поддающиеся регуляции аффекты на чужие личности, сколько ранний пространственный опыт — на новые места и первичные движения, на отдаленные арены. Границы моей способности перенесения — это границы моего мира.

Итак, если бы я должен был предпослать этой трилогии свой девиз, то он гласил бы: пусть держится подальше от нее тот, кто не готов возносить хвалы перенесению и бороться с одиночеством.

СФЕРЫ
МИКРОСФЕРОЛОГИЯ

Том I

пузыри



Bubbles (Пузыри). Меццо-тинто Дж. Х. Эвори (1887 г.), по картине сэра Джона Эверетта Миллеса (1829—1896 гг.).

ВВЕДЕНИЕ

СОЮЗНИКИ, ИЛИ ПОРОЖДЕННАЯ ДЫХАНИЕМ КОММУНА

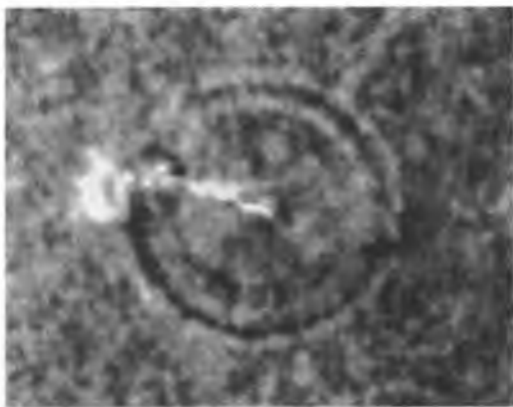
Ребенок, только что получивший подарок, стоит на балконе и возбужденно следит за мыльными пузырями, которые, образуя маленькие петли, поднимаются от его губ в небо. Пузыри, пенясь, хаотичным веселым роем устремляются ввысь, словно подброшенные вверх блестящие голубые шарики. Затем, при следующей попытке, от петель отрывается дрожащий, наполненный какой-то робкой жизнью большой овальный пузырь и, подхваченный ветром, планирует вниз, на улицу. За ним следует надежда восхищенного ребенка. Он сам вместе со своим чудесным пузырем парит в этом пространстве, словно его судьба на несколько секунд становится зависимой от этой неустойчивой структуры. Когда же после продолжительного полета трепещущий шар наконец лопается, стоящий на балконе творец мыльных пузырей издает звук, который одновременно представляет собой и стон, и торжествующий клич. Пока пузырь существовал, тот, кто его выдул, находился вне своих собственных пределов, словно существование шара зависело от неослабевающего к нему внимания. Любое отсутствие внимания, любое ослабление сочувствия и сопричастности приговорили бы переливающееся творение к преждевременной смерти. Хранимое воодушевлением своего создателя, в течение некоего чудесного времени оно могло парить в пространстве, но в конечном счете должно было превратиться в ничто. В том месте, где шар лопнул, на мгновение задержалась вырвавшаяся из тела и оставшаяся в одиночестве душа того, кто его выдул, словно она участвовала в ка-

кой-то совместной экспедиции и в середине пути потеряла партнера. Однако грусть длится лишь одну секунду; затем возвращается радость игры с ее непрерывным и насытым стремлением продолжаться дальше. Что такое лопнувшая надежда, как не повод для новых попыток? Игра неустанно продолжается, шары вновь и вновь взмывают ввысь, а дующий опять ассистирует своим творениям, с внимательной радостью наблюдая за их полетом в нежном пространстве. В кульминационный момент, когда дующий увлечен своими шарами как каким-то самостоятельно совершающимся чудом, пенящимся и улетающим прочь мыльным пузырям не грозит опасность преждевременной гибели из-за отсутствия восторженности. Внимание маленького волшебника устремлено вдаль, его вдохновляющее присутствие поддерживает тонкую оболочку выдутого тела. Между мыльным пузырем и тем, кто его выдул, возникает своего рода солидарность, исключаяющая весь остальной мир. И по мере удаления переливающихся структур маленький творец вновь и вновь отделяется от своего стоящего на балконе тела, дабы целиком и полностью находиться подле объектов, введенных им в бытие. В экстазе внимания детское сознание словно выступает из своего телесного источника. Если выдохнутый воздух бесследно исчезает, то дыхание, заключенное в шарах, обретает некую короткую последующую жизнь. Пока пузыри движутся в пространстве, их создатель поистине находится вне себя — возле них и внутри их. В шарах его выдох оторвался от него и, хранимый ветром, понесся вдаль; одновременно ребенок отдалается от себя самого, забывшись в головокружительном перемещении по одушевленному пространству. Таким образом, мыльный пузырь становится для своего создателя средством поразительной душевной экспансии. Пузырь и тот, кто его выдул, сосуществуют в некоем едином поле, возникающем благодаря наличию внимательного участия. Ребенок, следующий за своими пузырями, это не картезианский субъект, пребывающий в лишенной

протяжения мысленной точке и наблюдающий, как какая-то протяженная вещь совершает свой путь через пространство. Воодушевленный солидарностью со своими переливающимися шарами, экспериментирующий игрок врывается в открытое пространство и преобразует зону между глазом и предметом в некую одушевленную сферу. Всё — зрение и внимание, лицо ребенка — открывается находящемуся перед ним пространству. Играющий, таким образом, во время своего счастливого занятия незаметно постигает то, от чего впоследствии его будут отучать в процессе школьного обучения: дух пребывает в пространстве присущим ему самому образом. Можно спросить: подразумевались ли первоначально некие мимолетные пространственные сообщества под тем, что некогда называлось духом? Для того, кто однажды начал с допущения такого рода представлений, напрашиваются следующие в том же самом направлении вопросы: если ребенок сообщает мыльным пузырям свое дыхание и остается верен им в своем экстатическом созерцании, то кто же тогда еще раньше вложил свое дыхание в играющего ребенка? Кто хранит верность юной жизни при ее исходе из детской жизни? В каких зонах внимания, в каких одушевленных пространствах пребывают дети, когда их жизнь движется все дальше и дальше вперед? Кто сопровождает детей на их пути к вещам и их совокупности, к разделенному на части миру? Всегда ли существует некто, чей экстаз вводит детей в пространство возможностей? Не остается ли вообще всякая жизнь, которая появляется на свет и индивидуализируется, внутри некоего сопровождающего дыхания? Законно ли представление о том, что все, что наличествует и становится темой какого-либо рассмотрения, является предметом чьей-то заботы? Действительно ли известна потребность (Шопенгауэр называл ее метафизической), чтобы все, что принадлежит миру или сущему в целом, могло содержаться в одном дыхании как в некоем едином неуничтожимомместилище смысла? Можно ли удовлетворить эту потреб-

ность? Оправданна ли она? Кто первым высказал идею о том, что мир вообще есть не что иное, как мыльный пузырь, возникший в результате некоего всеохватывающего дыхания? Чье вне-себя-бытие было бы тогда всем тем, что есть?

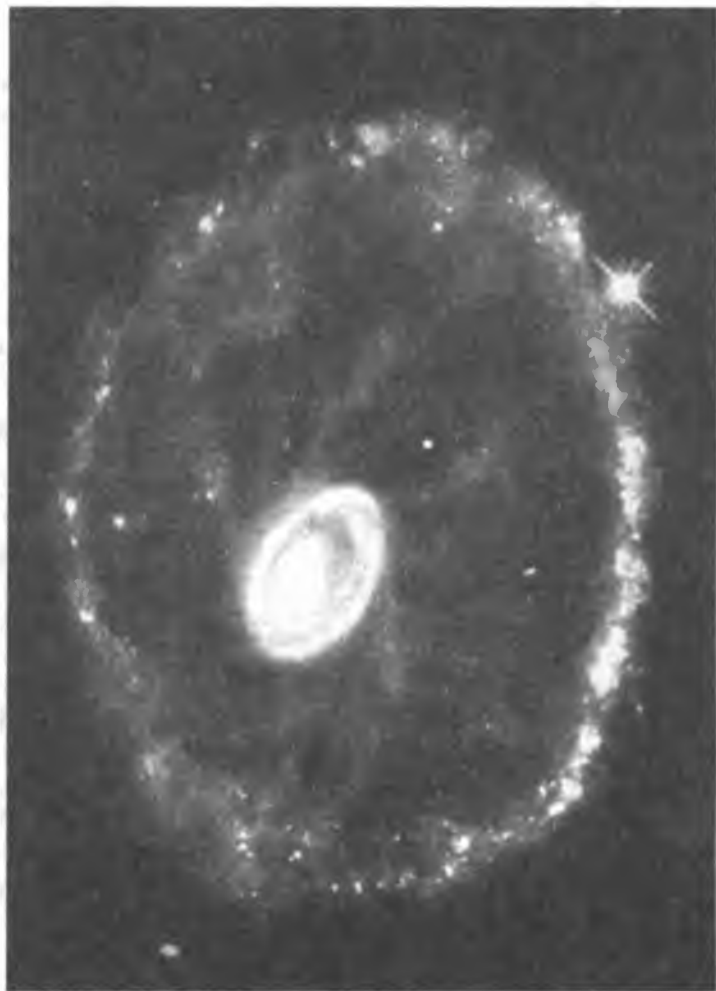
Мышление нового времени, которое столь долго наивно называлось Просвещением и осуществлялось под еще более наивным программным лозунгом прогресса, характеризуется некоей существенной подвижностью: там, где оно типичным для себя образом движется вперед, осуществляется прорыв из пещер гуманистической иллюзии в какую-то нечеловеческую внешнюю область. Точно так же и поворот в космологии, связываемый с именем Коперника, кладет начало современной истории познания и истории отчуждения. Он привел человека Первого мира к тому, что тот перестал быть космологическим центром и, как следствие, открыл мировую эпоху прогрессирующих децентрализаций. Отныне для жителей Земли — как говорили древние, смертных — было покончено со всеми иллюзиями относительно их привилегированного положения в космосе, пусть даже такие идеи сидят в нас как своего рода врожденные заблуждения. С гелиоцентрического тезиса Коперника начинается серия исследовательских прорывов в лишенную человека внешнюю область, к невообразимо далеким галактикам и самым призрачным компонентам материи. Вскоре люди ощутили новое холодное дыхание извне, и даже некоторые пионеры претерпевшего революционные изменения знания о положении Земли во Вселенной не скрывали того неприятного чувства, которое вызывает у них требуемая этим знанием бесконечность. Так, сам Кеплер протестует против доктрины Бруно о бесконечном универсуме, говоря, что «именно это рассуждение таит в себе неизъяснимый скрытый ужас; в действительности мы блуждаем в этой безразмерности, в которой отсутствуют границы и центр, а потому и любое определенное ме-



Круг без конструктора I, вспышка на Солнце: распространяющиеся волны достигают величины, равной десяти диаметрам Земли (снимок с зонда Soho).

сто».¹ За бегством в самую крайнюю область следуют вторжения холода из ледяных миров космоса и техники во внутрочеловеческую сферу. С началом нового времени человеческий мир каждое столетие, каждое десятилетие, каждый год и каждый день должен учиться воспринимать и соединять друг с другом все новые и новые истины, касающиеся не имеющей отношения к человеку внешней области. Начиная с XVII столетия сначала в европейских образованных слоях, а затем во все более и более информированных массах Первого мира распространяется новое значимое в психокосмологическом отношении ощущение, что эволюция, эта индифферентная богиня становления, не предусматривает возникновения людей. При каждом взгляде на земную фабрику и на внеземные пространства становится все более очевидным, что человека со всех сторон обступают чудовищные внешние поверхности, которые обдают его холодом звезд и обладают

¹ De stella nova in pede Serpentarii. 1606; цит. по: *Alexandre Koyré. Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. Frankfurt, 1980. S. 65.*



Круг без конструктора II, кольцевая галактика в созвездии Скульптора (снимок сделан при помощи космического телескопа «Хаббл»).

сверхчеловеческой сложностью. Эти провокации внешне-го не по плечу старой природе *homo sapiens*. Благодаря своим исследованиям и в результате развития собственного сознания человек превратился в космического идиота; он сам обрек себя на изгнание и сам лишил себя извечной защищенности внутри сотворенных им же самим пузырях иллюзии, погрузившись в бессмысленное, чуждое, никак от него не зависящее. С помощью своего упорно продолжающего поиски интеллекта свободное животное изнутри сорвало крышу со своего старого дома. Участвовать в современности означает ставить на карту развившуюся в процессе эволюции иммунную систему. После того как английский физик-космограф Томас Диггс в 70-е годы XVII века доказал, что двухтысячелетняя доктрина небесных сфер физически безосновательна и излишня с точки зрения экономии мышления, люди нового времени должны были оказаться в некоей новой ситуации, в которой одновременно с иллюзией относительно центрального положения их родины во Вселенной они расстались и с утешительной фантазией о том, что Земля окружена сферическими сводами, которые окутывают ее словно теплые небесные оболочки. Людям нового времени надлежало учиться приспосабливаться к тому, чтобы существовать как зерно без оболочки. Краткие и точные слова Паскаля — «Вечное молчание бесконечных пространств повергает меня в ужас» — представляют собой интимную исповедь эпохи.² С тех пор как времена в точном смысле слова стали новыми, бытие-в-мире означает необходимость прикрепления себя к земной коре и подчинения силе тяжести — по ту сторону чрева и оболочки. Не может существовать никакой чистой случайности: начиная с 90-х годов XV столетия европейцы, которые чувст-

² Александр Койре указывал, что эта известная фраза выражает не собственное ощущение Паскаля, а является результатом проникновения в мирозерцание *либертина*, безбожного вольнодумца, глядящего на лишенную небосвода, освобожденную от какого бы то ни было смысла Вселенную. Ср.: *Alexandre Koyré*. Op. cit. Апп. 1. S. 49.

вуют, в чем дело, словно фанатичные сторонники какого-то неопределенного культа изготавливают и рассматривают шарообразные модели Земли, глобусы; глядя на эти фетиши, они стремятся найти утешение в том, что во все времена смогут жить лишь на одном, и не более, шаре. Мы покажем, что все то, что сегодня называется глобализацией, берет начало в игре с этим эксцентрическим шаром. Наконец, Фридрих Ницше — мастер формулировать те истины, с которыми невозможно жить, но игнорирование которых противоречило бы интеллектуальной честности, — заявил, что для современного делового человека мир в целом должен исчезнуть из поля зрения: «ворота тысячи пустынь, пустых и холодных». В новое время жить означает платить цену за отсутствие оболочки. Лишенный оболочки, человек реагирует на свой эпохальный психоз, отвечая на внешнее похолодание тепловой техникой и климатической политикой — или климатической техникой и тепловой политикой. Но после того как лопнули переливающиеся пузыри Бога, космические сферы, есть ли кто-либо, кто был бы в состоянии создать оболочки-протезы вокруг того, что полностью разоблачено?

Космическому морозу, проникающему в человеческую сферу через распахнутое окно Просвещения, человечество нового времени противопоставляет необходимый в такой ситуации парниковый эффект: оно предпринимает усилия, направленные на то, чтобы компенсировать свою пространственную безоболочность, образовавшуюся после того, как разбились небесные сосуды, искусственным миром цивилизации. Это — последний горизонт европейско-американского технического титанизма. В этой перспективе новое время оказывается эпохой всемирной клятвы, которую дает перешедшее в наступление отчаяние: перед лицом открытого, холодного, молчащего неба должны увенчаться успехом строительство дома для всего рода человеческого и политика глобального потепления. Это относится прежде всего к предприимчивым нациям Первого мира, преобразовавшим охватившее их пси-

хокосмологическое беспокойство в наступательный конструктивизм. Они отгораживаются от ужаса беспочвенного, расширившегося до бесконечности пространства посредством утопического и в то же время прагматического сооружения — некоего всемирного стеклянного дома, который должен обеспечить им современную жизнь на открытом просторе. Поэтому чем дальше заходит процесс глобализации, тем равнодушнее и рассеянее становится взгляд человека, обращенный к небу, как дневному, так и ночному; более того, пронизанный экзистенциальным пафосом интерес к космологическим вопросам стал едва ли не свидетельством наивности. И напротив, духу прогресса соответствует уверенность в том, что на так называемом небе больше нечего искать. Ведь сегодня отнюдь не космология говорит людям, где они находятся; об этом им рассказывает всеобщая теория иммунных систем. Специфика нового времени состоит в том, что после поворота к коперниканскому миру в той иммунной системе, которую представляет собой небо, внезапно отпала всякая необходимость.³ Современность характеризуется тем, что она технически продуцирует свои иммунитеты и вычленяет собственные структуры безопасности из теологических и космологических фантазий. Высокотехническая цивилизация, государство благосостояния, мировой рынок, медиа-сфера — в безоболочную эпоху все эти гигантские проекты нацелены на воспроизведение воображаемой сферической безопасности, ставшей невозможной. Ныне место небесных сфер должны занять различного рода сети и страховые полисы; телекоммуникация должна стать всеобъемлющей. В электронных медиа тело человечества стремится обрести свою кожу, создав себе новую иммунную конституцию. Поскольку старый всеохватывающий и объемлющий, представляющий собой нечто *continens** небесный свод безвозвратно утерян, то, что

³ См.: Сферы. Т. II. Экскурс 5.

* Содержащее (лат.).

уже не охватывается и не объемлется, прежнее *continentum*,* должно удовлетворяться созданием искусственных континентов под искусственными небесами и куполами.⁴ Но тот, кто помогает сооружать глобальный цивилизационный парник, сталкивается с термopolитическим парадоксом: чтобы его сооружение осуществлялось (а эта пространственная фантазия лежит в основании проекта глобализации), гигантские популяции, как в центре, так и на периферии, должны быть эвакуированы из своих старых убежищ хорошо темперированной региональной иллюзии и выброшены на мороз свободы. При этом тотальный конструктивизм настойчиво требует, чтобы ему платили дань. Чтобы создать свободное основание для искусственной эрзац-сферы, во всех старых странах остатки веры во внутренний мир и в фикции защищенности разрушаются во имя радикального рыночного просвещения, обещающего лучшую жизнь, но в настоящее время лишь катастрофически понижающего иммунный стандарт пролетариата и периферийных народов. Вскоре разочарованные массы оказываются на свободе, но смысл их выселения им никак не разъясняется. Разочарованные, замерзшие и одинокие, они кутаются в суррогат старых картин мира, пока те, кажется, еще несут в себе дыхание иллюзий, которыми было охвачено прежнее человечество.

⁴ По поводу понятий *continens/contentum* (охватывающее/охватываемое) ср.: *Giordano Bruno. Zwiegespräche vom unendlichen All und den Welten / Hrsg. von Ludwig Kühlenbeck. Darmstadt, 1983. S. 32.* Особую пикантность истории этих понятий придает то обстоятельство, что слово «континент» означает совокупность суши, тогда как классическим *continens* обозначалась внешняя оболочка небесной сферы. Курьезным образом в новое время суша именуется словом «охватывающее», хотя со времен Колумба и Магеллана доказано, что в глобальном контексте Земли охватывающим являются океаны, а так называемые континенты, напротив, представляют собой нечто охватываемое. С вполне оправданной иронией англо-американские авторы называют староевропейские дискурсы симптомами «континентального мышления».

* Содержимое (лат.).

«Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца? Куда теперь движется она?.. Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы в бесконечном Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее?» (*Фридрих Ницше. Веселая наука. § 125*).*

При этих вопросах разверзается бездна, которую в своей деловитой истерии обходят актуальные глобализационные дискурсы. В безоболочные времена современные люди, не ориентирующиеся в пространстве и поработанные собственным прогрессом, должны были в массовом порядке превращаться в сумасшедших. Техническую цивилизацию, и прежде всего ее ускоренное развитие в XX веке, можно рассматривать как попытку утопить в комфорте вопросы ницшевского основного свидетеля, этого трагического Диогена. Предоставляя в распоряжение индивидов технические жизненные средства невысказанного совершенства, современный мир стремится предвосхитить их беспокойные расспросы о пространстве, в котором они живут или из которого они постоянно выпадают. Между тем именно экзистенциалистская современность усматривала свои основания в том, что для людей менее важно знать, *кто* они, чем то, *где* они находятся. Пока интеллект пребывает «в», люди не интересуются своим местопребыванием, воспринимая его как нечто данное; они фиксируют свои представления в неясных образах, которые мыслятся ими как имена, тождества и действия. То, что современные философы называли забвением бытия, проявляется прежде всего как упорное игнорирование совершенно очевидного места существования. Популярный план забвения бытия и самих себя осуществляется посредством преднамеренного отказа от обнару-

* Перевод К. А. Свасьяна.

жения онтологического положения. Эта преднамеренность движет сегодня все формы интенсивно функционирующей жизни, гражданского равнодушия, неорганической эротике. Она заставляет своих агентов уподобляться неким маломощным вычислительным блокам; алчные люди последнего времени уже не спрашивают, где они находятся; они могут лишь просто быть кем-то. Если же мы попытаемся радикальным образом вновь поставить вопрос о «где», то это означает, что современному мышлению возвращается присущий ему смысл абсолютной локализации, а тем самым и смысл основания различия между большим и малым.

На инспирированный гностицизмом вопрос «Где мы находимся, если наше место — в мире?» можно получить компетентный современный ответ. Мы находимся в некоей внешней области, несущей в себе внутренние миры. Имея перед глазами тезис о приоритете внешнего, мы более не нуждаемся ни в каких наивных исследованиях по поводу положения человека в космосе. Нам слишком поздно мечтать о месте под твердыми небесными сферами, внутри которых мы могли бы вновь обрести чувство домашней устроенности. Находясь внутри одного гигантского круга, знающий утрачивает чувство защищенности, а вместе с ним — и сам старый уютный, дающий иммунитет космос. Тот, кто все еще хочет смотреть вовне и вверх, оказывается в некоей лишенной человека и удаленной от Земли области, для которой не существует никакой значимой границы. Даже в самой мельчайшей материальной частице обнаруживаются комплексные структуры, с которыми мы никак не связаны и от которых бесконечно далеки. Поэтому вопрос о нашем «где» имеет больший смысл, чем когда-либо, ибо он направлен на место, создаваемое людьми для того, чтобы обладать таким «где-то», в котором они предстают в качестве тех, кем они являются. Этому месту, помня о почтенной и древней традиции, мы даем название *сферы*. Сфера — это внут-

ренный, открытый, разделенный на части круг, в котором обитают люди, если им удастся стать таковыми. Поскольку обитание всегда означает формирование как малых, так и больших сфер, то люди — это существа, создающие круглые миры и окруженные определенными горизонтами. Жить в сферах означает создавать такое измерение, в которое могут быть включены люди. Сферы — это эффективные с точки зрения иммунных систем пространственные творения для экстатических существ, в которых действует внешнее.

Не сосуды, полные Тобой, сообщают Тебе устойчивость: пусть они разбиваются, Ты не выльешься. А когда Ты изливаешься в нас, то не Ты падаешь, но мы воздвигнуты Тобой; не Ты расточаешься, но мы собраны Тобой.

Аврелий Августин. Confessiones. I, 3

Среди устаревших, но весьма ценных выражений, с помощью которых метафизика в свое время строила узкие мостики между небом и землей, есть одно, которое и нашим современникам (причем не только художникам и имитаторам художественной деятельности) приходит на помощь, когда они затрудняются назвать каким-либо респектабельным именем источник своих идей и озарений: *вдохновение*. Даже если это слово кажется архаичным и тех, кто его использует, ждут скорее насмешки, чем признание, оно тем не менее не утратило своего символического сияния. До сих пор нам лишь наполовину удалось установить инородное, нездешнее происхождение идей и действий, которые нельзя свести к простому использованию определенных правил и техническому повторению известных моделей поиска и обнаружения. Тот, кто ссылается на вдохновение, признает, что озарения — это некие нетривиальные происшествия, появление которых невозможно намеренно инициировать.

Их медиум отнюдь не является их хозяином, и их получатель — не их производитель. Действует ли здесь некий наушающий гений или же случай, благодаря которому карты ложатся так, как они ложатся, происходит ли какой-то разлом в привычной структуре понятий, в результате которого в них появляется нечто до сих пор невысказанное, или появлению нового способствует продуктивное заблуждение — какая бы инстанция ни признавалась источником озарения, ее получатель всегда знает, что он (или она), не прилагая к тому какого-либо усилия, словно приютил(а) в своем мышлении явившегося откуда-то извне пришельца. Вдохновение — это внушение, интуиция; это внезапно появляющаяся, словно падающая откуда-то сверху идея; это неожиданное раскрытие нового. Некогда, когда это понятие еще можно было использовать безо всякой иронии, оно обозначало ситуацию, в которой некая информирующая сила высшей природы превращала человеческое сознание в свой инструмент или резонатор. Метафизики сказали бы, что небо выступает в качестве информанта земли и подает ей знаки; сквозь раскрытые двери чуждое входит в свое и приобретает значимость. И хотя сегодня чуждое уже не носит высокого, определенно метафизического имени (например, Аполлон, Яхве, Гавриил, Кришна или Сянь-го), феномен озарения отнюдь не полностью исчез из поля зрения просвещенного человека. Тот, кто переживает озарения, и в неметафизическую, или инометафизическую, эпоху может ощущать себя хозяином, принимающим гостей, или матрицей не-собственного. В наше время, лишь ориентируясь на такое проникновение чуждого, мы еще способны артикулировать надежное понятие того, что может называться субъективностью. Разумеется, посещающие нас озарения стали сегодня анонимными. Даже если, согласно известной шутке, мы часто удивляемся, к каким людям приходят идеи, в самом факте их появления, если знать суть дела, сомневаться не приходится. Там, где они появились, их присутствие принимают к сведению, не забо-

ться о более тщательном выяснении их происхождения. То, что озаряет представление, должно исходить не из какого другого места, как только из некоего «где-то там», извне, из чего-то свободного, что совсем необязательно представляет собой какое-то «по ту сторону». Нам бы хотелось получать озарения не от ставших нам в тягость небес; мы бы желали, чтобы они приходили из нейтральной зоны никому не принадлежащих точных мыслей. Благодаря отсутствию отправителя нам предоставляется свобода использования этого дара. Озарение, вручив тебе нечто, остается стоять за дверью как скромный посетитель. Оно не преобразуется в религию, поскольку религия всегда появляется с требованием чтить имя своего основателя. Его анонимность, многими справедливо ощущаемая как нечто благотворное, создает одну из предпосылок, для того чтобы сегодня наконец можно было бы задать сформулированный во всеобщих понятиях вопрос о сути того, что мы называем *медиа*. Ведь теория медиа — это не что иное, как последующая понятийная обработка регулярных визитов, деликатных и не очень. Послания, отправители, каналы (языки) — все это, как правило, превратно создаваемые понятия всеобщей науки о возможности посещения чем-либо чего-либо через что-либо. Мы покажем, что теория медиа конвергирует с теорией сфер; это — тот тезис, для доказательства которого будет достаточно и трех книг. В сферах расчлененное вдохновение становится основанием для возможности совместного бытия людей в рамках сообществ и народов. В них впервые формируется прочное отношение между людьми и тем, что их одушевляет; одушевление же есть посещение, которое готовит почву для солидарности.

Самой первой картиной того, что в иудео-христианской традиции заслужило название вдохновения, или инспирации, является сотворение человека — событие, излагаемое в Книге Бытия в двух версиях: во-первых, как заключительный акт шестидневного творения, которое

само собой, незаметно переходит в сцену одушевления, и во-вторых, как начальный акт всей дальнейшей креации, причем в этом случае делается упор на творение посредством дыхания и проводится характерное различие между созданием глиняной модели в первом случае и дуновением — во втором. Здесь вдохновитель, Господь-творец, предстает перед читателем в качестве в высшей степени незаурядной в онтологическом плане фигуры; Он — первый всемогущий создатель. Со своей стороны объект вдохновения выходит на арену бытия как первый человек, как прототип того рода существ, которые могут испытывать озарения. Библейский рассказ о первом дыхании повествует о самом первом посещении духом принимающего медиума.

«...Когда Господь Бог создал землю и небо, и всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла; ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделания земли; но пар поднимался с земли, и орошал все лице земли. И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Бытие, 2; 4—7).

Можно ли было говорить об этом дыхании на языке, который еще не освободился от формул теологической рутины и доверчивого подчинения заранее предполагаемому и предписываемому смыслу? Если мы всерьез воспримем эти тысячекратно повторяемые, толкуемые, переводимые, эксплуатируемые строки как рассказ о некоем производственном методе, то в своей четкой последовательности они прежде всего приведут нас к определенному выводу относительно описанной в них процедуры: человек есть искусственное образование, которое можно создать при помощи двух различных действий. Мы читаем, как в ходе первой производственной операции Творец формирует Адама, названного так по взятому из па-

хотной земли куску глины (*adama*), и преобразует его в особого рода художественное произведение, которое, как и все артефакты, обязано своим существованием соединению художественного навыка с естественным материалом. Для придания человеческому облику формы первой статуи в равной мере необходимы и ремесло, и земля. Таким образом, в своем первом действии Творец есть не кто иной, как гончар, которому нравится формировать из пригодного исходного материала фигуру, похожую на него самого, изготавливающего ее мастера. Тот, кто хотел бы видеть в человеке примитивную машину, обнаружит здесь инструкцию, в которой изложены правила изготовления статуй, кукол, големов, роботов, человекоподобных призраков и тому подобных изделий. Бог первой фазы сотворения человека есть репрезентант древнейшей технической культуры, в которой важнейшую роль играло гончарное мастерство. Гончары первыми открыли, что земля есть нечто большее, чем просто подлежащая возделыванию пашня. Гончар как самый первый творец или демиург убеждается на опыте, что приносящая плоды земля может служить также и сырьем для формирования чего-то нового, в частности для производства глиняных сосудов, которым в мастерских и печах придается *форма*, отчетливость, соединенная со стабильностью. При сотворении человека Господь Книги Бытия действует прежде всего как гончар именно потому, что творение будет удачным, если его начать как изготовление сосуда. Человекоподобные образы можно изготавливать, используя гончарный опыт: это указывает нам на то, в каком состоянии пребывало искусство во время создания библейской Книги Бытия. Таким образом, в том, что тело Адама изготавливается из глины, нет ничего экстраординарного. Пока оно представляет собой лишь пустой телесный объем, ждущий какого-то важного дальнейшего использования. Лишь вместе с этим применением в игру вступает экстраординарное, ведь если при первоначальном моделировании кусок глины снабжается каким-то пустым



Неолитическая реконструкция головы, произведенная посредством наложения цветного гипса, придающего черепу такой вид, словно он вновь покрыт слоями живой ткани.

пространством, то только потому, что в дальнейшем он должен служить сосудом жизни. С самого начала ему придается форма полупустой фигуры, поскольку его предназначение — заполнение особого рода. Метафизика начинается как метакерамика. Ведь то, что должно заполнить этот единственный в своем роде сосуд, будет обладать не только каким-то физическим содержанием. Хотя в этого, подобного вазе, андроида и могло бы вместиться какое-то ограниченное количество жидкости, его пустота, однако, куда более тонкой природы и ей не подобает

быть заполненной какими-либо чувственными флюидами. Адамическому сосуду приданы пустые пространства, которые лишь во второй, в высшей степени таинственной, фазе творения начинают выполнять свое предназначение: «...и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою».

С этим вторым актом инспирации в свои права вступает вторая фаза создания человека. Если бы глиняного тела не коснулось дыхание, оно навсегда осталось бы причудливым произведением искусства, созданным из куска глины; оно бы представляло собой не более чем инсталляцию, странным образом оказавшуюся на бесприютной земле. Возможно, такая статуя подошла бы для надгробного памятника ее создателю; подобные фигуры, например, возвышались на могилах древнекитайских властителей. С точки зрения ремесла этот Адам, по крайней мере в своей верхней части, мог походить на свои вероятные технические образцы, например на древнепалестинские скульптурные изображения голов, изготовлявшиеся посредством покрытия глиной или гипсом черепов мертвых.⁵ Рассказ Книги Бытия, если отвлечься от теологической рутины, дает нам понять, что в ходе второй производственной операции адамический полуфабрикат получает пневматическую прибавочную стоимость. Человек, как здесь молчаливо подразумевается, по своей сути представляет собой некий сосуд, который выполняет свое предназначение быть «образом и подобием» благодаря какой-то специфической добавке. Для слова «живое существо» в древнееврейском тексте используется понятие *nefesch*, что означает, ни больше ни меньше, как «то, что одушевляется живым дыханием»; как свидетельствуют гебраисты, оно в значительной степени синонимично слову *ruach*, означающему «подвижный воздух», «дуновение», «дыхание жизни», «дух», «чувство и страсть»,

⁵ Ср.: Terry Landau. Von Angesicht zu Angesicht. Was Gesichter verraten und was sie verbergen. Reinbek bei Hamburg, 1995. S. 237 ff.



Глиняные фигуры в полный человеческий рост из гробницы первого императора Китая, династия Цинь (259—210 гг. до н. э.).

«мысль». Таким образом, с точки зрения процедуры, то есть понятый как двухфазный процесс, антропопоисис восходит от создания сосуда к сотворению духовного существа, причем с самого начала его целью является именно этот кульминационный момент; при этом одушевление добавляется к автономной телесной массе не просто как некое дополнительное украшение. Поэтому обе фазы процесса сотворения, каждая на свой манер, обладают сугубо техническим характером; ведь если Адам, как на том настаивает Книга Бытия, во всех отношениях

должен пониматься как произведение некоего автора (латинские отцы церкви скажут: как *factum** или *ens creatum***), то божественная способность творения определенно должна включать в себя умение создавать полностью одушевленное, онтологически совершенное, наделенное субъективностью, интеллектуально деятельное и на основании всего этого *богоподобное* существо.

Тем самым Книга Бытия с предельной радикальностью расширяет горизонт технического вопроса: отныне понять, что такое техника, можно лишь посредством измерения дистанции между тем, что мог делать Бог *in illo tempore*,*** и тем, что в свое время смогут сотворить люди. Глядя на действия божественного творца человека, мы видим, что с оперативной точки зрения первая фаза создания человеческого образа не содержит в себе никаких тайн, и при подходящих условиях люди успешно могли бы ее воспроизводить. На убеждении, что создание человеческих образов представляет собой нечто такое, чему можно обучиться и в чем можно достичь известного мастерства, до сих пор основываются все мастер-классы по изображению с натуры, проводимые в традиционных художественных академиях; на первой фазе сотворения Создатель — не более чем студент художественного училища, одаренность которого выделяет его среди товарищей по натурному классу; он применяет лишь те искусства, которым можно научиться. Вторая же фаза, напротив, предполагает некий трюк, который не может входить ни в какую программу обучения и который до сих пор удавался лишь Богу Книги Бытия: благодаря этой добавке ров между человеческой и божественной техникой разверзается до размеров пропасти. Ведь в демиургической перспективе (а рассказ об Адаме есть прежде всего величественный ремесленный миф) внут-

* Дело, деяние (лат.).

** Сотворенное сущее (лат.).

*** В то время (лат.).

ренный дух человека нужно считать произведением Создателя, но каким образом можно пробудить статуи к одушевленной жизни? До недавнего времени о подобном человеческом умении людям ничего не было известно. Дыхание было воплощением некоей божественной техники, применяемой для того, чтобы с помощью своего рода пневматического художественного приема ликвидировать разрыв между глиняным идолом и одушевленным человеком. Следовательно, Бог — это титул мастера, мастерство которого есть не что иное, как искусство, с помощью которого достигается создание живого подобия самому себе. Как творец всех вещей, Бог Книги Бытия есть господин как того, что ему неподобно, так и того, что ему подобно. Мы без труда убедимся в значимости этого тезиса, если взглянем как на простейшие, так и на высшие творения, и, увидев их такими, каковы они есть, представим себе: они, все без исключения, должны быть поняты как продукты одной-единственной, непрерывно действующей творческой потенции. Но на вопрос о том, богоподобны ли кристаллы, амебы, деревья или стрекозы, теологи, как правило, отвечают отрицательно. С теологической точки зрения природой называется самоосуществление Бога в том, что ему неподобно. Что же касается осуществления в подобном, то в самом важном тексте авторитетно заявляется, что Адам таков же, каков его творец. Следовательно, достаточно обратить должное внимание на фактическое бытие одушевленного куска глины, чтобы возник естественный вопрос: кто смог сотворить это? Кто был в состоянии *сделать* человека? По какой технологии изготовлялся тот, кто представляет собой подобие, субъект, одухотворенность, кто взирает на окружающее как на мир и возделывает его? Пока речь идет о глиняном Адаме, мы, как уже говорилось, вполне способны разгадать загадку его существования — и именно потому, что нам известны правила обработки глины, указывающие надежный способ получения андронидных фигур. Но для дальнейшей переработки статуи в живого челове-

ка в игру должно быть введено какое-то пневматическое или ноогенное добавление, для воспроизведения которого, как представляется, до сих пор отсутствовали какие бы то ни было технологические правила. Вдувание жизни представляло собой некую сверхтехническую процедуру, патентом на которую, как полагали в течение всего периода господства религиозно-метафизического мышления, обладал один лишь Бог. Тем не менее авторы Книги Бытия распространяют свое описание и на это добавление, объясняя возникновение духа Адама действием, которое способен совершить ремесленник, орудующий при помощи рук или дыхания.

С этого момента свойственная высоким культурам теология неизбежно становится и теорией высшего умения, и истолкованием мирового целого в свете некоего производственного принципа. Бог есть экстаз идеи компетентности, охватывающей порождение мира и включенные в него субъективности. С появлением теотехнического мышления возникает европейская одержимость производственными навыками. Можно заподозрить, что сама история, понятая как процесс развития техники, подчиняется правилу: на месте тайной техники Бога должна возникнуть общественно-человеческая технология. А быть может, то, что мы называем историчностью, есть не что иное, как присущая той или иной эпохе потребность повторения божественного трюка с помощью человеческих навыков? Это приводит нас к выводу: вдувание дыхания жизни когда-нибудь должно превратиться в до мелочей отработанный навык, который может быть спущен с неба на землю. Но сможем ли мы отважиться на то, чтобы представить себе технологию, которая сделает своей задачей пневматическую стадию творения? Может ли то, что было названо одушевлением, стать чем-то серийным в соответствии с достаточно точно формулируемыми художественными и методическими правилами? Возможно ли, что науки о дыхании находятся в сфере возможного и что науки о духе уже встали на путь воспроиз-

ведения божественного дыхания посредством механизма более высокого рода?⁶

С помощью этих вопросов мы проливаем запоздалый свет на скрытую тему иудейской Книги Бытия: то, что в ней обсуждается, есть обладающая неким предназначением пустота Адама. Думать так нам позволяет его природа сосуда, его характерная конструкция, его имеющая первостепенное значение пригодность к тому, чтобы быть *каналом* для вдуваний, осуществляемых неким инспиратором. При формальном рассмотрении здесь вновь мог бы дать о себе знать обретший историческую силу предрассудок, согласно которому между творцом и творением должно существовать непреодолимое различие в их бытийном уровне — различие онтологическое. Разве творение, даже если речь идет о человеке в его отношении к своему создателю, не находится на определенном, пусть граничащем с ничто, расстоянии от своего творца? В этом свете даже первозданный человек навсегда оказывается прежде всего глиняным объектом, под рукой и по желанию суверенного ремесленника обретающим свой облик из глиняного ничто, чтобы когда-нибудь вновь — земля к земле — вернуться в свою глинистую почву.

⁶ В традиции каббалы трюк Бога интерпретируется не столько в пневматическом, сколько в графематическом ключе: как космогоническое письмо. Поэтому техника аркана означает следование за изначальной письменностью. Средневековая легенда о Големе прямо связывает мотив создания глиняного человека с одушевлением посредством божественных букв (ср.: *Moshe Idel. Le golem. Paris, 1992*). Готхард Гюнтер в своей статье «Творение, рефлексия и история» осуществил рефлексивно-теоретическое переформулирование проблематики сотворения, очертив горизонт метафизики незаконченного мира; история понимается как измерение незаконченности, приглашающее к дальнейшему производству на базе предыдущего. «...Наконец (очень поздно) мы начали понимать, что история есть феномен, возникающий тогда, когда человек контрапунктом отображает свою собственную субъективность на природную материальность действительности» (*Gotthard Günther. Schöpfung, Reflexion und Geschichte // Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik. Hamburg, 1980. Bd 3. S. 19*).

Лишь при более внимательном взгляде открывается картина иного, в меньшей степени связанного с жесткой субординацией отношения между субъектом-творцом и его наделенным дыханием производением. Теперь нам становится ясно, что между инспиратором и инспирированным не может быть столь же строгого различия в онтологическом уровне, каковое имеет место между одушевленным хозяином и его бездушным орудием. Там, где в силу вступает пневматический пакт между донором дыхания и его реципиентом (где, следовательно, устанавливается коммуникативный или родственный альянс), формируется биполярная сопричастность, не имеющая ничего общего с определяемым отношением жесткой субординации господством субъекта над манипулируемой массой объекта. Конечно, и во временном отношении выдыхающий дыхание и воспринимающий его относятся друг к другу как первый и второй, однако в силу того, что жизненное дыхание было влито в андроидную форму, между обоими полюсами дыхания возникает отношение взаимного, направленного одновременно в обе стороны напряжения. По всей видимости, существенным компонентом божественного трюка является то, что при передаче дыхания тотчас возникает и другое дыхание, направленное в обратную сторону: можно прямо сказать, что так называемый создатель не предшествует пневматическому производению, а появляется синхронно с ним как непосредственный визави того, кто равен ему в бытийном отношении. Более того, возможно, слова о создателе есть не что иное, как вводящая в заблуждение, формальная перифрастическая фигура, используемая для описания феномена изначально устанавливающегося резонанса. Наполненный бесконечной игрой двойных отголосков, канал одушевления, некогда проведенный между Адамом и его Господом, можно понимать как двустороннюю систему. Господь живого не был бы одновременно Богом ответов, каким он предстает при своих ранних появлениях, если бы от одушевленного к нему тотчас не устремлялись

подтверждения его дыхательных импульсов. Дыхание, таким образом, с самого начала является конспиративным, респиративным, инспиративным; как только оно возникает, его вдыхают оба. Там, где в начале существуют двое, нелепо требовать ответа, какой полюс этой дуальной сферы был первым. Естественно, миф должен стремиться рассказать, как все началось и что было первым. Но желая этого всерьез, он должен говорить также и о некоем изначальном постоянном движении, при котором не может быть никакого первого полюса. В этом — смысл библейских слов об образе и подобии. В них отнюдь не имеется в виду, что Творец был неким мистическим одиноким андроидом, однажды поддавшимся капризу скопировать тот внешний облик, в котором он выступал в качестве явления (кому только он являлся?) в земном теле; это столь же абсурдно, как и мысль о том, что Бог мог затосковать по обществу не равных ему, а лишь обладающих с ним формальным сходством глиняных фигур. Отнюдь не пустую человеческую куклу подразумевает сотворение субъективности и взаимной одушевленности. «По образу и подобию» — это сугубо оптическое, взятое из художественного жаргона выражение для отношения пневматической взаимности. То, на что Бог обладает патентом, есть способность к интимному общению в рамках первичной дуальности. Оно указывает не столько на визуально воспринимаемое сходство между прототипом и отображением, сколько на изначальное дополнение Бога его Адамом и Адама — его Богом. Наука о дыхании может состояться лишь как теория парности.

Используя то же самое выражение — «изначальное дополнение», мы будем говорить об основной фигуре наших последующих рассуждений, разворачивающихся в поле морфологии сфер. Это означает, что в духовном пространстве (при нуждающемся в уточнении предположении, что под духом понимается особого рода пространственность) самая простая данность уже представляет собой по меньшей мере двузначную величину. Изолиро-

ванные точки возможны лишь в гомогенизированном пространстве геометрии и механики; действительный же дух всегда есть дух, существующий внутри какого-либо духа и по отношению к какому-либо духу; действительная душа всегда есть душа, существующая внутри какой-либо души и по отношению к какой-либо душе. Элементарное, первоначальное, простое в нашем случае уже оказывается резонансом между полярными инстанциями; изначальное с самого начала обнаруживается как коррелятивная двойственность. Добавление второго к первому не происходит путем внешнего и осуществляемого задним числом приложения, как, например, в классической логике атрибуты прибавляются к субстанции, словно плетясь за ней в хвосте и выступая в качестве поставщиков свойств. Несомненно, там, где имеет место мышление в категории субстанции, атрибуты появляются позднее, как, например, черное идет вслед за лошадью, а красное — вслед за розой. Но в интимном членении субъективности посредством пары, обитающей в открытом для двоих душевном пространстве, второе и первое всегда появляются вместе. Если не появляется второе, значит, не было и первого. Из этого следует: тот, кто говорит о Творце, не подчеркивая того факта, что с ним сосуществует Адам, впадает в изначально-монархическое заблуждение; точно так же и все те, кто хочет говорить о людях, не упоминая об их инспираторах и интенсификаторах или, что то же самое, об их медиа, в силу такого способа обсуждения проходят мимо своей темы. Платоновские кони, небесные розы — они и без черного и красного цвета могли бы оставаться тем, что они есть. Что же касается Бога и Адама, то они (если дыхательная связь между ними должна быть именно тем, что мы знаем о ней в соответствии с духом и буквой Книги Бытия) с самого начала образуют диадический союз, существование которого возможно лишь в условиях развернутой дуполярности. Первичная пара парит в атмосфере двуединости, соотношенности и слияния изначальных парт-

неров, из которой ни один из них не может вырваться, не разрушив тем самым присущую им общность.

Если же в теологической традиции это прочное отношение должно обнаружить в себе определенную асимметрию (с мощным креном в сторону Бога), то прежде всего потому, что Бог не только занят Адамом, своим со-субъектом, но и одновременно несет ношу космогонических полномочий, которую он ни с кем не может разделить. Бог, единственный во всем универсуме, является взрослым; Адам же и те, кто равен ему по своему бытийному статусу, в некотором смысле до самого конца остаются детьми. Лишь на этом фоне Августин мог сказать своему Богу: «Но Ты, Господи, знаешь о человеческом духе все, ибо Ты сотворил его».⁷ Счастье быть понятым зависит для отца церкви от представления, что лишь тот, кто тебя сотворил, сможет понять и исправить тебя. Это дает фундаментальный импульс всем наукам о духе и духовном исцелении, поскольку здесь возникает мысль, что понимание представляет собой обладание сотворенным, а сотворенность, и это важнее с религиозной точки зрения, есть способность быть понятым и исправленным, — мысль, на которой вплоть до наших дней основывается деятельность всех священников и всех психотерапевтов. Смысл этого демиургического истолкования человеческой тварности состоял прежде всего в заключении неразрывного пакта между производящим Богом и произведенной душой. Поврежденная разумная душа должна неустанно думать о своем создателе или заместителе, терапевте, ибо лишь эта мысль спасает ее от онтологического одиночества и блужданий в непонятном, несотворенном, случайном внешнем. Для Адама до грехопадения, и лишь для него и тех, кто равен ему в бытийном отношении, имело значение предписание святой Терезы Авильской, гласившее, что душа должна так воспринимать все вещи, словно в мире существуют лишь Бог

⁷ Confessiones. X, 5, 7.

и одна она (мысль, которую с одобрением цитировал Лейбниц⁸), тогда как Богу угодно выражать себя не только в Адаме и его роде, но и во всем совокупном хозяйстве творения. В этом библейский Бог был подобен мужу, который, как правило, думает, что его жена должна существовать лишь для него одного, тогда как он сам принадлежит не только ей, но и миру различных дел. Но его можно было бы уподобить также и матери, которая достаточно хороша, чтобы дать своему ребенку чувство уверенности в том, что она, когда это необходимо, существует только для него одного; но в паузах, возникающих в ее занятости маленькой жизнью, ей нужно заботиться о доме и домашнем очаге. Эти асимметрии мешают прежде всего присутствию равноценности в этом подобии, однако это ничего не меняет в ни с чем не сравнимой уникальности пневматического пакта. Реципиент дыхания необходимо является онтологическим близнецом донора. Между ними царит интимная сопричастность, которая может возникнуть лишь между существами, изначально связанными друг с другом плацентой субъективности. Адам и его Господь живут благодаря одной и той же плаценте, формирующей Я, — они питаются одним и тем же «я-есть-тот-который-есть-я-веществом», которое, подобно тонкому общему запаху, исходящему из сердечной близости и синхронной воли, распределяется между ними обоими. Терновник в пустыне всегда горит не только для самого себя, но для самого себя и для Моисея, его агента и уполномоченного. Поэтому последний, видя это горение, не должен замороженно смотреть на пламя; он должен составить цепочку, по которой передается весть: мы, этот огонь и мое свидетельство о нем, так же принадлежим друг другу, как принадлежат друг другу весть и ее следующий получатель. Пламя и речь суть изначальные соучастники. Неразгаданная тайна исторического мира со-

⁸ Ср.: *Dietrich Mahnke. Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmethaphysik. Halle, 1925. S. 418.*

стоит в том, что сила, обеспечивающая взаимопринадлежность и воздействующая на избранные пары — и (а почему бы и нет?) на горящие кусты и на пылких пророков, — может распространяться и на коммуны, на команды, на группы занятых каким-либо общим проектом сотрудников, быть может даже на целые народы.

Мы называем эту связующую силу солидарностью, используя для этого скрипучее слово из лексикона XIX столетия. То, что кроется за этой силой, объединяющей человека с ему подобными или со сверхчеловеческим Другим и заставляющей их совершать совместные колебания, за всю историю мышления еще никогда не исследовалось с достаточной серьезностью. До сих пор солидарность всегда предполагалась и требовалась, ее пытались воспитывать, политизировать, саботировать, ее воспевали и сожалели о ее хрупкости, но никогда в достаточной мере не исследовали ее основание. В настоящий момент мы уже по крайней мере понимаем, что человеческая солидарность вне первичных парных отношений и доисторических стад должна представлять собой определенный феномен перенесения. Но что есть то, что в ней переносится? Глубинное основание совместного бытия все еще ожидает своего адекватного истолкования.⁹

Оставим в стороне древнеевропейский и древневосточный теологический мотив и переведем эти рапсодические замечания на язык данного исследования: если иудейский Бог и прототипический человек поворачиваются друг к другу какой-то контактной стороной своей сущности, то тем самым они образуют некую общую внутрипространственную *сферу*. Поэтому сфера, понята здесь в пер-

⁹ Ср. работу автора «Der starke Grund, zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes» (Frankfurt, 1998). В этой речи вынесенная в заглавие тема сужена до вопроса о психополитическом формировании популяции современных национальных государств. Здесь, в сферологическом контексте, этой формуле придается ее подлинный теоретический формат.

вом, предварительном, смысле, означает в данном случае состоящий из двух полушарий, с самого начала поляризованный и дифференцированный, несмотря на то что его полушария очень близко прилегают друг к другу, выступающий в качестве субъекта и обладающий способностью восприятия шар — общее двуединое пространство переживания и опыта. Следовательно, то, что традиция именует духом, изначально обладает пространственным протяжением. По форме сфера представляет собой спяренный пузырь, эллипсоидное пространство духа и переживания, в котором находятся по меньшей мере два обращенных в разные стороны и связанных друг с другом обитателя. Таким образом, жить в сфере означает обитать в общей тонкой оболочке. Задача этого трехтомного труда — доказать, что бытие-в-сфере составляет фундаментальное человеческое отношение, — разумеется, такое, которое с самого начала испытывает посягательства со стороны того, что не относится к внутреннему миру, и которое в условиях постоянных внешних провокаций должно сохраняться, восстанавливаться и расти. В этом смысле сферы всегда представляют собой также и некие морфоиммунологические образования. Лишь в рамках образующих внутреннее пространство иммунных структур люди могут заниматься процессами продолжения рода и развивать свою индивидуальность. Еще никогда люди не жили непосредственно в так называемых природных условиях, и тем более их культуры никогда не ступали на почву того, что называется голыми фактами; их бытие всегда протекало только в уже одушевленном, расчлененном, расчерченном, возделанном пространстве. Они — живые существа, обреченные быть существами, находящимися в подвешенном состоянии, если находиться в подвешенном состоянии означает зависеть от различных настроений и общих предположений. Таким образом, по своей сущности люди суть исключительно создания своего интерьера и продукты своей работы над имманентной, неотъемлемо принадлежащей им формой. Они раз-

виваются в теплице, наполненной произведенной ими самими атмосферой.

То, что на языке современных философов называется бытием-в-мире, для человеческой экзистенции означает в первую очередь бытие-в-сфере. Если люди *где-то* пребывают, то прежде всего в тех пространствах, которые им подходят, ибо своим обитанием в них они дали им форму, содержание, протяжение и относительное постоянство. Но поскольку сферы составляют первоначальный продукт совместного человеческого бытия (и на это не обратила внимания ни одна теория труда), то эти атмосферно-символические места зависят от их непрерывного обновления; сферы представляют собой своего рода кондиционеры, и не участвовать в их сооружении и установке совместно живущим людям никак нельзя. Символическая климатизация общего пространства есть не что иное, как производство сырья, необходимого для любого общества. Действительно, люди создают для себя свой собственный климат, однако они делают это не по собственной воле, а в силу определенных, уже сложившихся и унаследованных обстоятельств.¹⁰

Сферы постоянно беспокоит неизбежная для них нестабильность: счастье непрочно, и они делят все те риски, которые сопутствуют всему легко распадающемуся. Они не были бы формациями витальной геометрии, если бы не могли разрушаться, но еще меньше они были бы ими, если бы не обладали способностью расширяться под давлением группового роста, образуя более сложные структуры. Там, где имеет место разрушение, исчезает общее пространство как таковое. То, что Хайдеггер называл бытием-к-смерти, представляет собой не столько долгий марш индивидов к последнему, предвосхищаемому паническим решением одиночеству, сколько то обстоятельство, что все индивиды когда-нибудь оставят пространство, в котором они были объединены с другими,

¹⁰ См.: Сферы. Т. II. Экскурс 2.



Иероним Босх. *Сад земных наслаждений.*
Пара в пузыре, фрагмент.

по-настоящему прочными, союзническими отношениями. Поэтому смерть в большей степени затрагивает продолжающих жить, чем умерших.¹¹ У смерти всегда два лица: одно остается на неподвижном теле, другое проступает на оставшихся сферах — тех, что поднимаются в более высокие пространства и обретают новую жизнь, и тех, что остаются лежать в виде кучи мусора, выпавшего из прежних одушевленных пространств. То, что называют концом света, по своей структуре есть смерть сферы. В небольшом масштабе ее приход — это разлука любящих, пустое жилище, разорванное фото; в своей более крупной форме она предстает перед нами как смерть культуры, как выжженный город, как угасший язык. Тем не менее человеческий и исторический опыт свидетельствует, что сферы могут продолжить существование, даже пройдя через смертельный разрыв, и что утраченное способно сохраняться в памяти как напоминание, как призрачная картина, как миссия, как знание. Именно поэтому каждая разлука любящих не становится концом света, а каждое языковое изменение не оборачивается гибелью культуры.¹²

То обстоятельство, что обладающий внутренними различиями шарообразный пузырь совместно живущих первоначально может казаться совершенно цельным и самодостаточным, объясняется тенденцией сообщающихся полюсов к полному отказу от себя в пользу второй половины. Это помогает нам понять и иудейский миф о сотворении: фактически Бог Книги Бытия передачей своего дыхания Адаму включает в пневматическое отношение

¹¹ Ср.: *Thomas Macho. Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung.* Frankfurt, 1987. S. 195—200, 408—426. «Мы не имеем опыта *смерти*, но мы, пожалуй, встречаемся с *мертвыми*. Встреча с *мертвыми* не открывает нам *смерти*; мы получаем лишь опыт *сопротивления*, который в своем чистом присутствии нам оказывают *мертвые*» (S. 195); аналогичная мысль Эммануэля Левинаса: «Но страшит не мое собственное бытие, а небытие любимого... То, что мы называем несколько девальвированным словом „любовь“, означает прежде всего тот факт, что смерть другого действует на меня сильнее, чем моя собственная» (*La mort et le temps.* Paris, 1991. P. 121).

¹² О сферологической теории скорби см.: Сферы. Т. II. Гл. 1.

свою исключительность; со своей стороны Адам и его спутница сохраняют свое эксклюзивное партнерство с Богом до тех пор, пока не позволят до конца раскрыться в себе именно тому, что, собственно, было в них первоначально вдуто: осознанию требующего ответа величия их изначального визави. Я — твой ближний и твой инспиратор, и у тебя не должно быть никаких других инспираторов — вот первая заповедь диадического союза. Первоначально внутри его нет ничего, кроме вдохновенной, вспыхивающей то там то тут обоюдной радости по поводу пакта, заключенного против внешнего мира. Адам и Бог образуют своего рода колебательный контур великодушия, которое *in dulci iubilo** само собой растет и само себя прославляет. Доверившись Адаму, Бог тем самым передал ему и точное отражение своей сущности. Возможно, правы те, кто представляет себе музыку ангелов и сирен как чудесное отражение в звуке такого взаимного соответствия.

Невредимые сферы таят свое разрушение в самих себе — этому также со строгой последовательностью нас учит иудейская история о рае. Совершенство первого пневматического пузыря остается безупречным, до тех пор пока разрушение сферы не приводит к первой фундаментальной катастрофе. Адам, существо увлекающееся, внимая голосам со стороны — речам змея и женщины, становится объектом второй инспирации; тем самым ему открывается то, что теологи назвали свободой; первоначально это означает не более чем определенную безвольную уступку соблазну, исходящему от кого-то третьего. Впоследствии феномен свободы развивается до чудовищных размеров, приводя в действие радикализованное своеволие, стремление к иному и разнообразному — все формы проявления метафизически истолковываемой злой воли. Однако стоит человеку испытать ощущение собственной свободы, как он лишается способности включать себя в чистое, свободное от каких бы то ни бы-

* В сладостном ликовании (лат.).



Мазаччо. *Изгнание из рая*. Фрагмент фрески, 1427 г. Капелла Бранкаччи, Флоренция.

ло сторонних голосов двуединство в пространстве, принадлежащее самому Богу. «Изгнание из рая» — мифическое наименование первой фундаментальной сферологической катастрофы; в психологических терминах она была бы описана примерно как всеобщая травма, вызванная отнятием ребенка от груди. Лишь благодаря такого рода событию — утрате первого партнера, дополняющего индивида, — может возникнуть то, что позднее получит название *психики*, — видимость души, которая словно некая приватная искра или некий точный витальный принцип обитает в обуреваемом желанием отдельном теле. Мифическое повествование описывает процесс неизбежного разложения изначального, образующего внутреннее пространство двуединства, который вызывается появлением кого-то третьего, четвертого, пятого, чье присутствие нарушает устоявшийся порядок. В двуедином мире не было ни числа, ни сопротивления, ибо уже одно сознание того, что существует нечто другое, исчислимое, третье, разлагает первоначальный гомеостазис. Изгнание из рая включает в себя утрату счастливой неспособности считать. Более того, в диаде пребывающие в единстве двое даже имеют возможность единодушно оспаривать сам факт своей двойственности; в своем порожденном дыханием затворничестве они заключают союз против чисел и расстояний. *Secundum, tertium, quartum, quintum — non datur.** Мы суть то, что мы суть, без разрывов и швов: это пространство счастья, это вибрация, это одушевленная резонансная камера. Перекрещенные друг с другом, мы живем в стране «Мы». Однако это безмерное и свободное от чисел слепое счастье нигде и никогда не может быть долговечным; в послерайское время (а разве время не всегда исчисляется *after paradise lost?****) тонкий двуединый пузырь был обречен лопнуть.

* Второго, третьего, четвертого, пятого — не дано (лат.).

** После потери рая (англ.).

Модальности этого разрыва задают условия для истории культуры. Между тесно связанными двоими возникают некие переходные объекты, новые и побочные темы, множества, новые медиа; некогда интимное, пронизанное одним-единственным мотивом симбиотическое пространство раскрывается, образуя разнообразные нейтральные зоны, где свобода всегда сопровождается отчужденностью, индифферентностью и множественностью. Появляются несимбиотические проблемы: ведь новое всегда приходит в мир как нечто такое, что нарушает прежние симбиозы. Вызывая тревогу и влечение, оно вмешивается во внутренний мир индивида. Образовавшееся пространство мира раскрывается как арена труда, борьбы, развлечений и принуждения. То, что было Богом, превращается в некий единственный сверхмировой полюс. Он выживает, как может: он становится далеким иллюзорным адресом запоздалых поисков спасения. То, что было пустой и доступной для симбиоза внутренней сферой Адама, открывается в большей или меньшей степени бездуховным оккупантам по имени «забота», «развлечение» или «дискурс»; они заполняют то, что в интимном, посвященном одному-единственному первоначальному партнеру по дыханию бытию должно было бы оставаться пустым. Выросший понял, что у него нет права на счастье; ему остается разве что вспоминать о каком-то ином состоянии. Самое большее, что в символических узах может позволить себе наполненное заботой и насилием сознание, это обращенные вспять и в то же время вызывающие к будущему фантазии о восстановлении диады. Такие мечты составляют ту материя, из которой сотканы пророческие религии; волшебный путь Платона в развитии европейского духа также следует этой линии грез. Используя бесконечное количество шифров, эти фантазии — иногда открыто, иногда в таинственных, завораживающих образах — возвещают о круглом мире скрывающей и сокровенной взаимной инспирации. Инициированные или стимулируемые загадочными воспо-

минаниями и регрессиями, они хранят забытые представления о праисторической дыхательной общности двойной души, сформировавшейся в шестой день творения.

Любая история есть история отношений одушевления. Ее ядром, как позволяют предположить предыдущие формулировки, является двуединый союз радикальных инспирационных сообществ. Пожалуй, до сих пор не имеет большого значения, как мы описываем этот союз: мы можем обратиться к образу мифа о сотворении и видеть в этом союзе парадигматический альянс Яхве и Адама, а можем использовать относящееся к ранней стадии развития ребенка психоаналитическое понятие диады мать—дитя или экзистенциально-поэтические фигуры неразлучных влюбленных, близнецов, Великой пары, верных друг другу двоих. Во всех моделях речь идет о сферических взаимосвязях, в которых посредством радикального резонанса осуществляется взаимное одушевление; в каждой из них обнаруживается, что реальная субъективность включает в себя не менее двух индивидов. Там, где двое, деля интимное пространство, открыты исключительно друг другу, там в каждом отдельном индивиде формируется жизнеспособный модус субъектности; эта субъектность первоначально есть не что иное, как участие в сферических резонансах.

В прошлом об этой загадке субъективности, понимаемой как присутствие в некоем биполярном и многополярном поле,¹³ ввиду особых обстоятельств говорилось исключительно в рамках религиозной традиции; только с началом нового времени из этих неопределенных образований выделяются отдельные комплексы, становящиеся предметом светских воззрений — прежде всего психологических, медицинских и эстетических. В до-современном мире феномены двуединой и коллективной

¹³ Разъяснения по поводу аргумента, что развернутое поле должно быть пятиполярным, см. ниже в Главе 6.

инспирации не могли быть артикулированы иначе, чем в религиозных — одновалентно-анимистическом и двухвалентно-метафизическом — языках. Поэтому в последующих размышлениях по поводу обоснования всеобщей сферологии для свободного дискурса интимности неизбежно должны быть открыты также и религиозные поля европейской и неевропейских культур в их стихийном пересечении. Тем самым в этой антропологии по ту сторону человека обнаруживается, что она является если не служанкой, то по крайней мере ученицей теологии. Разумеется, она — отнюдь не первая ученица, переросшая свою учительницу. Светская сферология представляет собой попытку достать жемчужину из теологической раковины.

Сферологическая драма развития — прорыв в историю — начинается в тот момент, когда индивиды, представляющие собой полюса двуединого поля, выступают из него в мультиполярные зрелые миры. Когда первый пузырь лопается, они неизбежно испытывают вызванный переселением психический шок, переживают экзистенциальную утрату корней: они вырываются из своего инфантильного состояния, перестав жить в тени единого с ними Другого и становясь обитателями более широкой психосоциосферы. Здесь для них происходит рождение внешнего: выходя в открытую область, люди обнаруживают многое, что, по всей видимости, никогда и ни при каких обстоятельствах не сможет стать их собственным, внутренним, тем, что обладает общей с ними душой. Очаровываясь и страдая, люди узнают, что того мертвого и внешнего, что находится между небом и землей, гораздо больше того, что может сделать своим некое всемирное дитя. Когда подросшие дети расстаются с материнскими кухнями, на них начинают наступать какие-то бессубъектные, внешние, вызывающе неподвластные величины. Но они не были бы жизнеспособными человеческими индивидами, если бы не несли с собой в новую чуждую сферу приданое из воспоминаний о символическом поле и его объединяющей силе. Эта переносящая в некое общее про-



Пьеро делла Франческа. *Брерская мадонна*.
Фрагмент.

странство сила в конечном счете справляется и с вызванной вторжением захватчика травмой, с действием закона вмешательства кого-то третьего, четвертого, пятого, ибо она интегрирует интервента как нового собрата, даже как необходимый элемент собственной системы индивида.

«Леопарды врываются в храм и опустошают жертвенные чаши; это повторяется снова и снова; наконец, их появление становится возможным заранее предусмотреть, и оно становится частью церемонии» (Франц Кафка).¹⁴

¹⁴ «Размышления о грехе, страдании, надежде и истинном пути» (Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg. N 20 // Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß / Hrsg. von Max Brod. Frankfurt, 1980. S. 31, 61).

Создание внутреннего пространства всякий раз обламывает деструктивное острие случайности и бессмысленности. Вторжению внешнего, чуждого, случайного, разрывающего сферы, с самого начала противостоит процесс создания мира, способствующий тому, чтобы всякое еще весьма жестокое и чуждое внешнее, все демоны негативного и все монстры отчужденности переселились в некую расширенную внутреннюю область. Из контекста формируется текст, так часто и так долго, пока внешнее не будет без остатка переработано или редуцировано к терпимому формату. В этом смысле порядок — это прежде всего эффект перенесения интерьера на экстерьер. То, что мы знаем как прежние метафизические картины мира европейских и азиатских культур, есть результат аскетически напряженного включения чуждого, мертвого, внешнего в круг одушевленных и осмысленных, основывающихся на письменной традиции гигантских внутренних миров. Их творцами еще вчера были мыслители. Они учили своих сограждан по бытию симбиозу со звездами и камнями; они, как воспитатели, истолковывали внешнее. Великий синтез Гегеля — это последний европейский монумент этому стремлению ввести все негативное и внешнее во внутреннюю область под округлые своды построенного с помощью логики собора. Но философия не смогла бы построить свои возвышенные конструкции без мандата несущей ее культуры, а логические синтезы предполагают наличие таких политических и военных ситуаций, которые требуют построения над ними тех или иных символических сводов; их экзотерическая миссия состоит в том, чтобы обитание в большом мире, господство над дворцами и далекими пограничными областями было консолидировано посредством метафизического знания. Первая философия есть последнее перенесение. Но-валис открыл тайну, поняв творчески-поэтическое мышление как всеобщее возвращение домой: «Куда мы идем? Всегда домой». Во всеобщем отчете доме должно сохраняться и все чуждое. На всех путях к высокой культуре

расширение сфер и их увеличивающееся содержание определяют закон развития сознания.

То, что мы называем взрослением, есть это требующее сил движение малых субъективностей к более крупным мировым формам; нередко одновременно это подразумевает переформатирование племенного сознания в имперские и основывающиеся на письменной традиции отношения. Для детей, которыми мы были, расширенное пространство общения в течение некоторого времени еще может быть чем-то вроде большой семьи; но как только семейный горизонт перешагивается, более развитые социальные формы выдвигают свои претензии на формирование и одушевление индивидов. Что касается доисторических времен, то в них важнейшей социальной формой является стадо, в котором зреют тенденции к формированию клановых сообществ и племен; в историческую эпоху таковой формой становится народ, с присущими ему тенденциями к основанию городов, наций и империй. При обоих режимах, как доисторическом, так и историческом, человеческое бытие никогда не ограничивается исключительно адаптацией или приспособлением к тому, что сегодня чересчур прямолинейно называется окружающим миром; напротив, это бытие само создает пространство вокруг себя, благодаря которому и в котором оно разворачивается. У каждой социальной формы есть ее собственный мировой дом, некий смысловой колпак, собравшись под которым, человеческие существа понимают друг друга, обороняются, растут, переходят прежние границы. Стада, племена и народы, а тем более империи по своим форматам представляют собой психосоциосферные величины, которые сами размещают себя в пространстве, сами создают для себя климат, сами себя поддерживают. В каждое мгновение своего существования они вынуждены с помощью типичных для себя средств сооружать над собой свои собственные семиотические небеса, становящиеся источником коллективных инспираций, формирующих их характер.

Ни один народ в процессе собственного воспроизводства и в условиях международной конкуренции не сможет сохраниться, если он будет не в состоянии успешно продолжать процесс собственной инспирации. Если говорить трезво, то, что называется здесь аутогенной инспирацией, подразумевает наличие континуума этносферических климатических техник. Благодаря этнотехникам, соединяющим поколения друг с другом, десятки, сотни тысяч, быть может миллионы индивидов настраиваются на некий высший общий дух и на особые, специфические ритмы, мелодии, проекты, ритуалы и запахи; благодаря этой игре форм, создающей некую общую смысловую чувственность, собранные вместе индивиды даже и в неблагоприятных условиях вновь и вновь обнаруживают доказательства необходимости своего совместного бытия; там, где эти доказательства становятся бессильными, лишённые мужества народы растворяются в более сильных культурах или распадаются на бесчинствующие банды и бездетные реликтовые группы.¹⁵ Задача включения столь бессмысленно огромного количества людей в общие вибрационные процессы и системы жестикюляции, даже в системы объединяющих иллюзий, в силу своей чрезмерной претенциозности выглядит как совершенно невыполнимое требование. Однако преодоление именно таких трудностей очевидным образом входило в логику реально осуществленного процесса формирования народов. Все выглядит так, словно в историческом мире существует некая предрасположенность к тому, чтобы менее вероятное осуществлялось в качестве действительного. Сколь

¹⁵ Ср.: *Armin Prinz. Medizinanthropologische Überlegungen zum Bevölkerungsrückgang bei den Azande Zentralafrikas // Curare, Zeitschrift für Ethnomedizin. 1986. Bd 9, 3+4. S. 257 ff.* Автор развивает тезис, что у народа ашанти начиная с момента захвата его земли европейцами происходит некая *психогенная смерть*. По внешне необъяснимым причинам популяция сократилась в 1900 году приблизительно с 2 миллионов до 500 тысяч, и имеется тенденция к дальнейшему снижению.

невероятным, сколь невозможным, если мы посмотрим на первобытные стада, представляется уже само существование такого типа объединений, как народ (а следовательно, и культурный синтез, источником которого являются тысячи и десятки тысяч стад); тем не менее возникли народы, которые начали творить историю, поглотили стада и низвели их до уровня простых семей и родов. Еще более странной и невозможной вещью, если мы представим себе непрерывное броуновское движение племен и народов, покажется нам концепция империи, но именно полиэтнические империи в последние четыре тысячи лет направляли бурный ход истории и претворяли в действительность свои представления о порядке. Тот, кто рассмотрит события прошедших десяти тысяч лет с точки зрения возникновения народов, в силу самой очевидности должен будет прийти к выводу: там, где есть народы, обязательно есть и порождающие эти народы населенные богами небеса. Боги того или иного народа, как этнотехнические универсалии, отвечают за общее, стоящее выше разнообразных сегментов, — они суть то фантастическое, что с наивысшим историческим результатом требовало веры. Почти повсюду роль катализатора в этнопоэтических процессах играло грубое насилие. Однако лишь языковые игры богов оказываются эффективными гарантиями долговечности процесса этносферического одушевления. Они словно *a priori* обеспечивают синтез народов.

Иудейский бог Яхве, Дух Божий, носившийся над пустыней, дает нам особенно убедительный пример того, как высший инспиратор ради избранного им народа берет на себя этнопоэтические обязанности. Он не остается интимным Богом Адама и Авраама, а в монотеистических культурах предлагает свои услуги человеческим душам в качестве вечного сверх-Я; он — прежде всего трансцендентный интегратор, собирающий двенадцать племен в народ Израиля; он — тот, кто стабилизирует свой народ не только в качестве носителя закона, но и

как порожденное стрессом военизированное сообщество,¹⁶ и способствует его самоутверждению в условиях постоянно сменяющих друг друга фронтов бесчисленных конфликтов; он в высшей степени примечательным образом встает на службу народу, привлекая его к себе с помощью правовой формы пневматического союза. Фридрих Хеер однажды заметил, что одно только физическое существование еврейского народа в наши дни представляет собой своего рода историческое доказательство бытия Бога; допустив небольшое преувеличение, можно было бы сказать, что историческая устойчивость еврейства в течение последних трех тысячелетий есть не что иное, как самое конкретное доказательство существования сфер, вытекающее из факта выживаемости определенного народа.¹⁷

Со сферологической точки зрения, народы оказываются прежде всего общностями культа, возбуждения, напряжения и инспирации. В качестве аутогенных сосудов они живут и выживают лишь под своим собственным атмосферным, семиосферным колпаком. С помощью своих богов, своей истории и своего искусства они снабжают себя дыханием, а тем самым — и необходимым возбуждением. В этом смысле они суть успешные пневматехнические и аутострессовые построения. Если народы отличаются долговечностью, то *ipso facto* они доказывают свой этнотехнологический гений. Отдельные представители тех или иных народов, демонстрируя относительную глупоту, нередко бывают слишком увлечены заботой о самих

¹⁶ По поводу теории культурного синтеза, осуществляющегося посредством вызванной стрессом кооперации, ср. важное исследование Хайнера Мюльманна (*Hainer Mühlmann. Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie. Wien; New York, 1996*).

¹⁷ Ср.: *Peter Daniel. ZAUN. Normen als Zaun um das jüdische Volk. Zum Phänomen der Zeitüberdauer des Judentums. Wien, 1995*; автор делает акцент прежде всего на стабилизирующее народ воздействие ритуальной границы с другими культурами, тогда как мы говорим не столько об ограде, сколько об эффекте шатра; бытие внутри основанного на письменной традиции шатра этносферы сохраняет Израиль на протяжении многих поколений как инспирационную общность.

себе, однако гораздо более мощные мифы, ритуалы и процессы самовозбуждения создают из непослушного материала социальные построения достаточной этнической когерентности. Такие возникшие в результате эндогенных стрессов коллективные тела представляют собой сферические союзы, ускоряющие ход времени. Поэтому наиболее успешные сферообразующие сообщества — основывающиеся на религии народности и культуры — в течение тысячелетий демонстрировали впечатляющее духовно-этническое постоянство. Здесь наряду с иудаизмом следует назвать прежде всего индоарийский брахманизм, в течение тысячелетий формирующий символический климат индуистского мира. Непрерывность китайской истории также подтверждает действие закона, гласящего, что судьба есть не что иное, как сферическая политика: не представлял ли собой Китай, вплоть до последнего десятилетия, некую бесконечную вариацию на тему «бытие в изолированном, им самим замурованном пространстве»? Мы попытаемся (в основном во втором томе) объяснить, каким образом это имперское затворничество отражало характерное для всемирной метафизической эпохи представление о пространстве.

Таким образом, разговор о сферах означает отнюдь не только построение теории симбиотической интимности и парного сюрреализма: теория сфер возникает по сути дела как психология формирования внутреннего пространства из двуединых соответствий, однако в дальнейшем она неизбежно преобразуется во *всеобщую теорию аутогенных сосудов*. У этой теории заимствует абстрактную форму всякая иммунология. Наконец, под знаком сферы ставится и вопрос о *форме* построения политического мирового пространства.

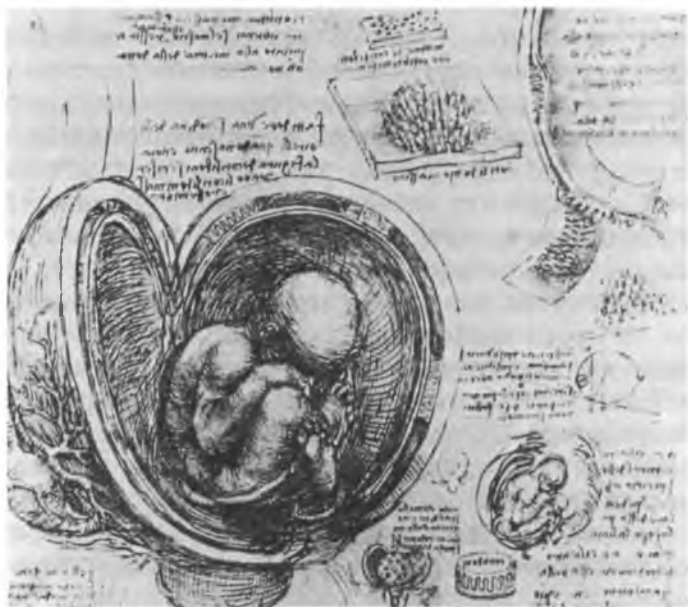
Из этого следует, что в нашем исследовании рассказ о сферической психологии будет предшествовать разговору о сферической политике; философия интимности должна обосновывать, раскрывать, сопровождать, коррек-

тировать политическую морфологию. Очевидно, что такая последовательность не только объясняется композиционными причинами, но и основывается на определенном содержательном фундаменте. Всякая жизнь в своей начальной стадии проходит через фазу, в которой мир формируется иллюзией исполненного доброты и мягкости бытия вдвоем. Экстатическая забота отделяет мать и дитя от всего внешнего, словно накрывая их колоколом любви, отголоски звона которого при любых обстоятельствах остаются условием счастливой жизни. Однако уже очень рано единые двое вступают в отношения с неким третьим, четвертым, пятым; при извлечении изолированной жизни из первоначальной оболочки возникают дополнительные полюса и более масштабные пространственные отношения, определяющие объем внимания, заботы, участия к растущему и взрослому индивиду. В увеличившихся сферах действуют силы, вовлекающие индивида в иллюзию совместного бытия с миллионами. По всей видимости, невозможно жить в больших обществах, не отдавая дани мании своего племени. Поэтому сферология с самого начала принимает во внимание риск инфекционных процессов, превращающих микропсихозы в макропсихозы. Но в первую очередь она говорит об исходе живущих из реального и виртуального материнского лона в герметичные космосы региональных культур и далее — в некруглые и негерметичные пенистые миры глобальной культуры. В этом наше исследование следует известной по одноименному роману идее описания мира как игры в бисер, даже если в силу необходимости оно лишит этот мотив его легковесности. Сферы — это формы, выступающие как силы судьбы: от эмбрионального шарика, плавающего в мутных водах, до космически имперского шара, на наших глазах выдвигающего свои претензии на то, чтобы поглотить и перемолоть нас.

Подвергнув тему сфер как действенных форм реальности специальному рассмотрению, мы обнаружим ключ к их символическим и прагматическим порядкам. Мы

сможем объяснить, почему всюду, где имеет место крупномасштабное округляющее мышление, должна войти в силу идея самопожертвования. Ведь исполинские мировые шары, чья отрадно круглая форма постоянно находится перед глазами у смертных, исстари притяжали на то, чтобы подчинить себе все то, что не умещается под гладким сводом целого: в первую очередь — своевольное, приватное Я, которое всегда противится тому, чтобы быть без остатка растворенным в большой круглой самости. В круге имперские и духовные власти находят подобающую им эстетику. Поэтому, следуя истинному смыслу своей темы, наша феноменология сфер не может заниматься ничем иным, кроме разрушения того морфологического алтаря, на котором в эпохи империй некруглое всегда приносилось в жертву круглому. Теория сфер, когда она занимается описанием самых крупных феноменов, выливается в критику круглого по своей форме разума.

В первой книге этой трилогии о сферах говорится о микросферических единствах, именуемых здесь *пузырями*. Они представляют собой интимные формы закругленного бытия-в-форме и базисные молекулы прочных связей. Перед нашим анализом стоит прежде еще никогда не ставившаяся задача: создать эпос двуединости — утерянной для взрослого рассудка, но тем не менее не исчезнувшей бесследно. Мы погружаемся в давно забытую историю, повествующую о расцвете и гибели интимной Атлантиды; мы исследуем расположенный в матриархальном море, порожденный дыханием континент, который мы населяли в доисторические с точки зрения субъекта времена и который покинули с началом нашей, как нам кажется, самостоятельной истории. В этом необычном мире на полях традиционной логики то и дело мелькают некие неуловимые, ускользающие от нас величины. Неизменно сопровождаемые лишь нашей неизбежной понятийной беспомощностью, мы пересечем ландшафты



Леонардо да Винчи. Фрагмент рисунка, изображающего матку, эмбрион и плаценту. Около 1510 г.

до-объективного бытия и соответствующих ему отношений. Если бы «вторжение» было подходящим словом, то можно было бы сказать, что мы вторгнемся в царство интимной бессмыслицы. Но, как мы увидим, само положение вещей допускает лишь неинвазивные инвазии; в этой области следует проявлять большую гибкость, чем при обычном методичном и целеустремленном ходе мыслей, и доверяться лишь своего рода дрейфу, влекущему нас вперед по лимфатическим потокам нашего собственного до-субъективного примитивного опыта. Во время путешествия через неуловимое подполье внутреннего мира перед нами, подобно некоей звучащей карте, развернется схематическая картина текучего и мерцающего универсума, целиком сотканного из резонансов и взвесей; в нем следует искать праисторию душевного. Эти поиски сами

по себе есть вид невероятной задачи, которую невозможно ни решить, ни оставить.

Во время этого маргинального движения в область истока души, чувства самого себя и бытия в Другом выясняется, что праистория интимного всегда протекает как история психических катастроф. Невозможно говорить об интимных сферах, не сказав, каким образом происходит их разрушение и как формируются новые, более широкие образования. Все содержащие в себе какой-либо плод пузыри, органические модели аутогенных сосудов, доживают до того момента, когда они лопаются; прилив рождения выбрасывает каждую жизнь на берег более суровых фактов. Тому, кто достиг этого берега, эти факты могут дать понять, что приводит интимные, слишком интимные, пузыри к крушению и заставляет их обитателей претерпевать превращения.

Во втором томе «Сфер» рассматривается историко-политический мир, ориентированный на морфологические образцы геометрически точно сконструированных шара и глобуса. Здесь мы оказываемся в области Парменида: в универсуме, граница которого проведена словно с помощью циркуля, а центр устанавливается благодаря специфически философской, направленной во все стороны и переливающейся через край общительности. В не столько преодоленную, сколько забытую эру метафизики и классических империй Бог и мир, казалось, договорились представлять все реально существующее в виде наполненного определенным содержимым шара. Теология и онтология, насколько нам известно, всегда представляют собой учения о круглой форме некоего вместилища; лишь исходя из этой формы могут возникнуть представления о внешних очертаниях империи и космоса. Недаром еще Николай Кузанский говорил: «Вся теология расположена в круге».¹⁸

¹⁸ «Et ita tota philosophia in circulo posita dicitur» (*Nicolaus von Kues*. Die philosophisch-theologischen Schriften. Lateinisch-deutsch. Wien, 1989. Bd III. S. 102).



Мозаика с изображением философов. Вилла Альбани, Рим, I в. до н. э.

Теологи могут и дальше воображать, что их Бог глубже, чем Бог философов; однако глубже, чем Бог теологов, Бог морфологов.¹⁹ В ходе таких экспедиций в ныне почти полностью забытые миры, в которых властвовала идея необходимой округлости целого, мы сможем выяснить функцию и способ построения политических онтологий до-современной эпохи. Не существует такой традиционной империи, которая не защищала бы свои границы в том числе и космологическими средствами, и нет такой

¹⁹ В 4-й и 5-й главах второго тома «Сфер» мы объясним, почему это так и не иначе.

власти, которая не нашла бы для себя инструменты политической иммунологии. Что такое всемирная история, как не непрерывная военная история иммунных систем? А прежние иммунные системы — не являлись ли они всегда также и воинствующими геометриями?

Воспоминание о старых почтенных учениях о круглом по своей форме бытии помогает увидеть философские истоки процесса, который под названием глобализации стал сегодня буквально притчей во языцех. Необходимо рассказать истинную историю глобализации — от геометризации неба Платоном и Аристотелем до того момента, когда последний шар, Землю, обогнули корабли, капиталы и сигналы. Мы покажем, как ураническая глобализация античной физики, потерпев крах в новое время, вынуждена была превратиться в глобализацию наземную. Доказательство этого будет основываться на решении вернуть *глобусу*, этой истинной иконе неба и земли, то значение, которое в обычных разговорах о глобализации ему приписывается лишь номинально, но никогда — с должной понятийной серьезностью. Рассматривая наземную глобализацию как основное событие нового времени, мы сможем понять, почему осуществляющаяся в данный момент третья глобализация, вызванная быстрой передачей изображения по сетям, ведет к всеобщему пространственному кризису. На этот кризис указывает такое сколь привычное, столь и неясное понятие, как *виртуальность*. Виртуальное пространство кибернетических медиа — это модернизированное внешнее, которое уже никоим образом не может быть представлено в формах божественного интерьера; с ним обращаются как с технологической экстериторностью — а следовательно, как с таким внешним, которому с самого начала не соответствует никакое внутреннее. Кибернетической виртуальности, разумеется, предшествовала виртуальность философская, возникшая одновременно с экспозицией платоновского мира идей; уже классическая метафизика повергла в кризис вульгарное пространственное мышление, ибо у Платона над чувст-

венным миром взошло то виртуальное солнце, которое именовалось благом и от которого получило бытие все то, что является «действительным» в трехмерном чувственном мире. Актуальная *virtual space**-публицистика поспела как раз вовремя, чтобы принять участие в праздновании 2400-летнего юбилея открытия виртуальности.

Понятие сферы — как обжитого пространства и как представляемого и виртуального шара бытия — появляется для того, чтобы воспроизвести переход от понимания пространства как чего-то в высшей степени интимного и замкнутого к пониманию его как всеобъемлющего и разверстого. Рильке, которому поэтика пространства обязана больше, чем какому бы то ни было современному мыслителю, в одном из своих самых впечатляющих стихотворений дает нам почувствовать, что в процессе творящей пространство экспансии сфер открывается путь в область зловещего и пугающего.

И как напуган тот, кто должен улететь,
И кто выходит из родного лона.²⁰

Теория сфер — это морфологическое орудие, позволяющее воспроизвести картину исхода человеческого существа из примитивного симбиоза к всемирно-историческому действию в рамках империй и глобальных систем как почти связную историю внешней экспансии; она реконструирует феномен высокой культуры, представляя его как повествование о процессе перехода от интимного

²⁰ Райнер Мария Рильке. 8-я Дуинская элегия. [«О счастье мошки, пляшущей *под кровом* / и в брачный час: весь мир ей отчий кров. / Но погляди на полуробость птицы, / и вольной, и невольной от рожденья, / как будто бы она — душа этруска, / чей саркофаг, где мирно спит мертвец, / его спокойный облик украшает. / **А как ушастый удивлен летун: / рожденный матерью взлететь он должен.** / Как бы пугаясь сам себя, он режет / крылами даль...»]. (Перевод Г. Ратгауза. Выделены процитированные строки.)

* Виртуальное пространство (англ.).

минимума, дуального пузыря, к имперскому максимуму, который можно представить себе как монадический круглый космос. Если эксклюзивность пузыря представляет собой своего рода лирическую мелодию, то в инклюзивности шара слышен эпический мотив.

В соответствии с самой природой предмета феноменология имперских кругов должна привести к критической гинекологии государства и церкви: в ходе нашего исследования мы действительно придем к той очевидности, что народы, империи, церкви, и прежде всего современные национальные государства, представляют собой попытки с помощью воображаемо-институциональных средств построить своего рода материнские утробы для инфантильных массовых популяций. Но поскольку в эпоху патриархальной метафизики в качестве фигуры величайшего из всех вместилищ неизбежно должен был выступать Бог, теория шара прямым ходом ведет к морфологической реконструкции западной онтотеологии: сам Бог, как он существовал бы в себе и для себя, понимается в этой доктрине как всеобъемлющий шар, о котором в циркулировавших начиная со зрелого Средневековья доктринах говорилось, что его центр — всюду, а его окружность — нигде.²¹ Не был ли исторический процесс нового времени по своей глубинной структуре тождествен попыткам европейского разума ориентироваться внутри этого неопределенного сверхшара?

Тот факт, что люди — это существа, которые могут выпасть из божественного шарообразного пространства, начиная с раннего Средневековья стал предметом размышлений католических инфернологов. Данте первым навел геометрический порядок также и в преисподней: у него даже те, кто после суда исключается из божественного шара, остаются внутри кругов ада — мы будем говорить о них, ссылаясь на круги *Commedia*, как об антисферах. Нам предстоит показать, что их описание предвосхищает

²¹ См.: Сферы. Т. II. Гл. 5.

современную феноменологию депрессии и психоаналитическое различие между поддающимся и неподдающимся анализу сознанием.²²

То, каким образом классическим империям и экклезиям удастся представить себя в качестве солнцеподобных шаров, лучи которых исходят из монархического центра, освещая периферию сущего, рассматривается в исследованиях по метафизике телекоммуникаций, функционирующих в рамках крупных социальных тел.²³ В них выясняется не только то, почему попытки классической метафизики представить сущее в качестве концентрически организованной моносферы должны были потерпеть неудачу из-за имманентных им конструктивных ошибок, но также и то, почему такой гипершар из-за его чрезмерной абстрактности представляет собой дефектную иммунологическую конструкцию. Вновь ставшая сегодня особенно актуальной ностальгия по аристотелевскому миру, стремящаяся к тому, что называлось словом «космос», и тоскующая по тому, что именовалось «мировой душой», не в последнюю очередь объясняется тем, что мы не занимаемся исторической иммунологией, а вместо этого делаем из очевидных иммунных слабостей современных культур опасно ошибочный вывод, что прежние мировые системы были в этом отношении более удачно сконструированы. Однако жизнеспособность классических тотальных систем прошлого представляет собой совершенно особый случай. Достаточно вспомнить о той клаустрофобии, которой страдали гностики под сенью тиранических небесных стен, и о том чувстве бесприютности, которое внушал первым христианам окружавший их мир, чтобы понять, в какой мере уже для позднеантичного мира была очевидна необходимость бороться с дефектами иммунологического дизайна официальной космологии. Мы покажем, что всемирная христианская эпоха мо-

²² См.: Сферы. Т. II. Гл. 6.

²³ См.: Там же. Гл. 7.



Строительство планетария в Йене. 20-е годы XX в.

гла найти формулу своего успеха лишь в историческом компромиссе двух иммунных систем — религиозно-персоналистической и имперско-конструктивистской, а также объясним, почему ее конец должен был привести к той технизации иммунитета, которая является признаком модернизации.

Наконец, мы покажем, как затянувшийся крах европейской мечты об универсальной монархии вызывал к жизни движущие силы процесса наземной глобализации, в ходе которого индивиды, рассеянные по последнему шару культуры, объединяются в порожденную экологическим стрессом коммуны.²⁴

²⁴ См.: Там же. Гл. 8.

В третьем томе рассматривается катастрофа круглого мира, произошедшая в новое время. В нем в морфологических терминах описывается зарождение эпохи, когда форму универсума уже невозможно представить с помощью имперского кругового обзора и окружающей наблюдателя панорамы. В морфологическом отношении современность оказывается прежде всего процессом революционного переосмысления формы. Недаром консервативные критики и по сей день обвиняют ее в утрате центра и порицают ее как восстание против божественной окружности. Для европейских католиков-традиционалистов сущность нового времени до сих пор можно выразить с помощью одного-единственного понятия: сферическое кощунство. Менее ностальгический, однако несвоевременный на некатолический взгляд, наш сферологический подход готовит средства, для того чтобы с помощью терминов некруглых сферических образований дать характеристику катастроф, которые в современную эпоху (то есть в эпоху наземной и виртуальной глобализации) происходят с формой мира.

В этом *contradictio in adjecto** отражается касающаяся формы альтернатива, характерная для современной мировой ситуации, когда благодаря глобальным рынкам и средствам массовой информации постепенно сходит на нет ожесточенная мировая война образов жизни и информационных товаров. Там, где центром стало все, более нет никакого действительного центра; там, где все сигналы исходят от всего, в лабиринте посланий теряется считающийся центральным отправитель. Мы видим, как и почему канула в прошлое эпоха единого, гигантского, всеохватывающего круга и его верных экзегетов. Морфологическим образцом полисферического мира, в котором мы живем, является уже не шар, а *пена*. Поэтому обтягивающая сегодня Землю сеть — со всем ее выпячиванием виртуального — говорит не столько о глобализации,

* Противоречие в определении (лат.).

сколько о превращении в пену. В пенных мирах отдельные пузыри не включены, как в метафизической идее мира, в один-единственный интегрирующий гипершар, а скапливаются в беспорядочные груды. С помощью феноменологии пены мы попытаемся посредством понятий и образов подступиться к своего рода политической аморфологии, способной приблизить нас к пониманию беспочвенности метаморфоз и парадоксов солидарного пространства в эпоху разнообразных масс-медиа и мобильных мировых рынков. Лишь теория аморфного и некруглого, исследуя актуальную смену разрушения и нового образования сфер, могла бы предложить нам учение, объясняющее суть современной эпохи. Пена, груда, губка, облако и вихрь выступают в качестве тех первых аморфологических метафор, которые помогут нам рассмотреть вопросы о формировании внутренних миров, установлении взаимосвязей и архитектуре иммунитета, имеющих место в эпоху технической дезинтеграции комплексности. То, что сегодня во всех средствах массовой информации сбивчиво превозносится как глобализация, в морфологической перспективе есть не что иное, как универсализированная война различных сгустков пены.

Кроме того, само положение вещей заставляет нас обратить внимание на сферическую патологию в развитии современного и постсовременного мира. Говоря о патологии сфер, мы должны констатировать наличие трех ее фокусов: политологического — поскольку пенные образования представляют собой неуправляемые структуры, склонные к морфологической анархии; когнитивного — поскольку обитающие в пенных образованиях субъекты, союзы и индивиды, уже более никогда не смогут объединить эти образования в некий целостный мир, ведь даже сама идея целостного мира в характерной для нее холистической акцентировке очевидным образом принадлежит прошедшей эпохе всеохватывающих метафизических кругов, или моносфер; и психологического — поскольку пребывающие в пенных структурах отдельные индивиды, как



Эйфелева башня.

правило, утрачивают способность к образованию психического пространства и сморщиваются до изолированных депрессивных точек, помещаемых в центр некоего совершенно случайного для них кольца (которое по праву называют «окружающим миром»); они страдают ослаблением иммунитета, причиной которого является нарушение солидарных связей, — не будем пока говорить о новых процессах иммунизации, начинающихся благодаря участию в возобновившемся сооружении сфер. В условиях деградации сфер жизнь частных лиц превращается в своего рода отбывание одиночного заключения; лишённые протяженности, бездеятельные и безучастные Я застывшим взглядом смотрят сквозь медийное окно на сменяющие друг друга пейзажи. Для ярко выраженных массовых культур типично, что подвижные картины становятся гораздо более живыми, чем большинство тех, кто их рассматривает: возрождение анимизма на современном уровне.

В несферическую эпоху душа даже и при благоприятных условиях должна быть готова к тому, что для единичных пузырей, то есть для самодостаточных освобожденных индивидов, обустроивающих свои собственные медиально ориентированные пространства, гибридная глобальная пена останется чем-то непроницаемым; тем не менее возможность передвижения внутри ее частично сможет заменить ее прозрачность. Разумеется, пока мир как нечто целое можно было обозревать из некоей одной главенствующей точки, он казался интеллигибельным, что было возможно благодаря присущей ему прозрачности, посредством которой божественный шар освещал себя таким образом, что полностью контролировал каждую свою точку; представление о человеческом участии в достижении такой прозрачности способствовало высвобождению имперских и монологических форм разума; мир как целое предстал во всесторонне направленном сиянии, исходящем из единого господствующего центра. Ведь и сам Бог представлял собой не что иное, как центр и одновременно окружность являющегося его



Анника фон Хаусвольф. *Attempting to Deal with Time and Space* (Попытка разобраться со временем и пространством). 1997 г.

проекцией и обозреваемого им шара-бытия, а всякое обособывавшее себя с помощью Бога мышление аналогичным образом участвовало в утверждении своего возвышенного положения в центре обозреваемого пространства. Но в пенных мирах ни один пузырь не может быть расширен до абсолютно централизованного, всеобъемлющего, амфископического шара; никакой исходящий из центра свет не может пронизать всю пребывающую в состоянии динамического замутнения пену. Поэтому этика погруженных в мировую пену, децентрализованных малых и средних пузырей включает в себя необходимость двигаться по беспрецедентно просторному миру и обладать при этом беспрецедентно суженным кругозором; пребывая в пене, разум вынужден принимать участие в дискретных и поливалентных играх, учась жить в условиях многообразия сменяющих друг друга перспектив и отказываясь от фантома некоей единой господствующей точки зрения. Большинство дорог отнюдь не ведут в Рим, и европейцы должны признать этот факт. Мышление внутри пены — это навигация по лабиринтным потокам; кто-то скажет, что под давлением интеллектуальных задач времени оно превращается в плюральную и трансверсальную практику разума.²⁵

Вместе с этой и не веселой, и не печальной наукой о пенных образованиях в третьем томе «Сфер» излагается теория современной эпохи, основным лейтмотивом которой является тезис, гласящий, что деанимация обладает полным и окончательным превосходством перед реанимацией. В современную по своей сущности эпоху мышление инициируется неодушевленным внешним. Такая ситуация порождает ностальгическую потребность в такой картине мира, которая все еще ориентирована на некое понимаемое в холистическом смысле жизнеспособное целое, что в конечном счете неизбежно должно привести к разочарованию. Ибо даже то, что постоянно утверждает

²⁵ Ср.: *Wolfgang Welsch. Transversale Vernunft. Frankfurt, 1995.*



Иллюстрация из труда Ч. В. Бойса «Soap-Bubbles and the Forces which Mould Them» («Мыльные пузыри и силы, которые их формируют»). Лондон, 1902 г.

себя в качестве внутреннего, со всевозрастающей очевидностью разоблачается как внутреннее некоего внешнего. Никакое счастье не застраховано от эндоскопии; вокруг каждой счастливой, живущей своей внутренней интимной жизнью, вибрирующей клетки вьются рои профессиональных разоблачителей иллюзий и в их лице — интеллектуальные папарацци, деконструктивисты, исследователи познавательных способностей; мы имеем дело с соучастниками в деле какого-то совершающегося в полном беспамятстве безграничного разграбления. Сброд, состоящий из всякого рода наблюдателей, желающих все и вся получать извне и не слышащих более никакого ритма, — разве мы сами с давних пор в большинстве существенных аспектов, в большинстве случаев не принадлежим к нему? И может ли быть иначе? Кто мог бы жить так, чтобы обитать во всем? Или так, чтобы не вмешиваться ни во что внешнее? Мир, кажется, стал слишком велик для людей старого типа, стремившихся к реальной общности с ближним и дальним. Уже давно гостеприимство разумных существ по отношению к тому, что появилось из-за горизонта, превзошло всякую меру. Ни один институт — а им могла быть церковь, которая мыслила

бы *kata holon** и исповедовала бы универсальную любовь, — и тем более ни один индивид, отважно продолжающий чтение, не может вообразить себя открытым для всего того, что ему встречается, к нему обращается и на него обрушивается. Подавляющее большинство индивидов, языков, произведений искусства, товаров, галактик — независимо от того, к какому жизненному миру они относятся, — неизбежно и навсегда остаются неассимилируемым внешним миром. Все «системы» — будь то семьи, коммуны, церкви или государства, а тем более пары и индивиды — обречены на присущую им специфическую эксклюзивность; дух времени все более открыто прославляет свое безответственное соучастие в разнообразном внешнем. История духа сегодня — это финальные акты внешнего наблюдения.

Оставим открытым вопрос о том, куда ведут эти диагнозы: к сбивающим с толку и обедняющим наши представления выводам или же к полезным открытиям и синтезам. Во всех трех частях этот трактат о сферах как формирующих мир потенциях представляет собой попытку разговора о потерявшем невинность современном мире. Тот, кто соотносит себя с опытом нового времени, должен трижды признать за собой потерю невинности: психологически, политологически и технологически. Ко всему прочему дело осложняется тем, что между потерей невинности и взрослением существует с трудом обнаруживаемое различие. Ведь отнюдь не сегодня мышление стало означать разрыв с бесхитростностью и безобидностью.

Настоящий отчет о становлении и видоизменении сфер представляет собой первую попытку вернуть понятию формы высокое иерархическое положение в антропологическом и культурно-теоретическом исследовании после той неудачи, которую потерпела так называемая морфология всемирной истории Освальда Шпенглера.

* В целом (греч.).

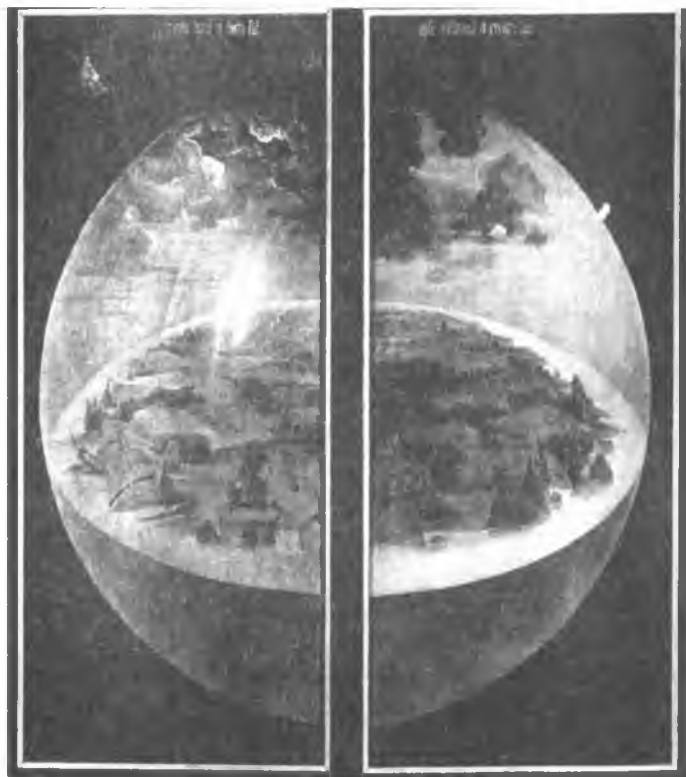
Морфологические претензии Шпенглера, как бы он ни пытался апеллировать к авторитету Гёте, были с самого начала обречены на неудачу, поскольку к их предмету присоединялось такое понятие формы, которое не могло соответствовать ни его подлинному смыслу, ни его истории. Это была по-своему гениальная силовая акция — отделить друг от друга все культуры, представив их в качестве «живых существ высшего ранга», и объявить их никоим образом не связанными друг с другом единицами, возникающими и гибнущими в соответствии с некими имманентными им законами. Шпенглер не мог избежать искусственности еще и потому, что он пытался истолковать свои культуры как тысячелетние империи некоего душевного настроения, — то есть в некотором смысле как мыльные пузыри высшего порядка, сохраняющие форму благодаря оккультным по своей природе внутренним напряжениям. Выступающие под знаком морфологии, жизнеописания восьми признаваемых Шпенглером культур, представляя собой своего рода монумент гигантской, возможно беспримерной по своему масштабу, спекулятивной и комбинаторной энергии, должны были занять свое почетное место в истории культуры; однако в лучшем случае этот памятник будет установлен в куда более скромной нише. Что же касается использования морфологических понятий в науках о культуре, то примеры Шпенглера донныне оказывают скорее разочаровывающее воздействие. Поэтому наша собственная попытка не может основываться на такой модели — разве что на основательном понимании того, чего следует избегать в будущем.

Говоря о сферах как о самореализующихся формах, мы убеждены, что не используем при этом никаких привнесенных понятий, а если в определенном отношении они и привносятся, то лишь таким способом, который вызван самой сутью вопроса. Теория сфер представляет собой обнаружение доступа к чему-то такому, что является, с одной стороны, в высшей степени действительным,

а с другой — самым неуловимым и менее всего доступным предметному постижению. Уже само выражение «обнаружение доступа» вводит нас в заблуждение, ибо раскрытие сферического представляет собой не столько вопрос о доступности, сколько вопрос о замедленной ориентации в наиболее очевидном. Мы всегда уже экстатически вовлечены в сферические отношения, даже если по глубоким культурно-специфическим основаниям научились не принимать их во внимание, мысленно их игнорировать и вести дискуссии параллельно им. В силу своей ориентации на предметность европейская научная культура как в своих истоках, так и на своей завершающей стадии есть не что иное, как предприятие, целью которого является детематизация сферического экстаза. Одушевленная внутренняя пространственность, которую мы попытаемся обнаружить во всех фундаментальных характеристиках человеческого бытия и человеческой культуры, в действительности есть нечто *realissimum*,* с самого начала уклоняющееся от всякого языкового и геометрического изображения (и даже от любой репрезентации вообще) и тем не менее обеспечивающее формирование изначальных круговых и шарообразных образований — благодаря потенции закругления, которая актуализируется прежде всего в пластических и циклических конструкциях.

Миры, поделенные на части совместно живущими людьми, сами собой приобретают динамику к закруглению формы, которое непрерывно осуществляется без какого бы то ни было вмешательства геометров. В результате самоорганизации психокосмических и политических пространств происходят те метаморфозы круга, в которых бытие само наделяет себя своей сферически-атмосферной конституцией. Слово «самоорганизация», которое используется здесь без обычной сциентистской истерии, должно привлечь внимание к тому, что круг, включающий в себя людей, не является ни их творением,

* Наиболее реальное (лат.).



Иероним Босх. *Сад земных наслаждений*. Внешняя сторона створок триптиха.

ни обнаруживаемой ими данностью, а свободно балансирует на грани конструкции и самоосуществления; точнее говоря, он осуществляется в процессах закругления — таким же образом, каким люди, собравшиеся у костра, группируются, с одной стороны, совершенно свободно, а с другой — занимают определенные места вокруг огня, непосредственно зависящие от предоставляемых им тепловых преимуществ.²⁶

²⁶ О сферопойесисе, определяемом местоположением огня, и об интеллектуальной фигуре «термический социализм» см.: Сферы. Т. II. Гл. 2.

Поэтому представленный в этом томе сферологический анализ микроформ не является ни конструктивистской проекцией объединенных в круг пространств, в которых, как воображают люди, разворачивается их совместное бытие, ни онтологической медитацией по поводу круга, в который смертные были вовлечены силой некоего неподвластного им трансцендентного порядка.

В качестве введения в медиальную поэтику существования сферология поначалу стремится дать картину некоторых простых имманентных формообразований, возникающих в человеческих (и внечеловеческих) порядках — будь то в качестве организации архаической интимности, пространственного дизайна примитивных народов или теолого-космологического самоистолкования традиционных империй. Поэтому данный труд, прежде всего в своей второй части, мог бы рассматриваться также и в качестве своего рода истории культуры, изложенной посредством морфологических, иммунологических и эпидемиологических понятий. Эта точка зрения еще не ведет к сути проблемы, но вместе с тем она не является ни целиком ошибочной, ни совсем уж нежелательной, ибо признает, что лишь благодаря философии разум может понять, каким образом его страсти приходят к понятиям.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

МЫСЛИТЬ ВНУТРЕННЕЕ ПРОСТРАНСТВО

Я кладу яблоко на стол перед собой.
Затем я кладу себя в это яблоко. Ка-
кой покой!

Анри Мишо. Магия

Люди — существа, причастные к пространствам, о которых ничего не знает физика: благодаря разработке этой аксиомы развилась современная психологическая топология, которая, не принимая во внимание собственные первичные локализации человека, делит его на радикально различные области — сознательные и бессознательные, дневные и ночные, почтенные и скандальные, принадлежащие Я и те, в которых обосновались внутренние Другие. Сила и самостоятельность современного психологического знания заключаются в том, что благодаря ему вопрос о местоположении человека перестал быть прерогативой геометрии и паспортных столов. На вопрос, *где* находится субъект, в ходе психологических исследований даны такие ответы, которые уличают во лжи физические и гражданские очевидности. Однозначной локализации поддаются лишь тела мертвецов; анатом, стоя перед гранитным столом, не станет дважды спрашивать себя, где находится его предмет: для тела, находящегося во внешнем пространстве, значение имеют лишь координаты наблюдателя. В отношении же существ, которые *живы* на экстатический человеческий манер, вопрос о месте ставится принципиально иначе, поскольку первичная производительность человеческих существ состоит в ра-

боте по расквартированию самих себя в пространстве неких не зависящих от людей, сверхреальных отношений.

Выдвигая эту идею, психология признает свое исходное единство с культурной антропологией: порвав со своей старой природой, люди превратились в маргинальную онтологическую группу, которая заботится лишь о самой себе. Невозможно в достаточной мере понять людей, основываясь на том, что в них является естественным, точнее, относится к их старой природе, хотя в попытках вывести культуру непосредственно из природных процессов недостатка нет. Внутри внешней природы и за пределами природы внутренней люди ведут жизнь островитян; свои символические действия, свои привычки, свою избалованность и свой отход от порождаемых инстинктами образцов они всегда считают чем-то само собой разумеющимся и, следовательно, путают с тем, что относится к их старой природе. Но присмотревшись повнимательнее, мы увидим, что первоначально они живут в структурах, выросших из них самих как своего рода вторая природа, — в своих языках, своих ритуальных и смысловых системах, в своих конститутивных маниях, которые, разумеется, ко всему прочему имеют и привязку к какому-либо месту на земной поверхности (политическое есть продукт групповой мании и территории).

Революция в современной психологии не исчерпывается признанием того факта, что любой человеческой жизни присущ конструктивистский характер и что все люди исполняют обязанности своего рода стихийных архитекторов по интерьеру, занятых неустанной работой по расквартированию самих себя в воображаемых визуальных, акустических, семиотических, ритуальных и технических камерах. Специфический радикализм психологических наук о человеке дает знать о себе лишь тогда, когда они истолковывают субъект как нечто такое, что не только само обустраивается в символических порядках, но и с самого начала экстатически включено во всеобщее все-

мирное устройство. Субъект — не только дизайнер своего собственного, наполненного релевантными объектами внутреннего пространства; он всегда и неизбежно будет восприниматься пребывающими в этом внутреннем пространстве ближними и как привычный предмет интерьера их собственного внутреннего пространства, и как резонансное тело, и как стенка некоего резервуара, отделяющая их от чуждого, даже враждебного, пространства. Следовательно, отношение между человеческими субъектами, по-соседски делящими одно поле, должно описываться как отношение между лабильными сосудами, которые и содержат в себе друг друга, и отграничены друг от друга. Каким же образом нам следует мыслить это причудливое отношение? В физическом пространстве исключено, чтобы вещь, находящаяся в некоем резервуаре, одновременно содержала бы в себе свой резервуар. Точно так же немисливо, чтобы какое-либо тело, находящееся внутри некоего резервуара, одновременно могло бы быть представлено как нечто такое, что исключено именно из этого резервуара. Но учение о психологическом пространстве с самого начала имеет дело с отношениями именно такого рода. То, что для геометрических или физических величин является непреодолимым парадоксом, для учения о психологической или человеческой топографии есть исходное положение вещей: индивиды, так называемые неделимые, являются субъектами лишь постольку, поскольку они суть участники некоей разделенной на части и распределенной среди них субъективности. Если бы мы хотели довести и вдобавок возродить платоновские интуиции в актуальных формулировках, то могли бы сказать: каждый субъект есть лабильный остаток некоей пары, отделенная половинка которой не прекращает стремиться к оставшейся.

Таким образом, уже своими первыми положениями современная психология разоблачает индивидуалистическую иллюзию о том, что индивиды могут пониматься как субстанциальные Я-единицы, которые, словно члены

какого-то либерального клуба, на основании принципа добровольности вступают в общение друг с другом; таким образом, это общение возникает как бы постфактум, произвольно, и от него в любой момент можно отказаться, как то и соответствует идеологии индивидуалистического договорного общества. Там, где возникают такого рода индивидуализмы, с высокой психологической очевидностью можно сделать вывод о наличии главного симптома невроза свободы; для него характерно, что субъект не может мыслить себя включенным во что-либо, чем-то ограниченным, объемлемым и захваченным. Это — базовый невроз западной культуры: непрменная мечта о субъекте, который все наблюдает, всему дает имя, всем владеет, тогда как сам ни в чем не содержится, ничто им не распоряжается и не владеет, а скромнейший Бог выступает в качестве зрителя, сосуда и клиента. Постоянно возвращается мечта о всеохватывающем монадическом Я-шаре, радиусом которого было бы его собственное мышление, — мышление, без труда пронизывающее его пространство вплоть до самой дальней периферии, одаренное сказочной, дающей безо всякого труда дискурсивностью, перед которой не может устоять ни одна реальная внешняя вещь.

Повторяющаяся картина этого суверенного паноптического эгоизма проявляется в комплексе Ионы, субъект которого будто бы переживал счастливое изгнание в чрево кита; так, психоаналитик Вильгельм Штекель сообщает о фантазмах одного тринадцатилетнего мальчика: в своих сновидениях наяву подросток желал очутиться в чудовищном нутре некоей великанши, представлявшемся ему полостью со сводом десятиметровой высоты. В центре чрева этой великанши находились качели, на которых счастливый Иона мечтал взмыть ввысь, полный уверенности, что ему больше никогда не доведется испытать такого безумного воодушевления.²⁷ Первое Я, непод-

²⁷ *Gaston Bachelard. La terre et les rêveries du repos. Paris, 1948; второе издание: 1988. P. 151.*



Федерико Феллини. *Казанова. Большая Муна.*

вижное, удерживающее в поле своего зрения всё и вся, и второе Я, качающееся, которое может полностью покинуть ту полость, в которой оно пребывает, родственны друг другу, поскольку оба пытаются уйти от складчатой, крестообразной, партициптивной структуры реального человеческого пространства. Они оба аннулировали изначальное драматическое различие между внутренним и внешним, фантастическим образом разместившись в центре гомогенной сферы, которую не провоцирует никакое реальное внешнее и никакая неангажированная противоположность. Очевидно, что тезис о внешнем характере всего и вся не менее маниакален, чем желание все иметь внутри. Оба этих крайних постулата, соблазн которых так или иначе испытывали, пожалуй, все западные индивиды, игнорируют экстатическое вполетение субъекта в об-

щее внутреннее пространство, в котором люди, действительно живущие вместе, используют потенциал друг друга.

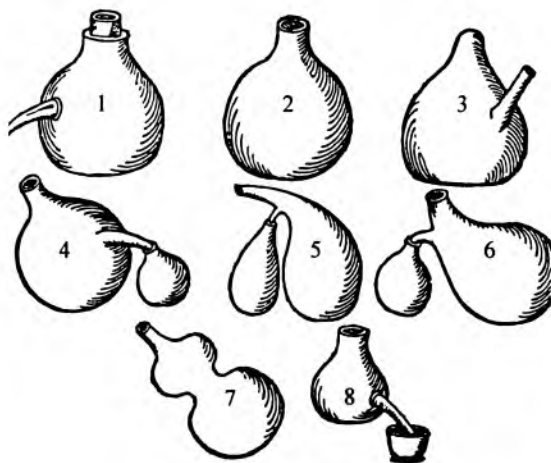
Истинность и мудрость современной психологии по сравнению с такого рода фантазмами неколебимого внутреннего или суверенного внешнего состоит в том, что она описывает человеческое пространство как перекрещивание нескольких внутренних пространств. В нем сюрреальное становится реальным. Каждый субъект в реальном консубъективном пространстве есть и нечто содержащее, поскольку он воспринимает и включает в себя иное субъективное, и нечто содержимое, поскольку его охватывают и поглощают горизонты и интерьеры Других. Следовательно, реальное поле человеческой близости — это отнюдь не только простая система сообщающихся сосудов: если твоя жидкость поднимается в моих трубах, и наоборот, моя — в твоих, то это дает нам первое указание на то, что именно позволяет людям в силу отсутствия преград и наличия переходов в области их близости действовать в ней так, словно они проникают друг в друга. Будучи системой гибридных сообщающихся сосудов, внутреннее человеческое пространство состоит из парадоксальных и аутогенных полых тел, которые одновременно являются и плотными, и пропускающими жидкость; эти тела служат то резервуаром, то содержимым и в одно и то же время обладают свойствами как внутренней, так и внешней стенки. Интимность — это царство сюрреальных аутогенных резервуаров.

Интимность... В наших последующих исследованиях мы попытаемся приблизиться к тайнам человеческого сдвига относительно места (который всегда начинается как сдвиг, направленный вовнутрь, чтобы затем самым очевидным образом превратиться в сдвиг, направленный вовне), взяв на вооружение именно это затасканное выражение, ибо в нашем распоряжении нет никакого более подходящего, не столь протитуированного слова. Возможно, возбуждению подлинной мысли только пойдет на поль-

зу, если мы будем подходить к самой необычной ситуации с самым что ни на есть выхолощенным словом. Было бы преждевременным уже сейчас подробно останавливаться на словах Хайдеггера о том, что человеческое присутствие (Dasein) означает «выдвинутость (Hineingehaltenheit) в Ничто», — ведь мы не готовы с прежней определенностью сказать, что означает «присутствие», «пробывание», «Ничто», но прежде всего — что означает приставка *вы-* (hinein).²⁸ Столь же несвоевременным было бы останавливаться и на теореме Делёза и Фуко, гласящей, что субъект есть *складка* внешнего, ибо мы еще абсолютно ничего не знаем о поверхности или внешней стороне, сморщивание которой могло бы породить нечто такое, как интерьер или самость. Забегая вперед, мы можем лишь заметить, что по ту сторону своих первых сладостных волн интимность может пониматься только как некая присущая близлежащему бездонность. Теория интимного, выстраиваемая посредством нижеследующего анализа микросфер, представляет собой попытку показать, что все науки о человеке всегда были вкладом в своего рода топологический сюрреализм, поскольку ни в какую эпоху не существовало возможности говорить о людях, не имея дела с обманчивым светом поэтик обитаемого внутреннего пространства. Пространства, которые могут быть покинуты людьми, обладают своей собственной историей — разумеется, историей, которая еще никогда не была рассказана и героями которой *eo ipso* являются не сами люди, а топоры и сферы, в качестве функции которых выступают люди, выпадающие из этих сфер, если им не удастся осуществить свое развертывание.

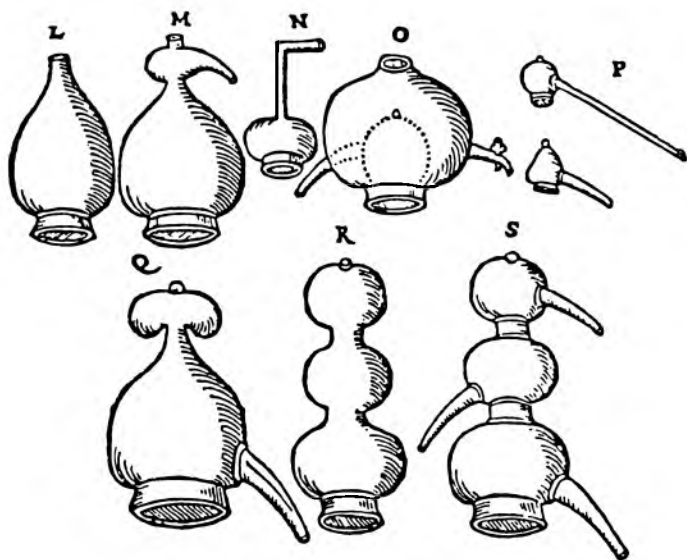
Для многих умов с мыслью о домашней интимности связано спонтанное отвлечение к сладкому, в силу чего у нас нет ни философии сладости, ни разработанной онтологии интимного. Чтобы выйти за пределы типичных ис-

²⁸ Теорема Хайдеггера об экзистенциальном месте будет более подробно рассмотрена ниже в Экскурсе 4.



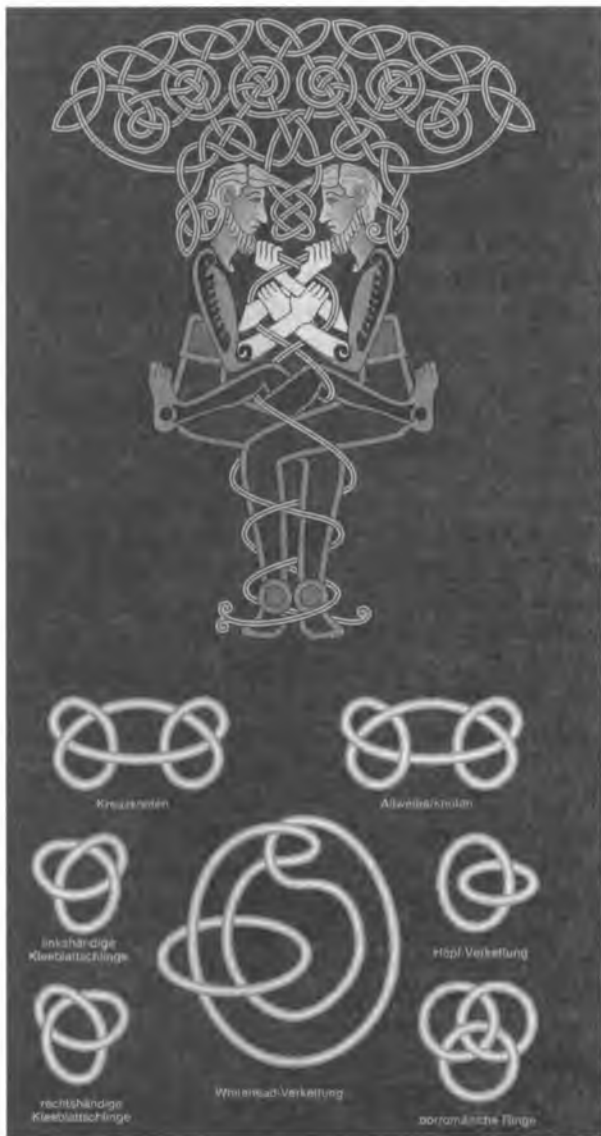
Составные сосуды: 1 — большая бутылка для спирта с тубусом; 2 — простая пузатая бутылка; 3 — приемный сосуд с горлышком без отверстия; 4 — пузатый спаренный приемный сосуд; 5 — продолговатый спаренный приемный сосуд; 6 — такого же рода сосуд в форме бутылки; 7 — двойная пузатая бутылка; 8 — сосуд для переливания.

ходных версий, мы должны отдавать себе отчет в природе этого сопротивления. При взгляде издали эта тема кажется столь непривлекательной и незначительной, что до сих пор в ней могут застрять лишь глухие ко всякой гармонии простаки или посвященные богам кастраты. Интеллект, направляющий свою силу на достойные объекты, как правило, остр, а не сладок. Героям не предлагают карамелек. Что для ориентации на интеллектуальную и экзистенциальную остроту может выглядеть более сладким, липким и негероическим, чем требование участвовать в исследовании мягкого, зыбкого, смиренно-матриархального пространства, в котором люди расселились прежде всего как искатели безопасности, как добродушные адепты нормальности и как обитатели учреждений, служащих их собственному удовлетворению? Есть ли что-нибудь более достойное презрения, чем преданность индивидов узкому жизненному пространству, которое, как им



Приемные сосуды и сосуды для переливания: L — «тиара» для змеевиков; M — сидарис; N — патрубок; O — насадка для охлаждения; P — маленькие насадки для небольших колб; Q — комбинация глухой насадки и насадки с носиком; R — тройная глухая насадка; S — тройная насадка с носиками.

кажется, гарантирует некий расслабленный комфорт бытия у себя самих? Причина, по которой сильные духом, как правило, презирают сладкое, во многом объясняется теми субверсивными последствиями, которые сладкое, а в еще большей степени липкое, вызывает в гордом субъекте. Фридрих В. Хойбах в искусной феноменологической микродраме рассмотрел переживание, связанное с восприятием карамели, обнажив мотивы, по которым сладкому говорят «нет». Посмотрим, как после посвященного экспозиции пролога, в котором «полный сладости овал» освобождается из привлекательной бумажной оболочки, эта оральная драма в момент, когда объект оказывается во рту героя, достигает своей кульминации.



Математические узлы.

«Выпяченные вперед губы охватывают карамельку, постепенно выпуская ее в ротовое пространство, где, наконец, она встречается с извивающимся в нетерпении языком. Сладость разрастается, раскрывается в маленькое, льстивое О и вскоре превращает рот в сладкий, липкий и алчный пульсирующий шар, который, расширяясь, вбирает в себя все больше и больше. Человек сам округляется и в конечном счете существует уже лишь в качестве тонкой, все более и более напряженной периферии этого сладкого шара; он закрывает глаза и, наконец, граница рвется: принимая ту же самую шарообразную форму, человек образует *единый* предмет с округлившимся, наполненным сладостью миром.

(Параллельно) с этим „внутренним“ процессом протекает и процесс „внешний“: пустая конфетная обертка становится все более и более гладкой и в конце концов образует плоский четырехугольник, который сворачивается вокруг пальца в цилиндрическую трубочку, площадь поверхности которой становится все меньше и меньше. А когда натяжение сладкого шара начинает ослабевать, когда он сплющивается и распадается на куски, зажатая между пальцами бумага, скатываясь в комочки, принимает все более беспорядочную форму; когда же сладость становится лишь тонкой линией изнурительной абстиненции, бумажка в конце концов спрессовывается в маленький твердый шарик, который так и подмывает запустить куда подальше щелчком указательного пальца».²⁹

Таким образом, причина антипатии к сладкому ясна. Даже благодаря самому безобидному оральному удовольствию происходит нечто такое, что остается неприемлемым для свободолюбивого героя: переживание сладко-

²⁹ Friedrich Wolfram Heubach. Das bedingte Leben. Entwurf zu einer Theorie der psychologischen Gegenständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychologie des Alltags. München, 1987. S. 163.

го-во-мне лишает наслаждающегося субъекта его центрального положения и на несколько непростых для него, хотя и приятных, мгновений помещает его на край не зависящей от него вкусовой сферы. Желание сопротивляться этой ничтожной напасти было бы порывом не возвышенным, а, скорее, смешным, тем более что в свете героического постулата позорно позволять себе быть объектом внешнего воздействия, осуществляющегося посредством такого акта, как поедание конфеты. Урок, извлекаемый из опыта такого поглощения, запоминается надолго: интимность переживается здесь как проникновение во внутреннюю область моего тела вкуса, привлекательная сила которого снимает с меня мою внешнюю оболочку, делая меня мягким и податливым и, более того, совершенно устраняя меня с моего пути, ибо я лишь тогда по-настоящему наслаждаюсь, когда с помощью своей ротовой полости позволяю вкусу превратить себя в счастливого стороннего наблюдателя его триумфального шествия. Подойдет самое простое средство наслаждения, чтобы убедить меня в том, что поглощаемый объект, который сам никогда не окажется в моей полной и исключительной власти, способен овладеть мной и диктовать мне свои условия. Но если даже банальное потребление сахара благодаря присутствию воспламеняющего аромата ослабляет субъекта и превращает его в арену господства агрессивной чувственности, то чем же должно стать его убеждение, что его призвание целиком и полностью состоит в тотальном самоопределении? Если субъект оказался пронизываемым полым телом, то что останется от мечты о человеческой автономии?

Кажется, что в ряду такого рода вопросов меняются знаки между самоволием и увлеченностью и что слабый защищается там, где сильный сдается. Не должен ли именно сильнейший субъект пониматься как наиболее успешный мастер обмена веществ, то есть как человек, в наименьшей степени делающий тайну из своей пустотелости, пронизываемости, медиальности? Не следовало бы



Бела Вици. *Координация.*

нам, таким образом, рассматривать децентрализованного индивида как потенциально наиболее могущественного? И не выступает ли психологический идол современности, — обладающий сильным Я, самоосуществляющийся индивид, — в качестве поливалентного мастера максимально интенсивного обмена веществ, который под разговоры о контролируемом потреблении испытывает разнообразные вторжения, захваты и оккупации? Не вырастает ли весь универсум человеческой интимности, представляющий собой как в буквальном, так и в переносном смысле переплетение структурированных интерьеров, из такого смешения усваивающе-поглощающих жестов? Не должны ли мы — как феноменологи, так и психологи и топологи — исходить из того факта, что субъекты с самого начала формируются лишь благодаря усваиваемому ими опыту, что «принимая что-либо, они в свою очередь сами всегда чем-либо принимаются»? Кон-

ститутивный леденец, со времен Мелани Кляйн то обоже-
ствляемый эпифрейдистскими психоаналитиками, то вы-
зывающий у них подозрения, есть не что иное, как «мате-
ринская грудь», тот якобы первый «объект» (обратим
внимание на единственное число), который не может
быть поглощен и присвоен ребенком (точно так же не
умеющим считать до двух, как и какой-нибудь теоретик,
описывающий отношение к объекту), без того чтобы тот
тем или иным образом не очутился внутри этого объекта,
на периферии сладкого молочного шара. Можно сказать,
что субъект на стадии раннего детства является лишь ве-
селым наблюдателем, находящимся на периферии некое-
го эйфорического глотка.

Для учения о человеке соображения такого рода вле-
кут дестабилизирующие следствия, ибо они выявляют
мнимость общепринятых систем отграничения Я. Смысл
этой игры в границу между Я и Ты и Я и Оно можно пояс-
нить с помощью одного мифологического интеллектуаль-
ного эксперимента. Если бы леденцы и дозы материнско-
го молока были некими субъектами, а не просто вещами,
если бы они были какими-либо добрыми демонами, то не
было бы ничего экстравагантного, объяви мы, что они об-
ладают теми, кто их потребляет, и размещаются в них
как оккупанты, намеревающиеся остаться здесь надолго.
Вне всякого сомнения, это был бы убедительный метод:
выводить одушевление *infans** из его общения с демона-
ми. Тогда обретение души означало бы не что иное, как
осуществляющееся посредством контактов с духами и про-
дуктивных поглощений вхождение в состояние некоей
благой одержимости. Естественно, в распоряжении со-
временной психологической теории ныне нет понятия
одержимости, хотя сама ситуация — открытие и заселе-
ние разделенного на части интимного пространства — та-
кова, что своего рода умеренная демонология могла бы
быть сочтена ее наиболее удачным теоретическим истол-

* Младенец (лат.).



Эвандро Саллес. *Ten Dreams of Oedipus* (Десять сновидений Эдипа). Фрагмент.

кованием.³⁰ И в самом деле, не возникают ли внутренние измерения субъекта потому, что ему что-то нашептывают голоса речных нимф, с которыми он встречался в своих самых ранних состояниях?³¹ Не убеждается ли всякий не обреченный на беспризорность ребенок в преимуществе быть рожденным благодаря тому, что эвдемонические материнские соски — добрые леденцовые духи, неотлучные бутылочки, поящие волшебницы — скромно дежурят у его колыбели, чтобы иногда, во время кормления, проникать в его внутреннюю область? И не выдалбливает ли в индивидуе эта совокупность полезных вторжений своего рода грот любви, в котором в течение его жизни будут

³⁰ Это не исключает того, что выдвигаемые теории могут элегантно соединяться с демонологическими языковыми играми; ср.: *Arthur Kroker. The Possessed Individual. Technology and the French Postmodern.* New York, 1992; см. прежде всего предисловие: «Virtual reality is what the possessed individual is possessed by» («Виртуальная реальность — это то, чем одержим одержимый индивид») (р. 1—3).

³¹ См. Главу 7.

совместно обитать его самость и ассоциированные с ней духи? А следовательно, не предполагает ли всякое становление субъекта, с одной стороны, разнообразные благоприятные проникновения, созидательные вторжения, а с другой — его заинтересованность в уступках обогащающим его захватчикам? И не включает ли в себя всякий порыв агрессивного самоутверждения гнев по поводу упущенной возможности быть захваченным?

В восьми главах этой книги мы начнем медленное движение под сводами консубъективной интимности. При этом последовательно будут обсуждаться: пространства истерической сердечности и интерфациальное поле, магнетопатический контакт в гипнозе и положение находящегося в амниотической оболочке плода, плацентарное дублирование и культурные формы удвоения души, психоакустический вызов самости и, наконец, теологические попытки установить связь между Богом и душой на интимно-топологической основе. Но наблюдениям, делаемым во всех слоях и закоулках общего внутреннего пространства, отнюдь не всегда присущ характер метафорических конструкторов. Интерьер, о котором пойдет речь, обладает иной структурой, нежели тот «зал памяти», давший повод Августину изумляться тому, что в человеческом духе можно обнаружить протяжение, достаточное, чтобы вместить как мелочи истории собственной жизни, так и накопленное предшествующими поколениями необъятное знание о Боге и мире. Его нельзя сравнить и с той подводной частью айсберга, вершине которого глубинные психологи столь охотно уподобляют человеческое сознание. Интимные пространства микросферологии не являются ни величественными актовыми залами, ни извилистыми пещерами и норами индивидуального сознания, создающего в общении с самим собой пространственные образы, пригодные для объяснения того, что кроется за присущей ему протяженностью между самым большим и самым малым.

Когда мы говорим об интимном, речь идет исключительно о разделенных на части, консубъективных и межинтеллектуальных внутренних пространствах, в которых присутствуют лишь диадические и многополюсные группы и которые вообще могут существовать лишь в той мере, в какой человеческие индивиды, выступающие в качестве аутогенных сосудов, благодаря тесной близости, с помощью различного рода поглощений, вторжений, перекрещиваний и образования общих друг для друга складок и резонансов (а говоря психоаналитическим языком, идентификаций) создают эти особенные пространственные формы. Как нечто целое, эта интимная система сводов никоим образом не соответствует бессознательному глубинно-психологическим школ, ибо доступ к ней невозможно получить ни посредством какой-либо особой техники слушания, ни с помощью выявления какого-либо скрытого смысла, дающего о себе знать в затрудненном речевом потоке, ни посредством бессознательного производства желаний. Каждый читатель может без труда убедиться в том, что структура принятых в этой микросферологии измерений внутренней пространственности совершенно иная, чем структура серийных трехкомнатных квартир фрейдовского душевного аппарата. Как мы увидим, философское исследование интерьеров и психология бессознательного соприкасаются лишь в нескольких точках. Если в наших дальнейших исследованиях будет встречаться что-либо заимствованное у психоаналитических представлений, то лишь потому, что это позволяет и к этому подталкивает сам исследуемый материал, а вовсе не потому, что для нас каким-либо авторитетом обладает школа. Если бы в этой первой части проекта «Сферы» нам нужно было воззвать к авторитету какого-либо гения, то в первую очередь им мог бы быть Гастон Башляр, который своей феноменологией материальной способности воображения, и в особенности своими исследованиями по психоанализу элементов, подарил нам целую сокровищницу блестящих прозрений, к которым

нам необходимо постоянно возвращаться. В своей чрезвычайно богатой идеями книге «La terre et les rêveries du héros» (1948) он собрал воедино самые разнообразные присутствующие в сновидениях свидетельства материальной интимности: к ним относятся родительские дома и дома, о которых грезят, гроты, лабиринты, змеи, корни; но прежде всего это материалы по комплексу Ионы, ставящего каждого человека, знакомого со свободным простором, в неповторимое отношение к некоей открывающей ему новые возможности темной внутренней области. В этой работе Башляр отмечает, что каждый человек уже в силу того факта, что его взгляд обращен вовнутрь, превращается в Иону, точнее, в пророка и кита в одном лице. Великий феноменолог переживаемого пространства не забыл сказать и о причине такого положения дел:

«Бессознательное хранит такую же верность замкнутости круга, как и самый искусный геометр: если грезам об интимности дать волю... то рука грезящего начертит *изначальный круг*. Отсюда возникает впечатление, что самому бессознательному известна парменидова сфера как его собственный символ бытия. Эта сфера не обладает красотами геометрического объема, но зато ей присуща надежность живота».³²

В дальнейшем мы попытаемся развить эти незаменимые интуиции. Но чтобы мы могли их развернуть, нам в то же время придется вскрыть их внутреннее содержание, ибо нужно объяснить, почему консубъективная, интимная сфера ни при каких обстоятельствах не может обладать правильной циклической или парменидовой структурой: у примитивного психического шара, в отличие от обладающего правильной округлостью шара философского, нет одной-единственной центральной точки, из которой все излучается и в которую все собирается, а есть два эпицентра, взаимодействующих друг с другом по-

³² Gaston Bachelard. Op. cit. P. 127, 150.

средством резонанса. Кроме того, оказывается, что внутренняя область душевных гротов не всегда остается обителью спокойного счастья. Как мы увидим, наиболее интимным доступом к нашей жизненной клетке нередко обладает голос, желающий затруднить или уничтожить возможность нашего существования. Фундаментальный риск, присущий всякой интимности, состоит в том, что иногда грозящий нам уничтожением враг сближается с нами теснее, чем союзник.

ГЛАВА 1

ОПЕРАЦИЯ НА СЕРДЦЕ, ИЛИ О ЕВХАРИСТИЧЕСКОМ ЭКСЦЕССЕ

Сердце приветствовали как солнце, даже как короля, тогда как приставившись тщательнее, мы не найдем в нем ничего, кроме мышцы.

*Нильс Стенсен. Opera philosophica*³³

Европейцы и на рубеже третьего тысячелетия по-прежнему датируют время своей жизни *post Christum natum*;^{*} рассмотрение вопроса об основании интимного (в том случае, если бы речь об основании соответствовала структуре интимности) необходимо начинать с разговора о человеческом сердце. Сердце, даже и в эпоху возможности его трансплантации, в доминирующих языковых играх нашей цивилизации все еще считается ведущим органом обращенной вовнутрь человечности. Как могут не совпадать гуманность и сердечность, для первичных интуиций европейцев продолжает оставаться совершенно непостижимым. Однако то, что ассоциация сердца с самой глубинной самостью не является антропологической универсалией, нам покажет даже самый поверхностный взгляд на античную и неевропейские культуры; не везде и не всегда самое глубинное в человеке (что можно было бы назвать источником его самочувствия и его способности устанавливать отношения) отождествлялось с сердцем. Воззрения народов на телесное местоположение души настолько различны, что европейские кардиоцен-

³³ Цит. по: *Heinrich Schipperges. Die Welt des Herzens. Sinnbild, Organ und Mitte des Menschen. Frankfurt, 1989. S. 63—64.*

^{*} После Рождества Христова (*лат.*).

тристы до сих пор приходят от них в изумление. Они, пожалуй, могли бы прийти к определенному взаимопониманию с традиционно мыслящими китайцами и древними египтянами по поводу сердечного центра человека; труднее сложился бы диалог с японцами, которые используют для описания центральной психической сферы два комплексных понятия — *kokoro* (сердце, душа, дух, ум) и *hara* (живот, середина тела);³⁴ еще более проблематичной была бы коммуникация с такими культурами, как культура эскимосов, различающих три вида душ: душу сна, расположенную сбоку под диафрагмой и отделяющуюся от тела при пробуждении (видимо, поэтому по утрам люди медлительны); душу жизни, помещающуюся в основании шеи между туловищем и головой, и душу малых духов жизни, обитающих в суставах.³⁵ Однако в ареале влияния христианства, персональной религии *par excellence*, поиск фокуса одушевления неизменно приводил к сердечному «органу». Христианские языковые игры и отвечающие за эмоциональную область дисциплины породили универсум изоциренных физиологий, не помышлявших ни о чем ином, кроме как о развитии и обосновании тезиса о сердце как центре самостоятельной активности; у христианизированных европейцев, особенно в средние века и на заре нового времени, сердечность полностью отождествляется с аффективным ядром субъективности. Кардинальная субъективность отличается тем, что она с самого начала объявляет о невозможности исключительной привязанности к собственному сердцу. Сердечность как таковая всегда есть нечто требующее соучастия, формирующее общность, а следовательно, заинтересованное в *concordia*,*

³⁴ Ср.: *Guido Rappe. Kokoro — Versuch einer Annäherung an das Verständnis des Herzens in Japan // Das Herz im Kulturvergleich / Hrsg. von Georg Berkemer, Guido Rappe. Berlin, 1996. S. 41—69; а также: Karlfried Graf Dürkheim. Hara — Die Erdmitte des Menschen. 10 Aufl. Wien; München, 1983.*

³⁵ *Paul-Emile Victor. Boréal. Paris o. J.*

* Единодушие, согласие (*лат.*).

в согласовании сердечных ритмов. Это подталкивает нас к тому, чтобы начать наше движение к парно-интимному пространству с размышлений по поводу мотивов нескольких историй о сердце, связь которых с образцами христианского телесно-духовного причастия отрицать просто бессмысленно. Мы рассмотрим ряд эпизодов, героями которых являются сообщающиеся сердца, и с помощью некоторых предвосхищающих намеков откроем горизонт радикализованного, интерперсонального интимного пространства, как его понимали европейские теологи, философы и литераторы.

Сначала мы кратко перескажем известную «Легенду о сердце», принадлежащую перу поэта XIII века Конраду фон Вюрцбургу; за ней последует эпизод из жизни итальянской женщины-мистика Екатерины Сиенской, жившей во второй половине XIV столетия, — мы процитируем легенду о ее мистическом обмене сердцами с Христом, дошедшую до нас в изложении ее духовного отца и автора жития этой святой Раймунда Капуанского. В качестве третьего примера выступит один отрывок из эпохального комментария Марсилио Фичино к платоновскому «Пиру» (1469), посвященный механическому основанию чувственной влюбленности. Эти метафизически, религиозно и психологически ориентированные модели биполярных взаимоотношений сердец контрастируют с пассажем из написанного в 1748 году трактата Ламетри о человеке-машине, в котором провозглашается самый решительный разрыв с традицией языка религиозной искренности. Рассматриваемый как единое целое, ряд этих эпизодов даст нам предварительные указания на объем, задачи и хрупкие места теории двуединой интимности.

«Легенда о сердце», поэтическая новелла поэта Конрада фон Вюрцбурга, скончавшегося в 1287 году в Базеле шестидесяти двух лет от роду, представляет собой эротико-романтическое развлекательное сочинение, написанное предположительно в 60-е годы XIII столетия. В нем



«Амур» вкладывает сердце короля в руки «Vif-Désir». Из трактата короля Рене *«Livre du Cueur d'Amours espris»* («Книга охваченного любовью сердца»). Миниатюра неизвестного иллюстратора, 1457 г.

повествуется об обреченной на неудачу высокой любви между неким рыцарем и некой дамой, остающимися в поэме Конрада безымянными и воплощающими в себе нечто типическое. Сюжетная линия Конрада о съеденном сердце, возможно, восходит к древнеиндийским мотивам, повторяющимся также и в греческом мифе о Пелопсе и в сказке о можжевельнике. По свидетельству медиевистов, эта история была широко распространена в средневековой Франции, откуда разошлась по всей Европе; в одном лишь «Декамероне» Боккаччо она встречается в двух вариантах.³⁶ В версии Конрада история о каннибалическом сердечном причастии преобразуется в инструмент курту-

³⁶ Первая и девятая истории четвертого дня.

азно-романтической реставрации. Поэт подхватывает этот мотив, чтобы ностальгически прославить высокие куртуазно-религиозные настроения в ту эпоху, когда бюргеры и рыцари с единодушием посредственностей уже давно сигнализировали друг другу, что тот род любви, на которую способны лишь благородные души, предъявляет им слишком высокие требования.

Рыцарь и его дама преданны друг другу по законам высокой любви; их жизни и их души (*muot*), говорится в поэме, так вплетены друг в друга, что их глубинные внутренние миры составили единое целое (*ein dinc*) (ст. 30—32). Однако официальный союз между дамой и ее законным супругом обрекает все надежды любящих на неудачу; в результате, как то и предусмотрено сценарием любовной драмы, их внутренняя связь становится для них обоих источником мучений и причиной гибели: когда ревнивый супруг замечает, что между ними существуют некие отношения, он, дабы разлучить любящих, замышляет отправиться вместе с женой в паломничество к Гробу Господню. Дама уговаривает своего рыцаря предпринять путешествие на Восток вместо них. Послушный даме, которую он называет своей госпожой, рыцарь соглашается выполнить горькое задание; в качестве залога любви дама вручает ему кольцо со своего пальца, чтобы оно сопровождало его в путешествии. В дальних странах меланхоличный рыцарь хранит в своем сердце мучительную страсть (ст. 244—245) и в результате вызванной тоской болезни умирает на чужбине. Перед самой кончиной рыцарь поручает своему оруженосцу, чтобы после его смерти тот вырезал из его груди «окровавленное и окрашенное в цвет скорби» сердце, основательно его забальзамировал, тщательно упрятал в ларец, положив туда и кольцо, служащее словно опознавательным знаком сердца, и отвез даме на далекий Запад. Когда оруже-

носец с забальзамированным сердцем прибыл в город, где жила дама, он предстал перед бургомистром (коим был ее муж), спросившим о содержимом драгоценного ящичка. Увидев сердце и кольцо и поняв, что сие означает, муж приказал своему повару взять сердце, приготовить из него кушанье и поставить на стол перед женой. «Жена моя, — сказал он ей сладким голосом, это — изысканное (*cleine*) блюдо, которое ты должна съесть одна, ибо его нельзя ни с кем разделить» (ст. 426—429). Когда после трапезы дама призналась, что никогда не ела ничего более изысканного, муж раскрыл ей тайну рецепта. При его словах сердце в груди у женщины похолодело, изо рта хлынула кровь, и в мучениях она дала обет, что после этого самого благородного из всех кушаний больше никогда не прикоснется к пище. Ее сердце разрывается, и, умирая, она, по словам поэта, большой ценой возмещает весь тот аванс, который ей дал возлюбленный. Поэма заканчивается надгробной речью, критической по отношению к культуре скудной на любовь эпохи: вспоминая об идеалах высокой любви, Конрад превозносит обоих влюбленных как образец совершенного взаимного самопожертвования.

Новелла свидетельствует, что классическая метафизическая схема соединения двоицы проникла в светскую литературную культуру рыцарской эпохи. То, что изысканная мыслительная фигура мистической теологии столь характерным образом могла быть перенесена на профанное пространство, что любовные отношения между мужчиной и женщиной могли моделироваться по аналогии с мистическим единением Бога и души, было опасным в своей грандиозности завоеванием инспирированной арабско-провансальским влиянием придворной любовной культуры. К ее рискованным сторонам принадлежали проведение параллелей между эротическими и христологическими языковыми играми и возвышение сексуального

желания с помощью идеи единения. То, что происходит между любящими как сердечная любовь издалека и как поедание сердца в самой близкой близости, причастие транспонирует в измерение гибридизированной интересубъективности; приготовленное как кушанье сердце рыцаря представляет собой точный эквивалент гостии, о которой говорится в чудотворных словах: *hoc est corpus teum*.^{*} Вместо алтаря местом транссубстанции становится кухня. Принося в дар свое сердце, рыцарь, в качестве секунданта которого выступает поэт, предлагает своего рода еретический вариант евхаристии. Этим актом он подтверждает тезис, что любить означает предлагать самого себя в качестве жертвенного блюда, предназначенного для поедания другим. Но жертвенность связана не с эросом как таковым, а с имперской и феодальной идеей служения, и лишь тогда, когда (как, например, в эпоху европейского Средневековья) служение и любовь в качестве неких первичных действий, в которых прежде всего воплощается понятие преданности, полностью сплавляются друг с другом, готовность отдать свое сердце фиксируется как эротически значимый факт. В придворной игре (а двор представляет собой прежде всего собрание служилых людей) принесение в жертву собственного сердца своей единственной причастнице может быть представлено как достойный восхищения акт рыцарства, вменяемый новой, смело описываемой литераторами гиперортодоксии эротической преданности. Закон куртуазной любви нейтрализовывал кощунственную рискованность евхаристического и связанного с мистическим единением альянса мужчины и женщины и окружал его терпимым нимбом самой благородной учтивости. Если в словах, сопровождающих акт причастия, говорилось, что хлеб — это тело мое, то в новелле о забальзамированном, приготовленном в качестве блюда и съеденном сердце подразумевается: это — моя любовь. Следовательно, циничный кулинар-

^{*} Это — тело мое (лат.).

ный рецепт мужа никоим образом не обижает жену. Наоборот, даже будучи недостойным священником, ревнивый муж может приготовить и преподнести ей гостию из сердца без всякого ущерба для значимости таинства причастия. Поедание дамой — это самое подходящее, что может произойти с сердцем, посвященным высшему служению. А иначе зачем нести его в ларце для гостии от Гроба Господня в европейский город, если не для того, чтобы оно оказалось у НЕЕ, причем, естественно, в сопровождении кольца, в качестве неопровержимого доказательства, свидетельствующего о союзе влюбленных, пребывающих в некоем общем одушевленном круге.

В то время история о съеденном сердце возникла весьма кстати; она отвечала на одно затруднение, как раз давшее о себе знать участникам придворных куртуазных игр и заключавшееся в том, что у совершенной любви, как она описывается в самом начале истории, нет никакой перспективы, никакого будущего, во всяком случае — связанного с удовлетворением физического влечения. Есть два пути, позволяющих уйти от нечеловеческой стерильности эротического идеализма: один ведет к чудовищной экзальтации, другой — к легализации более низких форм любви. Тот факт, что оба пути нашли своих приверженцев, доказывается огромным количеством самых различных примеров, которые предоставляет нам позднесредневековая литература. Те, кто играет на повышение, как, например, неоконсервативные поэты, стремящиеся соединить захватывающие удовольствия с моральным наставлением, должны признать каннибалическое причастие в качестве действенного способа, для того чтобы сделать соединение влюбленных как можно более возвышенным, превратив его в аналог некоей стихийной Тайной вечери. Не исключено, что этот эксцесс напоминает о том забытом факте, что человеческое сознание внутреннего пространства рождается из антропофагии. По мнению некоторых антропологов, представление о тайно-тревожном внутреннем пространстве в челове-

ском теле отсылает нас к почти бесследно исчезнувшему архаическому «каннибалическому порядку», в котором зло, обнаруживающееся, в частности, в облике создающего помехи ближнего, в ходе совместной антропофагической трапезы должно «интернироваться» в животах членов первобытного племени.³⁷ Тем не менее таинство христианского причастия не страшилось соседства со столь ужасными архаизмами: формирующее общину поедание Бога открывает христианскому миру возможность не испытывая раскаяния совершать, пусть и в сублимированных формах, нечто недопустимое. Христиане с давних пор подчеркивают значение душевного соединения с Богом, не боясь жестов, связанных с телесным присоединением; они поглощают то, чьим объектом поглощения и присоединения желают быть сами. Мы можем много говорить о латентной связи «Легенды о сердце» с евхаристическими, теофагическими и антропофагическими практиками, однако в самой этой истории слышится еще и какой-то другой диссидентский голос, противоречащий очевидным дидактическим целям этого повествования. То обстоятельство, что страдание и смерть являются подобающей наградой за истинную любовь, а акт причастия, связанный с поеданием сердца, должен заменить паре дни и ночи любви, своей преднамеренной нелепостью скорее оказывало на придворную публику той эпохи болезненно раздражающее воздействие, чем могло побуждать ее к аналогичным сублимациям. Слушатели куда в большей мере находились под впечатлением от того ужасного, что было в этой истории, чем готовы были воспринять ее откровенный дидактический смысл. Если сердце любимого соединяется со своим визави в груди женщины, когда жизнь уже оставила его, и заключает с ее внутренностями некий *unio mystica*,* то светский человек не только обнаруживает в таком движении субвер-

³⁷ Ср.: Jacques Attali. L'ordre cannibale. Vie et mort de la médecine. Paris, 1979. P. 21—36.

* Мистический союз (лат.).

сивные христологические параллели, но прежде всего поражается литературной чудовищности такой желудочно-кишечной теологии. Эта назидательная чудовищность демонстрирует, насколько присущий высокой культуре дефицит физических контактов затрудняет путь к двуединой интимности. Но не принадлежит ли к эротическому опыту знание о том, что из-за желания проникнуть вовнутрь Другого можно заблудиться и ошибиться дверью?

В следующем свидетельстве интимная транзакция поднимается до прямого обмена сердцами. Екатерина Сиенская, официально признанная *Patrona Italiae*,* родилась в 1347 году в Сиене, став двадцать пятым ребенком в семье бедного красильщика, и умерла в 1380 году тридцати трех лет от роду — в идеальном возрасте Христа. Когда на место сердца этой монахини-доминиканки явившийся ей Христос вкладывает свое собственное сердце, то этот обмен не только отражает идущую от сердца к сердцу беседу персонажей религиозной поэзии. Эта сцена, как ее донесла до нас традиция, изображает тотальную экзистенциальную операцию, не мыслимую без экстатического ужаса, вызываемого мистико-физиологическим превращением. Мы процитируем решающее место из «*La vita di Santa Caterina da Siena*»** Раймунда Капуанского.³⁸

«Однажды Екатерина молилась более страстно, чем обычно, повторяя слова пророка: „Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня“ (Пс. 50; 12). Она обращалась к Богу с особенной просьбой — забрать у нее ее упрямое сердце. Явившись, он снял лежавшую на ее душе тяжесть. Она видела, как ее вечный супруг привычным образом подошел к ней. Он вскрыл ее грудь и вынул оттуда сердце. Видение было отчетливым, и она ясно

³⁸ *Raimund von Capua. Das Leben der hl. Katharina von Siena / Eingeleitet und übersetzt von A. Schenker. Düsseldorf, 1965. S. 123 f.*

* Святая-заступница, покровительница Италии (лат.).

** «Житие святой Екатерины Сиенской» (итал.).

ощутила, что у нее нет сердца. На следующей исповеди она рассказала об этом своему духовному отцу. Тот громко смеялся и даже немного разозлился. Однако Екатерина настаивала на своем: „Отец, определенно, насколько я могу чувствовать, у меня больше нет сердца, во всяком случае я не чувствую, чтобы оно билось. Ведь Господь явился мне, вскрыл левую сторону моей груди, вынул оттуда сердце и забрал его у меня“. Духовный отец возразил, что без сердца она просто не могла бы жить. На это Екатерина лишь заметила, что для Бога нет ничего невозможного, и ни от кого не скрывала свою уверенность, что у нее больше нет сердца. В течение нескольких дней она вновь и вновь клялась, что живет без сердца. Однажды утром она осталась в доминиканской церкви, в той стороне капеллы, в которой шли службы для замаливавших свои грехи сестер. Все прочие сестры покинули капеллу, и Екатерина, выйдя из привычного для нее состояния отрешенности, намеревалась идти домой. Тут внезапно вокруг нее воссиял небесный свет, посреди которого стоял Господь, а в его руках пурпурными лучами сверкало человеческое сердце. При виде этого сияния и перед лицом своего Творца Екатерина, дрожа, пала на колени. Господь склонился к ней, вновь вскрыл левую сторону ее груди и бережно вложил в нее принесенное в своих руках сердце. При этом он обратился к ней со следующими словами: „Видишь, моя любимая, верная дочь, я забрал твое сердце, чтобы взамен дать тебе свое. Оно будет биться в тебе в течение всей твоей жизни“».

И здесь, по закону аналогии, две интимные величины в ходе рискованного обмена становятся равноценными. Совершенно очевиден гораздо более возвышенный характер этой истории по сравнению с «Легендой о сердце»: здесь не одна человеческая жизнь обменивается на



Неизвестный мастер XV в. *Lo scambio dei cuori* (Обмен сердцами). Рисунок пером из «*Libellus de Supplemento*». Городская библиотека Сиены.

другую; здесь сердце человека обменивается на сердце Бога. В стандартной, соответствующей метафизическому порядку ситуации человеческое никоим образом не может на одном уровне, то есть на уровне прямой корреспонденции, общаться с божественным, ибо онтологический разрыв порождает непреодолимую асимметрию между творящим прасубъектом и его творениями. В мистической (исключительной) ситуации метафизический перепад словно нивелируется. В ней человек уже не только творение или вассал Бога; кажется, что отставание индивидуальной души от своего потустороннего основания таинственным образом преодолено; благодаря погружению во внутренние (здесь уместна сравнительная степень: более внутренние) отношения человек разом становится товарищем, со-субъектом, экстатическим соучаст-

ником и сотрудником абсолюта. Предпосылкой этого восхождения к равноценности является то, что человеческий субъект таит в себе чрезмерную потребность в абсолютности Я Другого, — потребность, которая не может быть удовлетворена. Это желание должно быть чрезмерным, ибо без ненасытности прорыв сквозь фетишистские — как грубые, так и весьма изысканные — объектные представления о желаемом высшем благе не сможет быть осуществлен до конца несмотря ни на что. Дидактическая литература в этом отношении категорична: лишь тот, кто способен «представить» себе Бога как самую чистую субъективность, сможет очутиться в жарком поясе субъектного бытия, где полностью отсутствуют какие бы то ни было предметы и представления. Следовательно, Бог как высший субъект может быть воспринят «в опыте» лишь посредством заимствования способа его бытия, без какого бы то ни было представления о его внешнем облике. Мистическая связь Екатерины со своим сердцем приближается к таким безобъектным мистериям; но в то же время в этой истории о решительной сердечной операции дает о себе знать какой-то гротескный психологизм, более близкий к истерическому приступу, чем к погружению в беспредметное.

С клинической точки зрения истерия, причем отнюдь не только у религиозных людей, представляет собой способность соматизировать речевые обороты; в философской перспективе можно было бы сказать, что истерическими являются те индивиды, которые тянут со своим прибытием-в-мир, до тех пор пока не смогут включиться в чересчур интенсивные языковые игры; способ их существования представляет собой сплошной метафизический невроз. Истерики, словно минуя какую бы то ни было интермедию или после длительной латентной фазы, проведенной в безвестности, переселяются из материнского чрева в дом языка — или в зал звуков и звучащих жестов. В языке и в жестикуляции они хотят преодолеть и предать забвению до-языковую потерянность, *infans*-трав-

му. Быть может, здесь берет начало их способность преобразовывать речевые выражения в жар собственного тела. Языковой фигурой, которая у Екатерины, по всей видимости, превратилась в телесную, была имеющая глубокие теологические корни молитва об опустошении самой себя: совершая общепринятый обряд, но в то же время испытывая глубокое личное волнение, молодая сиенская монашка просит своего Господа, чтобы тот забрал у нее все то, что принадлежало ее внутреннему бытию. В полном соответствии с древнейшими языковыми играми неоплатонической и монашеской аскезы она словно испытывала потребность в освобождении от своих собственных внутренностей, чтобы стать пустой как в физическом, так и в психологическом смысле. Ее молитва говорит о желании очиститься от всякой действительности, которая не представляет собой какой-либо удачный симбиоз. С давних пор мистика стремится расчистить забитую до отказа интимную зону самости, содержимое которой хотя и смягчает истерический голод, но никоим образом не может полностью его удовлетворить. Таким образом, смысл жертвы Екатерины заключается в стремлении создать внутри себя вакуум, который должен дать мистическому жениху повод для глубокого вторжения.

Было бы ошибкой идти здесь проторенной дорогой психоаналитических сексуальных представлений, которые и в архаические эпохи ориентированы на гениталии. Вторжение Господа в левую сторону груди монахини ни в коем случае не является каким-то межреберным коитусом. А следовательно, и большой внутренний Другой Екатерины — это отнюдь не пенетратор, обнаруживший необычные входы в полые пространства женщины. И Екатерина, со своей стороны, отнюдь не извращенка, прельщающая своего небесного любовника обменом сердец. Господь, забирающий ее сердце, лишь отвечает, по крайней мере в первой фазе драмы, на неодолимое стремление монахини опустошить себя, дабы облегчить проникновение в себя контрагента. Когда она опустошена,



Scambio del cuore (Замена сердца). Икона, около 1463 г. Брюссель, собрание Стоклет.

опорожнена, выпотрошена, лишена сердца, из ее пустого пространства исходит струя полноты, перед которой не может устоять даже (нет, именно!) Бог.³⁹

Как только Екатерине имплантировано сердце Христа, становится ясно, что с самого начала дело касалось отнюдь не ее собственной интимной зоны; она не столько желает воспринять в себя Другое, сколько мечтает сама погрузиться в ауру Другого. Внутренняя телесная область монахини выступает в качестве физиологической арены, на которой разыгрывается драма ее желания омыться во внутренней области Другого. Ее желание направлено на проникновение в полость некоей общей самости. Чтобы достичь этого, она должна создать пустоту в своем собственном теле; она создает в нем пространство, разряженность которого целеустремленно вовлекает в него жизнь жизни, высший субъект.

В случае Екатерины мы также очевидным образом сталкиваемся с пародией на таинство причастия, ведь она побуждает Христа даровать своей почитательнице некий особый евхаристический обряд: *Hoc est cor meum*.^{*} Впрочем, необходимо отметить, что блаженный Раймунд Капуанский, исповедник и биограф святой, бывший ее духовным наставником, был, по всей видимости, соучастником эксцессов Екатерины, поддерживая и стимулируя их на интерперсональном и интерделирантном уровне; с давних пор католическое монашество было питательной средой для *folie à plusieurs*;^{**} к последнему относится и шепот сестер, утверждавших, что во время купания они видели шрам на левой стороне груди Екатерины. Наблюдая, описывая, восхваляя, обожествляя болезненно гипер-активную экстатичку, Раймунд стал незаметным участ-

³⁹ Вспомним, что Даниэль Пауль Шребер в своих «Мемуарах нервнобольного» сообщает, как он в течение длительного времени подвергался воздействию проникавших в него божественных «лучей» и некоторое время пребывал в убеждении, что у него больше нет легких.

^{*} Это — сердце мое (лат.).

^{**} Помешательство многих (фр.).

ником ее небесного путешествия к симбиозу с Иисусом. Как и все авторы житий святых, с тревогой следящие за своими партнерами в течение их жизни и обожествляющие их *post mortem*,* он извлек из борьбы Екатерины за единение пользу для своего собственного стремления к наивысшей интенсивности. Благодаря его причастности к причастности Екатерины к Господу внутреннего мира потомки обязаны одним из самых интересных документов по феноменологии святого в эпоху позднего Средневековья. В своей биографии он среди прочего протоколирует единичную грудную фантазию, в которой раненое сердце Господа превращается в пышную женскую грудь. В одном из более ранних видений Христос привлекает Екатерину к себе, чтобы напоить ее из своего пронзенного бока.

«Поняв, что она должна испытать из колодезя жизни, Екатерина подставила губы под струю несказанного потока, и таинственный напиток полился в ее горло».⁴⁰

Впечатляющая картина кормления монахини из пенящегося кровавого источника должна напомнить о том, что всякое глубокое проникновение в интимный мир предполагает превращение отделенных друг от друга твердых тел в жидкости, способные смешиваться и инкорпорироваться друг в друга.

Благодаря третьему эпизоду, который нам предстоит рассмотреть согласно выбранному нами маршруту, намек на внутренний мир как на сосуд, в котором смешиваются превратившиеся в жидкость самости, может перерасти в свидетельство, дающее нам начальное представление о биполярной пространственности; этот эпизод перемещает нас — спустя столетие после времени, в которое жила Екатерина Сиенская, — в сердцевину флорентийского платонического ренессанса, ключевыми фигурами кото-

⁴⁰ *Raimund von Capua*. Op. cit. P. 118.

* После смерти (лат.).

рого были скончавшийся в 1464 году Козимо Медичи и бывший в дни своей молодости его протеже Марсилио Фичино (1433—1499). В 1462 году Козимо подарил Фичино дом в Кареджи под Флоренцией, поручив ему перевести с греческого герметические сочинения и *Corpus Platonicum*. Благодаря этому альянсу монарха и философа появилось первое в культуре западного нового времени издание диалогов Платона, но не только это; в 1469 году, одновременно с завершением работы над циклом переводов, вышел в свет первый комментарий Фичино к сочинению Платона, тот *Commentarium in convivium Platonis de amore*,* который имел неопределимое значение для понимания сущности сократической и платонической любви в новое время. В своем посвящении Фичино заявил, что в этом сочинении он надеялся создать преисполненную симпатии теорию любви; как своего рода теоретический амулет, книга сама должна позаботиться о том, чтобы ее не смог понять тот, кто читает ее невнимательно или с неприязнью.

«Ибо любовный пыл невозможно понять, подходя к нему с поверхностной самонадеянностью, а саму любовь не постичь, тая в себе ненависть».

Произведение само должно создать некое огражденное пространство, внутри которого оно может быть воспринято и усвоено родственными душами. Поэтому книга Фичино «О любви» — одно из первых произведений, занявших почетное место в истории литературы, посвященной чарам симпатии. Она наводит на мысль, что великие книги и те, кто им симпатизирует, существуют внутри какого-то особого резонансного контура, мимо которого равнодушно проходит широкая общественность, очевидно, имеющая точно такую же возможность эти книги прочесть. Великая книга, как позднее выдающееся художественное произведение, движется своим собст-

* Комментарий к «Пиру» Платона. «О любви» (лат.).

венным путем сквозь публичное пространство нового времени, становясь сферообразующей силой особого ранга. Когда выдающиеся произведения развертываются во всем своем величии, те, кто не способен их понять и недоброжелательно к ним настроен, сами исключают себя из сферы их влияния.

То, что Фичино называет комментарием, вне всякого сомнения представляет собой нечто противоположное тому, что филологи начиная с XIX столетия понимали под этим словом. Фичино предлагает не услужливое — слово за словом — толкование древнего текста, а дерзко переписывает оригинал, беря на себя смелость противопоставить семи речам платоновского «Пира» такое же количество речей, произнесенных участниками современного автору застолья. Это застолье происходит в день рождения Платона, 7 ноября, в Кареджи, притязая на то, чтобы после тысячедвухсотлетнего перерыва возродить обычай античной Академии. Комментирование оказывается здесь не чем иным, как способом наполнить античные меха вином нового времени. В седьмой речи, произнесенной Кристофоро Марсупини, исполняющим роль последнего платоновского оратора, Алкивиада, мы обнаруживаем место, которое обогатит наши рассуждения о мифологии сердца еще одним ярким примером. В этом фрагменте речь идет о физической любви как о каком-то вещественном отравлении и очаровании на расстоянии.

«Представьте себе Федра из Мирринунта и фиванца Лисия, оратора, пылко влюбленного в Федра. Открыв рот, Лисий пристально вглядывается в лицо Федра. Тот же направляет исходящий из его глаз искрящийся луч (*scintillas*) в глаза Лисия, вместе с искрами света посылая свой жизненный дух (*spiritus*). Так, луч (взгляда) Федра легко смыкается с лучом (взгляда) Лисия, а жизненный дух одного без труда соединяется с жизненным духом другого. Испарение крови (*vapor*), производимое сердцем Федра, тотчас

(по лучу взгляда) устремляется в область сердца Лисия, где оно благодаря наличию в нем более массивных частиц конденсируется (*fit compactior*) и вновь становится кровью, а именно кровью Федра, чем оно и было изначально. И так кровь Федра — чудесным образом — оказывается в сердце Лисия. Поэтому Лисий и Федр не удерживаются от восклицания. (Лисий Федру:) „О сердце мое, Федр, мое дражайшее недра (*carissima viscera*)“. (Федр Лисию:) „О Лисий, дух моей жизни, моя кровь“. Таким образом, Федр следует за Лисием, ибо его сердце требует обратно свою кровь, а Лисий не может оторваться от Федра, ибо кровяная влага в его сердце стремится к своему первоначальному сосуду (*vas proprium*) и жаждет вернуться в свое настоящее обиталище (*sedem*). Однако привязанность Лисия к Федру сильнее, поскольку легче сердцу лишиться небольшого количества своей крови, чем крови — жить без своего изначально сердца». ⁴¹

Нетрудно заметить, что в этом фрагменте на модель по-соседски тесного пространства двух сердец наслаивается некий квазителепатический компонент; при этом платонические концепции светового и зрительного излучения используются для обоснования возникновения между сердцами влюбленных сколь необычной, столь и конкретной привязанности, или, как говорит автор, *fascination*.^{*} Согласно Фичино, влюбленность представляет собой не что иное, как острую форму злокачественного очарования; она — не призрак в пустом пространстве, а результат целиком и полностью обусловленного тонкой физиологией воздействия на расстоянии.

Чтобы сделать телепатическую транспортировку более правдоподобной, Фичино опирается на платоническую радиологию — на ту первую теоретическую фор-

⁴¹ *Marsilio Ficino. Über die Liebe oder Platos Gastmahl, Lateinisch-Deutsch. Hamburg, 1984. S. 326, 328; перевод частично изменен.*

^{*} Очарование, обаяние, прелесть (*лат.*).

мулировку идеи порождения посредством излучения, которая восходит к знаменитой притче о солнце из платоновского «Государства».⁴² Столь же традиционным является и понимание сердца как солнца внутренних органов: оно переносит платоновский образ царского положения солнца в мире небесных тел на сердце как на монарха в том мире, коим является тело человека или животного. Платоновские цари естественным образом царствуют подобно солнцу; *de facto* они царствуют и подобно сердцу, которое также связывает самые отдаленные точки с кардиальным центром, из которого исходит истечение. В этой полумифической физике способом господства как солнца, так и сердца является излучение; все теории эманации (модели истечения неких несущих первообразы сил в пустые или заполненные бесформенными темными телами пространства) восходят к платоновской концепции солярной монархии. С помощью образа царской власти солнца мыслитель пытался дать наглядную картину порождения данной в чувственном опыте действительности высшей сверхчувственной действительностью, то есть истекающим благом. Там, где солнечная модель переносится на сердце, сердцу приписываются эманативные свойства.

Эта радиократия сердца определяет теорию зрота Фичино; она вдохновляет его на несравненную фантазию о телепатической трансфузии крови, осуществляющейся через глаза Федра в сердце Лисия. Фактически Фичино изображает глаза любимого в виде активного радиолуча, несущего некоторое количество реальной крови в глаза любящего. Эта пересылка крови становится возможной благодаря тому важному обстоятельству, что на пути от сердца к глазам посылающего кровь словно истончается, превращаясь в дым или тонкое испарение (*varor*), и поэтому представление, что зрительный луч, наполненный жизненным духом (*spiritus*), может транспортироваться за пределы тела, уже не кажется абсурдным. Правдопо-

⁴² О платоновском учении об излучении см.: Сферы. Т. II. Гл. 5.



Телепатическая причинность, осуществляющаяся посредством излучения: Альбрехт Альтдорфер. *Стигматизация Франциска Ассизского*. 1507 г. Фонд прусского культурного наследия.

добным этот путь от крови к форме испарения и обратно — к крови делает то, что нам известны примеры превращения жидкости в пар, и наоборот, — пара в жидкость. Попав в глаза принимающего, испарение по пути от глаз к сердцу вновь конденсируется, в результате чего аутентичная кровь Федра оказывается в сердце Лисия. Прибыв туда, кровь оказывает отчасти мистическое воздействие: в чужом месте она испытывает своего рода ностальгию по своему истоку, ибо жаждет вернуться к сво-

ему исконному сердцу, и в силу этого стремления вся личность Лисия наполнена магическим влечением к Федру.

Это течение крови от донора к реципиенту и есть то, что называется влюбленностью, или очарованием. Таким образом, низменное эротическое возбуждение означает, что субъект вовлечен в круг испарения, а через него — в систему кровообращения Другого; он словно вновь становится зародышем, посредством пуповины включенным в единую систему кровообращения со своей матерью. То, что Фичино может воспроизвести лишь половину этого кровяного симбиоза — а именно путь крови от сердца посылающего к питаемой периферии, изображаемой здесь с помощью второй воспринимающей системы «глаза—сердце», — объясняется характерными особенностями эпохи. В XV столетии еще не были сделаны два существенных открытия, касающихся тайны циркуляции крови; еще не существовало теоретической картины органов и кровеносных сосудов полного, то есть завершающегося венозной системой, круга кровообращения; и уж тем более физиологическая и анатомическая мысль эпохи Фичино была далека от реконструкции осуществляющегося посредством плаценты процесса обмена кровью между матерью и плодом. С 1469 года и до того момента, как английский анатом Гарвей дал полную картину пути крови к сердцу и от него, реконструировав тем самым всю систему кровообращения, прошло более полутора столетий; лишь в 1628 году увидел свет его революционный трактат «*Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*»,* благодаря которому анатомия нового времени проникла в механику движения внутренних жидкостей. До тех пор — вопреки всякой физиологической вероятности — модель сердца как царя всех органов, раздающего свою кровь внешним членам, оставалась столь влиятельной, что, казалось бы, напрашивающееся

* «Анатомический опыт о движении сердца и крови в животных» (лат.).

представление о том, что отправленная кровь, пройдя круг, может возвращаться к своему отправителю, так и не получило никакого действительного развития. В эпоху господства идеи сильной монархии это было бы тождественно нанесению оскорбления монаршему величию, а именно: если бы кровообращение было полным, то монарха, как и сердце, уже нельзя было бы представить в качестве абсолютного дарителя, ибо он в той же степени должен был бы восприниматься в качестве получателя даров, поступающих к нему с периферии; в таком случае центр уже не мог бы править Божьей милостью как сердце, а правил бы как конституционное сердце, которое должно присягать на конституции кровообращения.

Это объясняет, почему Фичино может приписывать находящейся в сердце Лисия крови Федре своего рода ностальгию по своему истоку, но не показывает, каким образом израсходованная кровь могла бы возвращаться к своему источнику; чтобы объяснить это, он фактически должен был бы постулировать принцип полного кровообращения. Поэтому в трактате Фичино сенсационная трансфузия крови влюбленному понимается лишь как некое половинчатое кровообращение, тем не менее она инициирует страстное магнетическое влечение, приковывающее Лисия к Федре; это также достаточно правдоподобно объясняет, почему Федр, со своей стороны, мог найти в Лисии нечто привлекательное. Фактически влюбленность здесь представляет собой не что иное, как магическое действие телепатически израсходованной крови. Но прежде всего эта дистанционная трансфузия по-новому истолковывает ту асимметрию между влюбленным (*erastes*) и любимым (*eromenos*), которая со времен древней Академии была поистине нейстощимой темой для дискуссий; неизбежное неравенство эротического взаимоотношения она объясняет тем, что очаровывающий и очарованный не могут совершенно одинаково относиться друг к другу. В соответствии с академической традицией влюбленный — это, скорее, зрелый мужчина высоких душевных качеств, по-

звolyающий себе очаровываться пленительным сиянием совершенства, исходящим от привлекательной внешности благородного, полного жизни юноши. И в самом деле, в образцовой сцене Фичино уважаемый ритор Лисий любит неопытного, неотразимо привлекательного юношу Федра, красоте которого, по свидетельству Платона, вынужден был отдать дань сам Сократ во время знаменитой совместной прогулки за афинскими городскими воротами.

Что касается нашего зондирования пространства биоплярной близости, то рассматриваемое нами место из «De amore» позволяет сделать решающий аналитический шаг за пределы евхаристической модели, лежащей в основании как «Легенды о сердце», так и эпизода о святой Екатерине. В последнем общая внутренняя сфера, возникшая между двумя влекомыми друг к другу сердцами, описывается на квазианатомическом, рудиментарно биотехническом языке как результат глубинного физиологического обмена. Это доказывает, что эротология Ренессанса прошла уже более чем полпути по направлению к современной теории душевного; протагонистам психологии Ренессанса уже было ясно, что душа не может быть ничем иным, как своего рода студией, в которой осуществляются трансакции с инспирирующими Другими. Разумеется, в нашем столетии эти достижения ренессансного знания были почти полностью преданы забвению и погребены под спудом сциентистских по своему стилю и по большей части индивидуалистически уплощенных новых подходов к психологическому пространству. Тот, кто хотел бы разоблачить легенды об отцах-основателях Фрейдe, Юнге и им подобных, противопоставив им действительную картину реальной истории психодинамического знания в новое время, не может не выделить по меньшей мере две великие формации европейской глубинной психологии, существовавшие до возникновения теоретических систем XX столетия. Во-первых, это вдохновленные платонизмом теории привязанности, в которых с помощью средств тонкой физиологии и теории памяти ставил-



Аллегория подражания Христу: Христос открывает свое сердце душе для воспроизведения. Эстамп, 1578 г. Париж, Кабинет эстампов.

ся вопрос об условиях любви, влияния, очарования и разочарования;⁴³ начиная с XV столетия на свет появляются смелые проекты всеобщей магии intersубъективности,⁴⁴ которые постигла одна общая беда: они были скомпроме-

⁴³ Об этом см. непревзойденную работу: *Ioan P. Couliano. Eros and Magic in the Renaissance* (with a Foreword by Mircea Eliade). Chicago; London, 1987 (французский оригинал — 1984). Кулиано разрабатывает принципиальный тезис: то, что в новое время называли магией, было не чем иным, как прикладной всеобщей эротикой.

⁴⁴ Не слишком известно, что своей вершины эта теоретическая традиция достигает в сочинениях Джордано Бруно «*De Magia*» и «*De vinculis in genere*» («О магии» и «О связующих силах в целом»), которые лишь в 1995 году впервые увидели свет на немецком языке: *Giordano Bruno. Ausgewählt und vorgestellt von Elisabeth von Samsonow*. München, 1995. S. 115—228; см. также с. 225 этого тома.

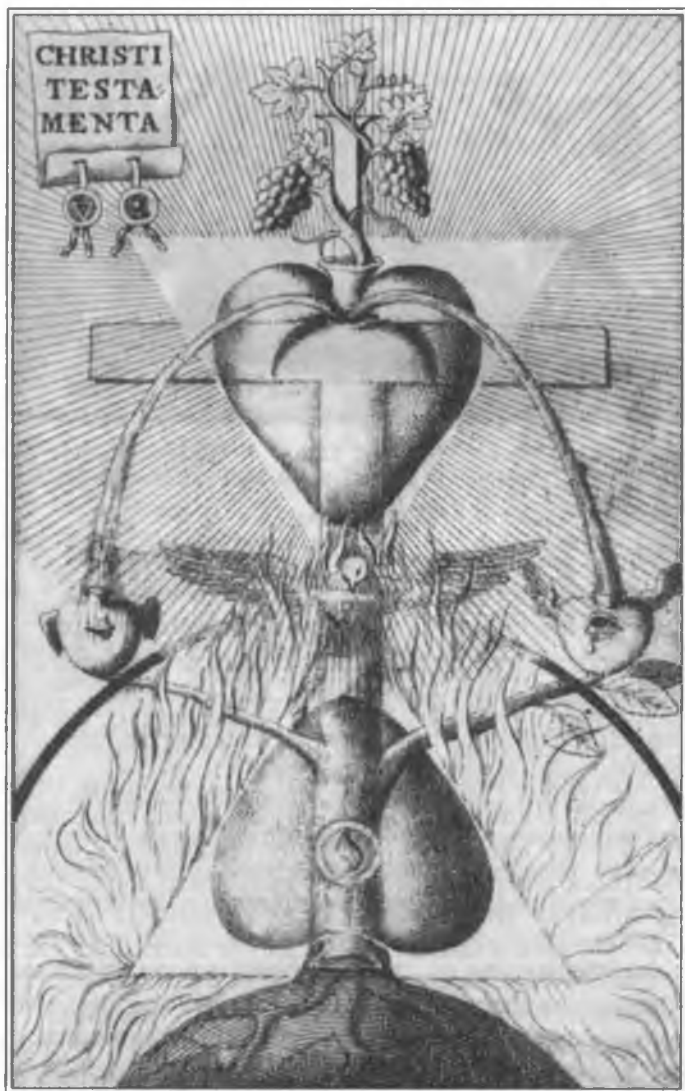
тированы и вытеснены более поздними системами. Во-вторых, это месмерически-магнетопатический универсум, в период между 1780 и 1850 годами развившийся в полноценную глубинно-психологическую классику; в конце же XIX века позитивистский дух времени, а в XX веке нарочитая забывчивость фрейдистской школы стали для нее роковыми.⁴⁵

Несколько указаний на интеллектуальные мотивы XVI—XVII веков, относящиеся к теории сердца, возможно, позволят перевести этот маршрут, ведущий через мир мотивов религиозно-метафизически кодированной внутренней жизни сердца, в перспективу, в которой уже заметны определенные признаки современности. Известно, что при посмертном вскрытии тела римского священника Филиппо Нери (1515—1595) — того самого «юмористического святого», о котором в своем «Итальянском путешествии» с симпатией упоминает Гёте, — в его грудной клетке был обнаружен межреберный разрыв шириной в ладонь, а также значительное увеличение размеров сердца и коронарной артерии. Современники объясняли эти физические аномалии тем, что Нери часто пребывал в состоянии отрешенности, по всей видимости сопровождавшемся внешней картиной конгестионарного криза, что вызывало повышенный прилив крови к сердцу, а также физические вздутия лица и грудной клетки; об этом свидетельствует то, что во время молитвы у Нери наблюдались мощные опухолевидные выпячивания груди, а при получении гостии набухали рот и щеки, в результате чего возникало впечатление, что у него во рту кляп. Согласно

⁴⁵ Генри Ф. Элленбергер в своем классическом исследовании «Открытие бессознательного» (*Henry F. Ellenberger. Die Entdeckung des Unbewußten. Bern; Stuttgart; Wien, 1973*) впечатляющим образом выступил против этой забывчивости, прежде всего дав обзор деятельности Месмера и его последователей. В одной из ближайших глав мы освежим воспоминание о магнетопатической формации психологии бессознательного.

этим данным, Нери принадлежит к длинному ряду людей, способных к соматизации написанного; мистический текст они сразу же переводят на причудливый диалект внутренних органов. В необходимость расширения и увеличения в размерах телесных органов у Нери преобразовывались прежде всего тринитарные мотивы и речевые фигуры, в которых находило свое выражение христианское великодушие.

Такие аномалии могли войти в предание лишь в мире католической духовной физиологии; они нашли свое место в хорошо организованном тысячелетнем потоке речей о сверхъестественном телесно-пластическом воздействии благочестивых сил. Царство католической теологии сердца представляет собой своего рода ряд маний, сформировавшийся в позднесредневековой мистике и в постреформационную эпоху, прежде всего под влиянием мистика Маргареты Марии Алакоке (1647—1690). Сердце Иисуса было предметом ее мистического опыта, выросшего в широкое культовое движение. В конечном счете это привело к определенным литургическим уступкам и нашло свое отражение в канонических формулировках. В русле этих направляемых церковью задушевных фантазий разворачивается и деятельность родившегося в Нормандии священника-ораторианца и миссионера Иоганнеса Ойдеса (1601—1680), который вошел в католические анналы как основатель весьма развитого в литургическом отношении культа двух сердец. Благодаря его гигантской по своему объему деятельности возникает характерное для активной мистики нового времени представление, согласно которому жизнь христианина, как созерцательная, так и деятельная, должна быть целиком и полностью растворена в Боге. Внутренняя миссия Ойдеса заключалась в борьбе против не католического внешнего бытия — того, что не находится внутри Бога. Согласно Ойдесу, жизнь святых может быть охарактеризована не иначе как затяжное пребывание в чреве абсолюта. Дополнив уже сложившийся в католицизме культ Святого



Горящее в огне гнева сердце природы соприкасается с сияющим сердцем любви горнего мира. Иллюстрация к книге Якоба Бёме «Теософские труды». Амстердам, 1682 г.



Фронтиспис книги Альбрехта фон Халлера «*Elementa Physiologiae Corporis Humani*» (в 8-ми томах). Лозанна, 1757—1766 гг. Эстамп П. Ф. Тардьё по рисунку Чарльза Эйзена.

Сердца культом сердца Девы Марии, Ойдес внес в репертуар католических фантазий о сердце новацию, имевшую в дальнейшем весьма значительные последствия. Суть этого обращения к сердцу Девы Марии состояла, говоря нашим языком, в создании неких биполярных сердечных небес, на которых сердце сына могло в мистическом единении слиться с сердцем матери. С психодинамической точки зрения Ойдес дал ответ на уже давно сформировавшуюся к тому времени острую потребность в фетализации посткоперниканского католического неба; согласно этой доктрине, *anima naturaliter christiana** в качестве некоего третьего участника могла бы жить под балдахином двойного сердца сына и матери. Это соответствовало направлению постреформационной католической психополитики, цель которой состояла не только в удержании индивида в лоне матери-церкви, но и в указании ему его места в метафизически возвышенной интеркардиальной семье.

* Христианская по своей природе душа (лат.).

В то время как мистика контрреформации, защищая магически-религиозную внутреннюю жизнь, завязла в невероятно бурных языковых играх теологии сердца, в европейских университетах благодаря медицинским исследованиям начался неуправляемый процесс анатомического расколдовывания сердца. В XVI—XVIII веках из сначала предосудительной науки вскрытия трупов выросло новое представление о человеке как поразительной мануфактуре органов. Теперь наряду с голосом теологов раздался мощный голос врачей, притязавших на то, чтобы образовать своего рода общественную епископальную коллегия, полномочную судить о вопросах, касающихся человеческой природы. Столы патологоанатомов превратились в алтари новых наук о человеке; трупы получили должность помощников преподавателей антропологии. Они авторитетно свидетельствовали, что первоначально, прежде чем вступить в какие-либо отношения с себе подобными, люди представляют собой отдельные, ни с чем не связанные тела, — тела, существующие как изначальные функциональные единства и организмические индивидуальности, лишь задним числом и во вторую очередь интегрирующиеся в социальные группы. Поэтому, говоря об источниках индивидуализма нового времени, нельзя не принимать во внимание влиятельный анатомический фактор. Абсолютизация индивида исходит не только из мотивов субъективной философии нового времени и гражданско-собственнических интересов, но и из того анатомического индивидуализма, в котором человеческий труп рассматривается как самостоятельное, ни с чем не связанное тело. Аналитический взгляд анатома видит в отдельном человеческом теле автономную мастерскую жизни словно физиологическую вещь в себе. Ведь ничто во вскрытых внутренностях трупа не обнаруживает предрасположенности к бытию в тесной взаимосвязи с Другими.

В то время как в странах католической реакции барочные церкви были переполнены культовыми изобра-

жениями пылающих сердец, на другой арене анатомы начали борьбу против представления о сердце как о некоем феодале. Они дали ход кардиологическому дискурсу, подрывавшему все прежние представления, ибо отныне сердце низводилось из положения солнца в положение машины; в нем теперь видели не монарха всех органов, а ведущее функциональное звено в системе кровообращения. На заре нового времени такие священники, как Иоганнес Ойдес, еще несли в массы свой культ святейших сердец Христа и Девы Марии; его современнику Уильяму Гарвею это не помешало найти ключ к разгадке тайн работы лишенного ореола святости сердца. Спустя полтора столетия после прорыва Гарвея процесс кардиологического расколдовывания, казалось, зашел настолько далеко, что смогло возникнуть такое явление, как романтическая реабилитация утраченного мира волшебного сердца. В начале XIX века всеобщее охлаждение достигло критического уровня, что неизбежно должно было привести к кардиальной реставрации; в Германии тон в ней задал прежде всего Вильгельм Гауф со своей критичной по отношению к эпохе сказкой о холодном сердце.⁴⁶ С тех пор борьба за установление мировой температуры становится драматургической константой литературной и медийной современности. После того как абсолютистскую эпоху сменила эпоха буржуазная, в широких кругах новой, относящейся к среднему классу интеллигенции — прежде всего среди врачей, инженеров, разного рода авантюристов и литераторов — пробудилась готовность истолковывать мир и жизнь в целом в соответствии с основными физиологическими понятиями, а в ходе вызванного этим неизбежного размежевания синтетически-холистически ориентированные умы встали на защиту тепловых прав охлажденного и чересчур открытого внутреннего мира.

⁴⁶ См.: *Manfred Frank. Steinherz und Geldseele. Ein Motiv im Kontext // Das kalte Herz. Texte der Romantik / Ausgewählt und interpretiert von Manfred Frank. Frankfurt, 1978. S. 253—287.*

Среди носителей новой антиметафизической ментальности своим ироничным радикализмом и наступательным духом особенно выделяется врач, философ и сатирик Жюльен Офре де Ламетри (1709—1751). Из-за анархически-скептического темперамента даже либерально настроенные современники считали его маргиналом, упрекая в провоцировании физических и моральных эксцессов. После того как Али Люзак опубликовал анонимное скандальное сочинение «L'homme machine»* (осень 1747 года), положение Ламетри стало шатким даже в свободомыслящей Голландии, и он нашел убежище при дворе Фридриха II Прусского, где самозабвенно играл роль придворного шута, эпикурейца и атеиста. Согласно язвительной легенде, он умер от чрезмерного потребления паштета из трюфелей. Трактат о человеке-машине (многие считали его самой гнусной книгой столетия) дает нам образец нового стиля мышления, не знающего никаких затруднений в переводе практически всего, что относится к душевной области, на язык механизма. Антропологический и психологический дискурс определяется здесь анатомическим натурализмом. Самое первое знание о душе, которое мы получаем благодаря этой новой науке, заключается в том, что слово «душа» представляет собой пустое понятие. Книга Ламетри полна кардиологических и гинекологических мотивов, каждый из которых свидетельствует о разрыве с традиционным мистическим языком описания внутренней жизни. Мы процитируем пассаж, взятый из более обширного фрагмента; в нем излагаются аргументы, с помощью которых автор хотел бы доказать, что для объяснения самостоятельных движений мышц и органов ни в коем случае не следует обращаться к духовным, нетелесным причинам; длинный ряд эмпирических наблюдений служит подтверждением тезиса, что органы и волокна тел людей и животных обладают некими собственными приводными пружинами (ressorts), ответствен-

* «Человек-машина» (фр.).



Первая трансфузия крови от животного (ягненка) человеку, осуществленная парижским врачом Ж. Батистом Дени.

ными за их самостоятельное движение; ввиду их наличия излишней является любая апелляция к какому бы то ни было внетелесному принципу движения. Этот подход творит историю: в континууме натуралистического мышления от самодвижения ткани до самоорганизации лишь несколько шагов. Кроме того, следует отметить, что понятие *ressort*, первоначально относившееся к часовой пружине, выглядело чрезвычайно перспективным, ибо оно казалось способным содействовать удовлетворению потребности новых наук о теле в механистическом истолковании движений живого. Большинство современных понятий, используемых для описания инстинктов, в том числе и в психоанализе, восходят к модели металлической пружины и к схеме «расширение того, что сжато, до

уровня нормального напряжения» (которая после Уатта станет служить в первую очередь для термодинамической концепции машинных двигателей). Исходя из этих предпосылок, Ламетри протоколирует спонтанные сердечные движения:

«5. Сердце лягушки, извлеченное из тела, особенно если его вынести на солнце или еще лучше положить на стол или горячую тарелку, продолжает работать еще в течение часа и даже дольше. Когда кажется, что биение безвозвратно остановилось, достаточно оказать на сердце какое-либо раздражающее воздействие, и эта полая мышца вновь начнет пульсировать. Гарвей наблюдал то же самое у жаб.

6. Канцлер Бэкон, автор первого ранга, в своей „*Historia vitae et mortis*“* говорит о некоем уличенном в измене человеке, которому, пока он был еще жив, вскрыли грудную клетку, извлекли из нее сердце и бросили его в огонь: эта мышца сначала подпрыгнула вверх на полтора фута, но затем стала терять силы, каждый раз прыгая все ниже и ниже; это продолжалось около семи или восьми минут.

7. Возьмем еще не вылупившегося из яйца цыпленка и вырвем у него сердце, — при сходных обстоятельствах мы будем наблюдать одни и те же феномены... Те же самые эксперименты... можно проводить с голубями, курицами и кроликами, у которых отдельные части сердца работают точно так же, как и целые сердца. Такое же движение наблюдается и у отделенной от тела лапки крота».⁴⁷

Сразу же становится понятно, что, обратившись к этому тексту, мы покинули зону биполярной близости вообще и религиозную область сердца в частности; об этом

⁴⁷ L'homme machine. Die Maschine Mensch / Übersetzt und herausgegeben von Claudis Becker. Hamburg, 1990. S. 97—99.

* «История жизни и смерти» (лат.).

свидетельствует как содержание приведенного фрагмента, так и его стиль. В содержательном отношении шестой аргумент заставляет вспомнить о том театре ужаса, который на заре нового времени представляла собой практика уголовного наказания тогдашних европейских территориальных государств.⁴⁸ Действительно, факт вырывания живых сердец у изменников и мятежников многократно засвидетельствован; например, он имел место во время казни благородного заговорщика Грумбаха цу Гота в 1567 году, сердце которого, впрочем, было брошено не в огонь, а ему в лицо.⁴⁹ Поскольку такие проявления публичной жестокости сопровождали не какие-нибудь ритуалы ацтекских жертвоприношений,⁵⁰ а акты правосудия, осуществлявшегося христианскими властями, стремление к более подробному истолкованию этого ритуала наказания вполне объяснимо. Вне всякого сомнения, этот ритуал являлся ответом на определенный род нарушения закона, понимавшегося как преступление против самого жизненного мира, можно сказать, против сакральной общественно-государственной сферы. То обстоятельство, что таким образом наказывались прежде всего государственные изменники, позволяет нам сделать следующий вывод: нападение на сердце политического порядка влечет за собой ответное нападение на сердце напавшего. Этот самый экспрессивный из всех возможных вид наказания выталкивает правонарушителя из сердечного пространства общества. При этом подразумевается отнюдь не архаичное изгнание; преступник удаляется, приравниваясь внутри политической сферы к павшему на поле брани. Здесь выясняется, что в отличие от интимной политической сферы не может быть пространством одной лишь

⁴⁸ См.: *Richard von Dülmen. Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit. München, 1985.*

⁴⁹ См.: *Ibid. S. 128—129.*

⁵⁰ О роли сердца в ацтекской культуре см.: *Georg Berkemer. Das Herz im aztekischen Opfer // Das Herz im Kulturvergleich. Berlin, 1996. S. 23—39.*

двуединой внутренней жизни. Но поскольку в эпоху абсолютных монархий и господства феодальных властителей подданство подразумевало персональную лояльность господину политической сферы, измена воспринималась как своего рода преступление против сердца властителя, что влекло соответствующее наказание; на заре нового времени вершившие суд властители воспринимали ее как покушение на принадлежащую им лично тайну жизни политического пространства — на ожидавшееся ими *concordia*. Поэтому тот, кто совершает преступление против сферы, театрально выводится на центральную арену и посредством патетической казни изгоняется из сердцевины политической сферы в проклятое внешнее. Акт изгнания из круга живущих и спасенных несомненно предполагает как экзекуцию, так и экс-коммуникацию; в этом истерическом виде казни жест вытеснения из сердечного пространства совместной жизни особенно заметен. В нем находит выражение тот факт, что при таком типе восприятия смерть и внешнее ничем не отличаются друг от друга.

Если ритуал наказания, упоминаемый Ламетри со ссылкой на Бэкона, вводит в игру экспрессивное внешнее, то в аргументации самого философа на передний план выходит методическое и концептуальное внешнее, отнюдь не сводящееся к жестокому ритуалу. Автор рассматривает сердце в анатомической абстракции, как отдельную мышечную и сосудистую систему; взятое как орган *per se*,* оно в принципе является для него не более чем изолированным фрагментом органической ткани; само по себе оно не обладает каким-либо интересубъективным измерением, в нем есть лишь связка *ressorts*, потенциал автоматического движения, реализующийся в соответствии с благоприятными или неблагоприятными обстоятельствами. Таким образом понятое сердце, извлеченное из тела или находящееся на своем естественном месте, всегда уже

* Сам по себе (лат.).

находится в некоей внешней области, которая не принадлежит внутреннему полю самости и которой не может достичь дыхание человеческой сферы. В силу присущего ему способа бытия оно существует как органическая машина, окруженная сотрудничающими с ней машинами такого же типа. Но поскольку Ламетри не является приверженцем метафизического дуализма, его дистиллированный субъект не остается в телесной аппаратуре, подобно какому-то картезианскому призраку; он сам есть функция машины, которой он является, — машины, одновременно с внешними физиологическими процессами производящей также и некое внутреннее, переживаемое содержание. Эта механистическая теория сводит внутреннюю жизнь к результату воздействия внешней среды, в которой пребывают все без исключения «машины», будь то механизмы или организмы. Выдвигаемое на первый план тело — это не элемент интерьера или внутренне переживаемого пространства близости, а некое место в гомогенизированном геометрическом локальном пространстве.⁵¹ Что такое анатомия, как не применение физических концепций пространства к области прежде темной телесности, темнота которой превращает всякое живое тело в *black box** для любого другого человека? Несомненно, между понимаемыми таким образом людьми-машинами также может возникнуть то, что мы называем «интимными отношениями», однако они ничего не меняют в том, что в радикально материалистической теории изолированное бытие тел предшествует их взаимоотношениям. Отношения между людьми-машинами, в свою очередь, также представляют собой машинальные процессы; возможно, в них имеется аспект какого-либо внутреннего переживания, но по своей выдвигающейся здесь на пер-

⁵¹ О понятии локального пространства и его конститутивной роли в характерном для нового времени представлении о мире см.: Сферы. Т. II. Гл. 8; там же содержатся и необходимые ссылки на экспликацию этого понятия в «Системе философии» Германа Шмитца.

* Черный ящик (англ.).

вый план природе они тем не менее целиком и полностью принадлежат внешнему.

Но внешнее Ламетри не является — как с ужасом уверяют нас гуманистические авторы — воротами, сквозь которые мы проникаем в мертвое и чуждое; оно должно пониматься как поле человеческой свободы, которую еще предстоит завоевать и по-новому осмыслить. В своих сочинениях философ превозносил счастье быть умной машиной, ибо он полагал, что именно в природе машины обнаруживается возможность удовлетворения заинтересованности в правильно понятой человеческой свободе. Свои надежды на освобождение человека он связывал со следующим: он считал, что надлежащим образом понимающие самих себя машины выйдут из тумана рабства фикций и религиозных представлений к подлинной свободе; с сенсуалистской точки зрения это означает: к доставляющей удовольствие, не подчиненной традиционной религиозной морали жизни. Так возвещает о себе этика интенсивности. *Voilà une Machine bien éclairée.*⁵² Достижение этого внешнего Ламетри считал предварительным условием всякой эмансипации; если вследствие порожденной теологией внутренней жизни мы обнаруживаем лишь то, насколько мы запутались в трудностях, страхах и лишениях, — расположенность вовне распаивается перед нами как поле, в котором мы можем ожидать встречи с чем-то истинно живым, интенсивным, неким несущим с собой подлинное событие, преобразующим и освобождающим нас Иным. Этот мотив вплоть до сего дня дает о себе знать в радикальных недиалектических течениях материалистической французской философии, в частности в философском проекте Жюлья Делёза.⁵³ Чтобы спасти свою счастливую машину, Ламетри отказался от понятий Бога и души, поставив перед собой задачу — выкорчевать их зловерные побеги.

⁵² L'homme machine. Die Maschine Mensch. S. 94.

⁵³ См.: *Eric Alliez. Deleuze Philosophie Virtuelle. Paris, 1996.*

В ходе этой операции философ теряет из поля зрения следующий вопрос: не должна ли его анархически веселая машина быть структурирована иначе, чем изолированные автоматы? Кроме того, после искоренения метафизических идей Бога и души перед автором могла встать проблема, суть которой заключается в том, что машины, если они машины, всегда функционируют под руководством других, и так обстоит дело отнюдь не только в фазе первичной регулировки, которую обычно называют социализацией, или воспитанием. К тому же имело бы смысл предположить, что и машины, представляющие собой личности, также могут успешно работать лишь в условиях биполярного, мультиполярного сосуществования и интеринтеллектуального параллельного соединения. Ламетри мог бы заметить, что люди-машины всегда функционируют лишь в ансамбле и что к изолированному существованию способны лишь те из них, которым удастся возместить общение с окружающими машинами-компаньонами с помощью каких-то иных, не относящихся к роду человеческому дополнительных посредников, например зеркал, книг, карт, музыкальных инструментов, домашних животных. Впрочем, уже де Сад в своих эротических композициях составлял из нескольких индивидов машины сладострастия, разумеется добываясь лишь механических копуляций и используя людей в качестве пригодных к удовлетворению похоти деталей.

Однако не одни современные механистические философии сталкиваются с трудностью, проистекающей из необходимости мыслить сущности, основанием бытия которых является связь с себе подобными. На ранней стадии теологического процесса, превратившего христианство в господствующую интеллектуальную силу, когда речь шла о том, чтобы осмыслить человеческое воплощение Бога, теологи также осознавали, что стоят перед сложной проблемой правильного определения меры, в какой осуществляется участие Бога в человеческом. Прошли столетия, прежде чем вторая природа Христа, его челове-

ская тяжесть и психосоматическая способность к страданию, взяла верх над докетическими и спиритуалистическими попытками понимать богочеловека как явление высшего порядка. Лишь после повлекшей многочисленные жертвы борьбы за догмат было твердо установлено, что путь Бога к плоти ведет через рождение настоящей матерью, — сегодня мы можем продолжить: через обязательный в раннем детстве симбиоз, безусловную необходимость формирования Я в удачных интеракциях с Другими и, из-за их фактической неудачи, через религиозный психоз. Если Бог желает стать человеком, он может реализовать свою вторую природу лишь в каком-то дефектном человеке или в помешанном, объявляющем себя сыном Божьим. Поскольку же начиная с XVII столетия предметом мышления стало очеловечивание машины, от машин также следует требовать, чтобы они взвалили на себя крест человеческой природы. Машина может воплотить свою вторую природу лишь в безумцах, которые сознают себя превратившимися в людей, способными к страданию, и потому — дефектными машинами. Сегодня люди существуют как нетривиальные онтологические машины, которые должны удовлетворять требованиям учения о двух природах. *Homo totus, tota machina*.^{*} В технической культуре формируются мистерии особого рода: разве не разумно допустить, что *l'homme machine*^{**} и *la femme machine*,^{***} обнимая друг друга и разжимая объятия, загадывают друг другу загадки более сложные, чем те, которые пока что способны решать интеринтеллектуальные машины? Машина — из машины, человек — из человека.

* Весь человек, вся машина (лат.).

** Мужчина-машина (фр.).

*** Женщина-машина (фр.).

ГЛАВА 2

МЕЖДУ ЛИЦАМИ

К возникновению интерфациальной интимной сферы

И под стенания Орфея распространяется слава, что на мгновение он увидел недоступное лицо, именно когда оно отвернулось...

Мишель Фуко. Мышление внешнего

Открыв рот, фиванец Лисий уставился в лицо Федра, а в это время Федр, юный красавец, обратил свои глаза в глаза Лисия, посылая ему взгляд, насыщенный испарением его крови.⁵⁴ Со встречи глаз, с инфекционного *face-à-face**, в описанной Марсилио Фичино сцене начинается взаимная влюбленность двух образцовых греков. То, что порождает этот своеобразный союз, заключаемый персонажами посредством своих внутренних органов, точнее, вызывает у них эротическое отравление кровью, начинается с обмена взглядами в открытом пространстве. Пространство четырех глаз должно быть открытым, прежде чем из него сможет выделиться радикально интимизированная сфера двух сердец. Отравленные-влюбленные покидают область интерфациальной открытости, чтобы, находясь лицом к лицу и пожирая друг друга глазами, магически-симбиотическим образом погрузиться друг в друга. Но если бы при исследовании природы интимного мы захотели ограничиться лишь тем чрезвычайным положением, которое связано с эротическим возбуждением, мы упустили бы из виду нормальные формы интересубъ-

⁵⁴ Ср. выше Главу 1.

* Лицом к лицу (*фр.*).

ективности, в которой индивиды в полном расцвете своих способностей к отграничению себя от всех остальных видят и слышат друг друга; для до-буржуазных эпох, пожалуй, необходимым указанием на присутствие в пространстве встречи следует также считать и восприятие запаха друг друга. Там, где пути индивидов пересекаются в процессе повседневного общения, облик Другого дает им повод заметить, что внешний вид индивида, как правило, не может вывести их из равновесия. Напротив, зрение скорее убеждает зрителя в том, что его положению в центре окружающего пространства ничто не угрожает; оно помогает ему использовать дистанционные, бесконтактные формы общения с действующими лицами и персонажами, населяющими его личный окружающий мир. «Я есмь я, а ты есть ты; я не затем нахожусь в мире, чтобы идти навстречу ожиданиям других; и если мы случайно встретимся, то это в порядке вещей; если нет, то с этим ничего не поделаешь». Наши первые модельные анализы отталкивались от этой брутальной ортодоксии нормальной дистанции между Мне и Тебе, характерной для открытого рынка случайных контактов, дабы, минуя окольные пути, сразу же обратиться к чрезвычайным intersубъективным ситуациям. Может возникнуть подозрение, что при приближении к диадической сфере мы чересчур быстро скатились на уровень экстатического слияния. Каннибалическое причастие, мистический обмен сердцами, телепатическая трансфузия в процессе эrogenного кровообращения между двумя персонами — все это примеры эксцессивных контактов, в ходе которых их участники переходят разделяющую их грань и сливаются друг с другом; приведенные нами сцены описывают конечные стадии отношений, когда индивиды доходят до того, что делятся друг с другом своими внутренностями. В этих моделях диадического слияния повседневные, дистанционные отношения между Мне и Им внезапно переходят на уровень эксцесса; без какой бы то ни было подготовки распахивается чувственный микрокосмос, в

котором уже нет никакой дистанции и никакого свободного пространства между двумя персонами. Не раскрывая его предпосылок, мы погрузились в пространство мира для двоих, в котором действующие лица с закрытыми глазами подпевают мелодиям друг друга, не прибегая к рукопожатию, разговору и контакту посредством взглядов. Слияние этих связанных друг с другом двоих всякий раз оказывалось столь интенсивным, что до сих пор у нас не было возможности сказать, из каких архитипических пространств такая причастность друг к другу могла быть перенесена на актуальные сцены. Поэтому в дальнейшем мы должны сделать шаг назад, вернувшись от обходящегося без использования глаз общения в некоей фантастической совместной телесной полости к встрече двоих в нормальной ситуации взаимного восприятия, когда каждый видит самого себя в свете общественной жизни. При этом нам может открыться, что, казалось бы, происходящая на расстоянии и сохраняющая дистанцию оптическая встреча с Другим вносит свою лепту в формирование биполярного интимного мира «Их» (об акустическом интимном речь пойдет в одной из следующих глав).⁵⁵ Ведь человеческие лица, как нам предстоит показать, сами по себе уже являются особого рода творениями поля интимности, в котором облик моделируется направленным на него взглядом.

Лисий, фиванский ритор, открыв рот (*inhiat*), вперил взгляд в лицо своего возлюбленного Федра: красота юного друга ввергает влюбленного в какое-то мучительное ослепление. Он ощущает влечение, заставляющее его искать близость с возлюбленным, даже не вполне понимая, что это, собственно, такое, чего он желает от юноши. Как явствует из самих имен, Фичино, создавая модели для своего анализа театра человеческих отношений, следует платоновским образцам. Согласно Платону, облик красавца вызывает шок воспоминания, лишаящий со-

⁵⁵ См. ниже Главу 7.

зерцающего нормального взгляда на тривиальный мир окружающих его вещей и лиц. Посреди тысяч повседневных, ничем не примечательных вещей, человеческих тел и обстоятельств в какие-то особые мгновения вдруг высвечиваются образы, очаровывающие душу. Испытывая волнение по поводу таких образов, видящий их чувствует себя так, словно он перенесся на какую-то другую арену. Он ощущает, что в присутствии этого явления, будь то человеческое лицо или произведение искусства, он оказывается во власти некоего архетипического первообраза, вырывающего его из повседневности. «Кто созерцает красоту, уже доверен смерти». У Платона, кажется, не было никаких сомнений в том, что беспокойство, вызываемое прекрасным внешним обликом, распахивает закрытую в повседневной жизни кладовую памяти: эротический страх указывает на какое-то место, из которого изначально происходит субъект и которое, после того как он вновь увидел прекрасное, пробуждает в нем мучительную ностальгию. Там, где это томление дает себе отчет в своей природе, оно оказывается следом воспоминания о предшествовавших рождению видениях. В диалоге «Федр» платоновский Сократ объясняет это так:

«Между тем человек, только что посвященный в таинства, много созерцавший все, что там было, при виде божественного лица, хорошо воспроизводящего ту красоту или некую идею тела, сперва испытывает трепет, на него находит какой-то страх, вроде как было с ним и тогда; затем он смотрит на него с благоговением, как на бога, и, если бы не боялся прослыть совсем неистовым, он стал бы совершать жертвоприношения своему любимцу, словно кумиру или богу. А стоит тому на него взглянуть, как он сразу меняется; он как в лихорадке, его бросает в пот и в необычный жар. Восприняв глазами истечение красоты, он согревается» (251 а—b).*

* Перевод А. Н. Егунова.

Заслуга Платона состоит в том, что, излагая свою эстетическую теорию прекрасного тела, он одновременно говорит об ужасе, вызываемом прекрасным лицом. Слова Сократа о *божественном лице* (*theoeidés prósopon*) представляют собой первое свидетельство о философском мышлении, развивающемся в пространстве света, исходящего от человеческого лица. Для Платона лицо прекрасного возлюбленного не является репрезентантом самой личности или внутреннего мира его владельца; прекрасное — лишь медиум красоты, наполняющей своим светом красивого человека, то есть находящееся в привилегированном положении и приближенное к истине тело. Мы знаем от Платона, что в красивом человеке, как и в других прекрасных телесных вещах и образах, перед нашим восхищенным взором во всей своей ясности предстанет какое-то до-человеческое излучение совершенства. Следовательно, самое прекрасное человеческое тело является самым прозрачным, наименее своенравным, самолюбленным, в наибольшей степени пронизанным благом и светом. Там, где возникает такое явление, как юный Федр, в чувственном мире словно восходит солнце, воплощенное в человеческом лице. Следовательно, сила света, исходящего от его лица, не является его собственной силой; она остается собственностью солнечного Первого и Благого, из которого, согласно Платону, истекает и изливается все то, что в чувственно воспринимаемом мире хорошо и удачно оформлено. Влюбиться в Федре означает признать *истину*. Этому новому интеллектуальному приближению к виденному до рождения метафизическому солнцу соответствует волна эротического жара, от которой тает темное и холодное человеческое тело и высвобождаются воспоминания о давно позабытом блаженстве. Потрясение, вызываемое прекрасным лицом, рассматривается философом как пример порождающего воздействия излучения. Ибо в благородном лице, как и во всех удачных по своему облику телах, творящий форму свет нездешнего происхождения отнюдь не полностью

поглощается темной материей. Словно проецируясь сквозь прозрачную ширму плоти, трансцендентный свет падает на мутный материальный мир, в котором временно обитает наш разум. Поэтому красота, согласно Платону, всегда является эпифанической и диафанической, всегда несет нам откровение и всегда полна светоносной силы. *Божественное лицо* — такое, как лицо Федра, — есть *Dia** незримого солнца, которое после идеалистической реформы зовется уже не Гелиосом, а Agathon.** Тот, кто с открытыми глазами подставляет себя свету этого совершенства, оказывается в состоянии эротического оцепенения, сходного с тем состоянием транса, в котором пребывают ясновидящие.

Разумеется, философский культ прекрасного человеческого лица, толчок к созданию которого был дан Платоном, именно в силу подчинения любого прекрасного некоему трансцендентному источнику света фатальным образом касался бы лишь абстрактной видимости, а индивидуальное лицо в нем целиком заслонялось бы сверхиндивидуальным идеалом лица, если бы реальное явление лица не связывалось с взглядом наблюдателя, вызывающим у него душевное потрясение. Рассматривая явление лица и проникновение в глубину глаза, очарованного лицом напротив, как взаимосвязанные феномены, Платон становится первооткрывателем не поддающейся постановке и никогда прежде (как, впрочем, и после) не становившейся предметом осмысления драмы, испокон веку разыгрывавшейся между человеческими лицами. Открытие, состоящее в том, что лица могут дать друг другу нечто такое, что актуализирует вопрос об истине и сопричастности, использует и Фичино; его описание порождающего визуального контакта между Лисием и Федром представляет собой первую в философии нового времени попытку такого описания интерфейциального

* Здесь: средство, орудие; то, с помощью чего совершается действие (*греч.*).

** Благо (*греч.*).

пространства, в котором оно уже не предстает в качестве вакуума или некоего нейтрального промежутка. Вслед за Платоном Фичино изображает пространство между лицами как наполненное турбулентными излучениями силовое поле. В этом поле обращенные друг к другу лицевые плоскости воздействуют друг на друга таким образом, что благодаря своему бытию-для-другого-лица они сами впервые открываются для исторического мира человеческих лиц.

Еще за полтора столетия до начала флорентийского ренессанса платонизма живопись Раннего Возрождения начиналась с визуализации интерфациального пространства как некоей самостоятельной реальности. Нигде это изобразительное открытие способности обращенных друг к другу человеческих лиц образовывать особое пространство не предстает с такой решительностью и полнотой, как в Капелле Скровеньи церкви дель Арена в Падуе. В этих фресках, которые, по всей вероятности, были закончены до 1306 года, Джотто создал своего рода алфавит интерфациальных констелляций. Изображая события нескольких сцен из Священной истории, он разворачивает своего рода экран, словно усеянный созвездиями, состоящими из освещающих друг друга человеческих лиц. Два самых глубоких исследования библейского мотива «лицом к лицу» содержатся в цикле сцен, посвященных рождеству Девы Марии, и в цикле, изображающем страсти Христовы: «Приветствие Иоакима святой Анной у Золотых ворот Иерусалима» и «Поцелуй Иуды». В обеих этих изображающих поцелуй сценах Джотто предпринимает попытку создания тончайшей изобразительной метафизики встречи человеческих лиц.

По мнению историков искусства, в своем изображении сцен из истории жизни Девы Марии художник опирался на протоевангелие Иакова,⁵⁶ а также на цикл рас-

⁵⁶ См.: *Giuseppe Basile. La Cappella degli Scrovegni e la cultura di Giotto // Giotto. La Cappella degli Scrovegni a cura di G. B. Milano, 1992. P. 13.*



Джотто. Встреча Иоакима и святой Анны у Porta Aurea. Фреска.

сказов «О рождении Девы Марии» из «*Legenda aurea*». * Яков Ворагинский, архиепископ Генуи, скончавшийся в 1298 году, в своем собрании мифов о христианских святых сообщает, что родители Марии Иоаким и Анна, богобоязненная чета, прожив в браке двадцать лет, все еще оставались бездетными. Однажды Иоаким решил отправиться в Иерусалим на празднество освящения храма, чтобы там перед алтарем принести жертву Яхве и попросить его о даровании ему долгожданного ребенка. Там его увидел священник и в приступе гнева выгнал из храма, ибо именно к таким, как Иоаким, относилось налагаемое законом проклятье: «Как может неплодотворный, не спо-

* «Золотая легенда» (лат.).

собствовавший увеличению Божьего народа находится среди плодотворных!»⁵⁷ Покрытый позором, Иоаким отныне избегал общества ревнителей закона и нашел прибежище у пастухов в пустыне. Однажды ему явился ангел Господень и возвестил, что его жена Анна родит ребенка, который должен быть наречен именем Мария (впоследствии мать Мессии); Иоаким возвращается в Иерусалим, где его встречает жена. Тем временем Анну также посетил ангел, возвестивший ей то, что он открыл Иоакиму. Фреска Джотто воспроизводит тот момент, когда Анна уже в качестве будущей матери Марии приветствует своего возвращающегося домой мужа у Золотых ворот Иерусалима.

«Итак, по приказу ангела они оба двинулись по направлению друг к другу и встретились. Тут они обрадовались тому, что видение явилось им одновременно, и уверовали в истинность обещания, сулившего им ребенка».⁵⁸

У Джотто эта идеализированная, как того требует легенда, и одновременно оживленная, как того требует новелла, сцена происходит на небольшом мостике перед Золотыми воротами. Иоаким и Анна наклоняются друг к другу и каждый, нежно обняв, целует другого как посвященный в его тайну. Над их головами мы видим свод единого двойного золотого нимба, который, представляя собой точную живописную экспликацию сферического причастия, располагается вокруг избранной пары. В перспективе зрителя лицо Иоакима несколько надвигается на лицо святой Анны, так что мужская составляющая этого исключительного поцелуя немного затеняет женскую. И не случайно, ведь это поцелуй, которым Иоаким признает свою еще не родившуюся дочь Марию в качестве своего собственного ребенка; это поцелуй, свидетельствующий об отцовском смирении, замещающий зачатие

⁵⁷ Die Legenda Aurea des Jacobus Voragine / Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz. Heidelberg, 1984. 10 Aufl. S. 679.

⁵⁸ Ibid. S. 681.



Джотто. Встреча Иоакима и святой Анны у *Porta Aurea*. Фрагмент фрески.

приветствием. Иоаким обнимает мать, которая носит в себе дитя неизвестного, а следовательно, очень может быть, божественного происхождения; Анна, со своей стороны, приветствует мужчину, который из любви к будущему отказался от собственных репродуктивных претензий. Само собой разумеется, что эта супружеская пара предвосхищает будущий союз Иосифа и Марии. Их лица образуют общий круг счастья; они парят в биполярной сфере взаимного интимного признания, основывающейся на разделяемой обоими надежде и на совместном проекте наполненного ею будущего. Выражение их лиц свидетельствует о том, что оба этих человека знают об особом отличии друг друга. Своим поцелуем Анна и Иоаким признают друг друга в качестве сообщающихся сосудов, отмеченных особой судьбой и призванных к особой миссии.

Джотто запечатлел плодотворное мгновение этой встречи как хладнокровный свидетель. В его изображении избранная пара встречается отнюдь не в безлюдном мире: шестеро свидетелей присутствуют при этой сцене,

тем самым словно подчеркивая ее значение, и глазами непосвященных фиксируют ее во внутреннем пространстве картины. Не только зритель воспринимает, что хочет показать ему художник; сама картина наполнена глазами, созерцающими изображаемое событие и вовлекающими его в сферу имманентной картины публичности. Поэтому как художник Джотто уже в большей степени новеллист, чем рассказчик легенд; его Священную историю можно сравнить скорее со своего рода газетой, пришедшей из Святой земли, чем с монашеской литературой. Его сцены разворачиваются не на глазах размышляющих о таинствах теологов и отшельников, а перед городским и придворным обществом, которое при выборе тем для своих разговоров едва ли принимает во внимание различие между сакральной и профанной историей. Новелла, подобно обществу нового времени, живет тем, что интересно. И таким образом, то, что узнают стоящие перед картиной зрители, видят и люди, изображенные на картине. За сорок лет до Боккаччо Джотто открыл право человеческого глаза на занимательное зрелище; в духе новеллы возвещает о себе характерная для нового времени общественная причастность к знанию о событиях, возбуждающих наш аффективный и сочувствующий разум. Фрески пробуждают повествовательную живость, под влиянием подвижного мира начала нового времени перешагивающую горизонт своих письменных источников, в частности безыскусную литературу легенд. Мы могли бы отважиться на утверждение, что уже Джотто поставил принцип доставляемого глазу удовольствия выше закона религиозного созерцания. Это особенно отчетливо проявляется в ключевой точке картины, изображающей встречу Иоакима и Анны. Ведь там, где соприкасаются лица святых супругов, художник посредством определенного оптического приема показывает нам еще одно, третье лицо: его можно увидеть, отведя взгляд от обеих главных фигур, рассредоточив и направив его на поле между их лицами. Стоит нам однажды схватить черты этого зримо-

го и одновременно незримого третьего, как они будут вновь и вновь проступать при каждом новом взгляде, — необычные, несколько деформированные, но тем не менее явно присутствующие как намек на новую жизнь, начинающую шевелиться во чреве Анны. Это лицо, возникающее в результате соединения лиц родителей, отнюдь не детское; скорее, следует полагать, что это лицо их внука — Иисуса, а не дочери Марии. В герменевтической перспективе это появляющееся третье лицо можно было бы понять как кульминацию усилий художника, направленных на перевод теоретических положений популярной мариинистской теологии на язык образов. В художественном отношении это изображенное с новеллистическим остроумием новое лицо выходит за границы, предписываемые благочестием, и служит выражением притязания на изначальную привилегию живописца делать зримым незримое. Оно свидетельствует о рождении чудесного из интерфациального пространства. К нему, и только к нему, применимы слова Левинаса о том, что встретить человека означает оказаться заинтригованным загадкой. Кажется, что на заре нового времени живописцы в первую очередь обращали внимание на эту заинтригованность человека обращенным к нему лицом Другого.

На картине, запечатлевшей сцену поцелуя Иуды, предстающее перед зрителем пространство между двумя человеческими лицами заряжается чрезвычайно высоким антитетическим сферическим напряжением. Эта картина занимает четвертое по счету место в цикле из двенадцати изображений страстей Христовых, следуя за сценами предательства, Тайной вечери и омовения ног. На этой фреске, на которой оба главных персонажа изображены в профиль, Джотто показывает тройное различие между Христом и Иудой. Разрыв между ними связан отнюдь не только с той дистанцией, которая отделяет одного индивида из числа смертных от любого другого; это — тройкий разрыв антропологического континуума между персонами, в силу которого они размещаются на радикально



Джотто. *Предательство Иуды*. Фреска.

различных онтологических уровнях и занимают совершенно разные места. Создавая сосуществующие в рамках одной картины портреты Христа и Иуды, Джотто становится живописцем, запечатлевающим антропологическое различие.

На первом уровне этого *face-à-face* противостоят богочеловек и простой смертный. На всех фресках Капеллы Скровеньи Джотто с помощью напоминающего золотой шлем нимба над головами святых и самого Христа отличает их от не излучающих свет обыкновенных смертных. Используя этот традиционный стилевой прием, художник словно указывает на метафизическое основание существующего между людьми неравенства; в его изображении действующие внутри мира святые походят на ак-

теров, играющих в какой-то земной комедии. Таким способом он с помощью изобразительных средств выражает теологическую идею о таинственном характере несправедливости, закрепляющую непреодолимое различие между избранными и непосвященными; с помощью нимбов он предоставляет место в области зримого *mysterium iniquitatis*.^{*} На втором уровне в лицах Иуды и Христа друг другу противостоят, что называется «в реальном времени», человек вульгарный и человек благородный. Для наглядного пояснения этого различия Джотто обращается к широко распространенным традиционным физиогномическим приемам; его Христос превосходит Иуду не только размерами тела и гармоничной красотой своего лица, в котором между лбом, средней и нижней частями соблюдены благородные пропорции, но и своей аристократической осанкой, в которой можно прочесть налет снисходительности по отношению к напоминающему своей сгорбленностью какое-то животное и хитро глядящему снизу вверх Иуде. В своем физиогномическом толковании этой лицевой констелляции Рудольф Каснер указывал на несущую в себе угрозу впадину между лбом и носом в профиле Иуды: «Действительно, этот придающий лицу злобное выражение угол означает нечто чудовищное: то, что рассудочные способности отделены от душевных».⁵⁹ Вне всякого сомнения, Джотто уподоблял своего Христа Аполлону и изображал его в свете западноевропейской феодальной идеи аристейи;^{**} ему противостоит Иуда как восточный характер послушного инстинктам плебея, черты лица которого отличаются заметной дисгармонией.

Но решающее различие между изображенными на картине Джотто Христом и Иудой — и не метафизическое различие между богочеловеком и лишенным всякой святости смертным, и не физиогномическое различие ме-

⁵⁹ Rudolf Kassner. Physiognomik. Darmstadt, 1951. S. 182.

^{*} Тайна неравенства (лат.).

^{**} Aristeia (греч.) — подвиг, героический поступок.



Джотто. *Предательство Иуды*. Фрагмент фрески.

жду человеком благородным и человеком низким. Изображая визуальный контакт между своими персонажами, Джотто позволяет нам увидеть третье различие — сферологически релевантное; лишь в нем можно обнаружить причину невозможности интимного союза между двумя протагонистами. В вопросительно-понимающем выражении глаз Христа мы видим свободную сферообразующую силу, которая сама реинтегрировала бы предателя в свое пространство, если бы только тот был в состоянии в нее войти, тогда как в Иуде воплощена алчная изолированность, которая даже в условиях его тесной физической близости со своим визави не позволяет ему включиться в совместное пространство. Таким образом, Иуда целует то, что ему недоступно, и его поцелуй становится непристойным жестом того, кто проникает в определенное жизненное пространство, сознавая себя чуждым ему. На языке Августина это означало: Иуда, извиваясь, вползает в самого себя, как вор, крадущий то, что ему уже даровано и что принадлежало бы ему, если бы он

мог принять то, что у него есть. Даже находясь вблизи, он всегда в стороне; он — агент эгоизма, прокравшийся в центр экстатической общины. Его недовольный взгляд нетерпеливо, злобно и тупо скользит по благородной, открытой ауре богочеловека; в условиях самой тесной телесной близости с суверенным субъектом Иуда действует как порабощенный своей калькулирующей алчностью актер, утративший дистанцию по отношению к исполняемой им роли. Если использовать терминологию Сартра, то Иуда воплощает собой *mauvaise foi*,* следующую за ликвидацией свободной дистанции в своей собственной жизненной пантомиме. По сравнению с учителем свободы воплощением инспирирующей взаимности и сочувствующей одушевленности в Иуде подчеркнуто заметна некая низменная самостоятельность, которая признает по отношению к вещам лишь корыстное распоряжение, а по отношению к людям — лишь манипулятивные транзакции. Подтекст сцены поцелуя Иуды не вызывает сомнений: проданный Бог. Джотто показывает, как в этом месте рвется двенадцатикратная двуединая сфера, существующая между Христом и его учениками. Она становится жертвой низменного интереса, ставящего выше ее самого себя. На картине Джотто между сталкивающимися глазами в глаза лицами драматически образуется этот сферологический разрыв. Между профилями протагонистов открывается узкое пустое пространство, напоминающее по своей форме чашу. Христос и Иуда обмениваются взглядами, из которых уже не сможет возникнуть совместная жизнь. Со стороны Христа это взгляд сквозь разорванную двуединую сферу; взгляд, направленный в мертвое, бездушное, находящееся на расстоянии двух ладоней. Для предателя Иуды сферообразующий человек присутствует здесь как недостижимая, непонятная, чуждая вещь. Ведь сквозь черты лица богочеловека проступает смерть.

* «Нечистая совесть» (фр.).



Амброджо Лоренцетти. *Мадонна, восседающая на троне с ангелами и святыми.*

Опыт проникновения Джотто в пространство, возникающее между двумя лицами, не остался без последствий; уже среди его непосредственных учеников появились художники, отваживавшиеся изображать мадонну и младенца Иисуса повернувшимися друг к другу и даже целующимися; тем самым они желали превратить зрителя в свидетеля, которому из интимных деталей в облике самых что ни на есть святых персон видны лишь профили. У Амброджо Лоренцетти на его картине из Масса Мариттима, изображающей мадонну на троне, такой *tête-à-tête* матери и дитя происходит в обществе ангелов и святых угольников; мастер из Болоньи в 1360—1370 годах пишет триптих, на котором по обеим сторонам от мадонны с младенцем располагаются пары музицирующих ангелов; на этой картине мать и дитя, прижавшись щека к щеке, погружены взглядами друг в друга. Здесь культовое изображение, стремящееся посредством фронтального разворота втянуть зрителя в свое смысловое пространство, превращается в живописную новеллу, повествующую о священном и в то же время приватном эросе. Младенец Иисус уже не Спаситель, который, восседая, как на троне, на материнских коленях, предвосхищает историю своих страстей; он почти полностью превратился в обычного ребенка обычной матери, не бросающего косых взглядов на толпящихся вокруг верующих, которые жаждут спасения и которых должен кормить грудной ребенок. Как простой ребенок *infans*-Иисус может, забыв на секунду о своих представительских задачах, понежничать со своей матерью; никакое Священное Писание не сможет в этот момент поместить его в космический контекст. В течение какого-то одного несчастного мгновения официальный Спаситель может отдохнуть от священной истории.

Не случайно спиритуалисты всех мастей были шокированы такой италянизацией Евангелия. Русский православный священник и иконописец Павел Флоренский, приверженец древней восточноевропейской концепции



Амброджо Лоренцетти. *Мадонна, восседающая на троне с ангелами и святыми. Фрагмент.*

иконописи, не далее как в 1922 году все еще пытался нанести запоздалый ответный удар, выдвигая следующий тезис:

«Религиозная живопись Запада, начиная с Возрождения, была сплошь художественной неправдой, и, проповедуя на словах близость и верность изображаемой действительности, художники, не имея никакого касательства к той действительности, которую они притязали и дерзали изображать, не считали нужным внимать даже тем скудным указаниям иконописного предания, т. е. знания, каков духовный мир, — который сообщала им католическая Церковь».⁶⁰

Как и все мыслители, охваченные христианизированным платоническим фурором, Флоренский упускает из виду, что философским основанием живописи Ренессанса являлась радикальная смена модели истины: европейский Запад во всемирно-историческом акте сенсуализации и драматизации отношения к истине заменил протообразы на протосцены. Вследствие этого фундаментального семиополитического решения европейские художники в качестве предмета изображения получили виды подвижного и живого мира, то есть способные выражать истину сцены, тогда как платонизированный Восток — включая мир ислама⁶¹ — по-прежнему ориентировался в своей концепции образа на возвышенную скульптурность и статичность сияющих откуда-то извне идей. Одним из революционных изменений, которые внесло в теорию истины начавшееся новое время, являлась попытка совместить принцип исследования с принципом откровения, тогда как восточное православие — правильно платоническое, монархическое, иерархическое —

⁶⁰ *Pavel Florenskij*. Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland. Stuttgart, 1990. S. 74—75. [Русский текст цит. по: Павел Флоренский. Иконостас // Павел Флоренский. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 47.]

⁶¹ Информацию об имагологиях ислама содержат работы французского ориенталиста Анри Корбена, в частности: *Henry Corbin*. Die smaragdene Vision. Der Licht-Mensch im persischen Sufismus. München, 1989.

настаивало на истолковании стремления к истине только как возвращения от отображенного к первообразу. И в художественной культуре, и в политике европейского Востока так и не произошел поворот к единичному, ставшему для итальянцев и их последователей на Западе второй природой. Даже искусство социалистического реализма в советской России упорствовало в платоническом протесте против западной связи новеллы и протосцены; оно, двигаясь по решительно антиитальянскому пути, прославляло вечные иконы святых промышленного производства. Таким образом, действительным основанием полемики Флоренского с западной живописью является образно-типологическая противоположность эйдоса и новеллистической сцены: тот, кто в поисках прототипов приходит к видению протосцен, легко поддается искушению говорить о художественной неправде, тогда как следовало бы вести речь об изменении изобразительной и визуальной модели истины. Следовательно, Флоренский не может по достоинству оценить начавшийся с Ренессансом подъем западной живописи, ибо он не отдает себе отчета, что ведущей в ней стала постплатоническая сценическая идея истины. Со своей стороны, история великого искусства нового времени превращается в величественный процесс оживления наших представлений о сущем, средой которого стало изображение возвышенных сцен. Лишь благодаря этому на рубеже XX столетия стал возможен тот второй прорыв изобразительных искусств к свободной образности, о котором мы говорим, используя все еще философски не до конца продуманное выражение «искусство модерна». По сути дела, это искусство представляет собой не что иное, как преодоление общеевропейского догмата об объекте и освобождение восприятия от извечного служения предметности; в то же время оно освобождает художника от ставшего невыносимым требования доказывать свою гениальность, подражая природе.⁶²

⁶² См.: *Boris Groys. Kunst-Kommentare. Wien, 1998. S. 119 f.*



Йоос ван Клеве. *Дева Мария*. Фрагмент. После 1511 г.

История искусства лишь недавно выработала в достаточной мере комплексное представление о долгом пути европейской художественной культуры к изображению индивидуализированного человеческого лица.⁶³ В

⁶³ Документами, свидетельствующими о том, как в истории искусства развивался процесс понимания этого обстоятельства, являются, в частности, следующие работы: *Gottfried Boehm*. *Bildnis und Individuum. Über den Ursprung der Portrait-Malerei in der italienischen Renaissance*. München, 1985; *Hans Belting*. *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München, 1990; *Jean-Jacques Courtine, Claudin Haroche*. *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (XVI—XIX siècle)*. Paris, 1988.

целом этот путь можно описать как процесс развития образа от христограммы к антропограмме. В этом описании восхождения к изображающему лицу портрету западноевропейская религиозная культура благоговения предстает как своего рода оранжерея зрения, — зрения, которое после продолжавшегося в течение столетий предстояния перед *imagines Christi** в конце концов обратилось и к обыкновенному человеческому лицу в его абсолютной уникальности, научившись читать его как своего рода светский священный текст. Поэтому зачаточные формы всей позднейшей портретной оптики следует искать в изображениях Христа; ее типологическими крайностями являются католическая картина страстей и православная картина преображения. Предельные типологические ценности христографии — западноевропейское распятие и восточноевропейская истинная икона. На основании двух этих типов в Восточной и Западной Европе развивается невероятно богатая изобразительная практика, в значительной степени предопределившая зрительную конституцию европейцев. Эти культовые посевы в течение тысячи лет словно выращивались в каком-то парнике, а затем были пересажены на свободное пространство, то есть в открытый профанный мир аристократических и буржуазных самоописаний. Таким образом, начиная с Возрождения в бесчисленных портретных изображениях европейских индивидов находит свое художественное обоснование отнюдь не только так называемый индивидуализм нового времени; характерная для литературного описания точность в изображении лиц людей всех темпераментов, всех настроений и почти всех сословий недвусмысленно свидетельствует о том, что как для живописцев, так и вообще для новоевропейских обществ началась эпоха своего рода анимационного бизнеса на ставшем свободным физиогномическом рынке. Даже в изолирующем портрете, предоставляющем одному-единственному

* Изображения Христа (лат.).



Джоэл-Питер Уиткин. *Venus preferred to Christ* (Венера, отдавшая предпочтение Христу).

лицу все пространство картины, снимается неоплатонический изобразительный порядок; портреты нового времени — это не выражающие какой-либо характер иконы, подтверждающие причастность конкретного индивидуального лица к некоему вечному фациальному эйдосу, а сценические вариации на тему драматического фациального присутствия. Кроме того, в жанре портрета осуществляется гигантский по своему значению переход от модели иконы к модели протосцены, пусть даже у нас возникает впечатление, что отдельно изображаемое индивидуальное лицо очевидным образом вырвано из контекста действий и событий. И в самом деле, изолированные лица отныне могут изображаться на отдельных картинах, ибо

при новых предпосылках зрения в них, даже если они служат воплощением покоя и статичности, можно увидеть наполненное драматизмом присутствие. В каждом отдельном портрете какой-либо персоны фиксируется определенное фациальное событие, перешедшее от изобразительной христологии в профанное измерение. За всяким новоевропейским портретом скрывается *ессе-hoto-лицо** — протосцена разоблачения человека, в которой Иисус вместе с Пилатом дебютировал как провозвестник исторически нового императива восприятия: узнай в облике этого человека смертного Бога!⁶⁴ В новое время плодами этой открывающей глаза сцены может воспользоваться любой обыкновенный индивид, предстающий на картине как *uomo singolare*,** а быть может и любой человек XX столетия, которого мы можем увидеть на его самых неформальных фотографиях. Пройдя школу христианского зрения и используя новые техники, каждое живописное или как-либо иначе выполненное изображение лица потенциально может быть превращено в своего рода новеллу, в примечательное визуальное происшествие, ибо на каждом портрете представлен человек, для которого, пусть даже и в менее явном виде, все еще имеет значение это «смотрите, что за человек!» Каждый портрет демонстрирует лицо, предназначение которого состоит в обращенном к другим требовании признания своей единственности. Если душа каждого отдельного человека

⁶⁴ В одном из самых значительных современных исследований по философии лица (*Thomas Macho. Vision und Visage. Überlegungen zu einer Faszinationsgeschichte der Medien // Inszenierte Imagination. Beiträge zu einer historischen Anthropologie der Medien / Hrsg. Wolfgang Müller-Funk, Hans Ulrich Reck. Wien; New York, 1996. S. 87—108*) Томас Махо делает акцент на том, что достойным изображения лицом *eo ipsa* должно было бы быть прежде всего лицо мертвеца: лицо предка, мертвого властителя, Бога. В этом контексте относящееся к Иисусу «Ессе homo» будет означать: узнайте в этом живом того, кто после своей смерти станет Богом.

* Ессе homo (лат.) — «Се, Человек!»; слова Пилата о Христе (Ин. 19; 5).

** Единственный в своем роде человек (итал.).

интересна Богу, то при определенных предпосылках и его лицо также может претендовать на внимание себе подобных. Как художественный акт портрет есть часть некоей процедуры обнаружения, или выявления, характерных индивидуальных черт, в ходе которой сцены соотносятся с протосценами, а события включаются в контекст протособытий. И именно в силу того, что отдельные сцены и виды основываются на протосценах подвижной жизни, новоевропейское пространство зримого начинает разрываться. Новая зрительная техника, утонченное искусство чтения по лицам, физиогномическая семиология освобождают фациальные сцены от иконического покоя. Таким образом, благодаря новеллистической культурной революции лицо самого обыкновенного индивида способно выдвинуться в пространство вещей — настолько возвышенных, что они могут быть достойны изображения; возносясь в мир художественных архетипов и их воспроизведений, лица превращаются в своего рода визуальную аристократию.

Об этом вознесении стоит поговорить отдельно. Ни при каких обстоятельствах его нельзя понимать лишь как процесс, имеющий отношение только к истории искусства; ведь даже расширенная культурная и медийная история произведения изобразительного искусства не могла бы удовлетворительным образом описать рождение лица из интерфейциального пространства, поскольку оно включает в себя событие, предшествующее каким бы то ни было вопросам об изображении. Само возвышение обыкновенного лица до того уровня, на котором оно становится достойным портрета, представляет собой весьма позднюю и достаточно случайную операцию в межлицевом пространстве, которая как таковая никак не проявляется ни в одном отдельном портрете. Портретное искусство как способ обнаружения, выделения и подчеркивания индивидуальности развивается в рамках куда более широкого лицеформирующего движения, которое значительно шире любой истории искусства и всякого визу-



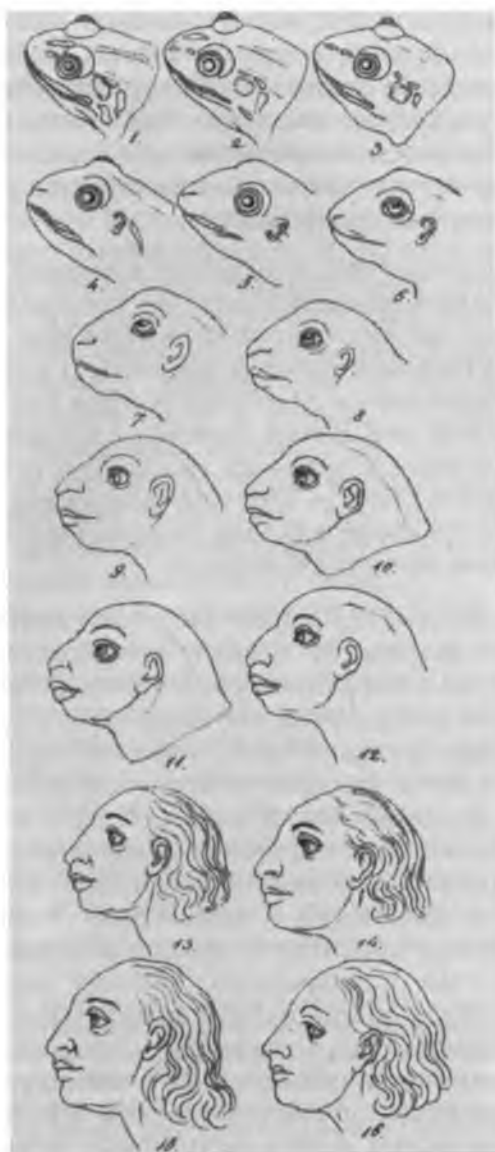
Альбрехт Дюрер. *Автопортрет в шубе*. 1500 г. Старая пинакотека, Мюнхен.

ального образа и представляет собой не что иное, как историю человека как биологического вида. Возможность фациальности⁶⁵ связана с самим процессом антропогенеза. Выделение человеческих лиц из множества морд млекопитающих отсылает нас к фациальной и интерфейacialной драме, начало которой относится к самой ранней стадии видовой истории человека. Рассмотрев фациальные формы крупных человекообразных обезьян, мы обнаружим, что даже они никоим образом не находятся на пути к человекоподобной фациальности; и это несмотря на то, что они прошли почти половину эволюционной дуги между головой млекопитающего и человеческим лицом. Это как биологически, так и культурно мотивированное выделение человеческих лиц и их обособление от морд животных мы называем *протракцией*.^{*} За выделение лица мы должны быть благодарны не портрету, а протракции, формирующей лица в непрерывном процессе фациального генезиса, который в конечном счете приводит к тому, что они могут быть запечатлены на портрете. Протракция — просвет бытия в человеческом лице; она представляет собой требование мыслить историю бытия как соматическое событие. Благодаря открытию лица — в большей степени, чем благодаря развитию мозга и формированию руки, — человек стал открыт миру или, что более важно, превратился в открытое ближнему животное. Основание протракции, выражаясь биологическими понятиями, — это улучшающая качество каждого нового поколения эволюция отдельной группы в изолированной оранжерее; ее агентом и средой наряду с другими моментами является прежде всего межлицевое про-

⁶⁵ Это выражение, насколько нам известно, принадлежит Жюлю Делёзу и Феликсу Гваттари, которые в 7-й главе «Нулевой год. Сотворение мира» своей работы «Тысяча плато» набросали контуры теории исторически обусловленной *visagéité* постхристианских индивидов-европейцев (*Gilles Deleuze, Félix Guattari. Tausend Plateaus. Berlin, 1992. S. 229—262*).

^{*} От латинского глагола *protraho* — открывать, обнаруживать.

странство, или интерфациальная сфера. Здесь тот, кто ищет доказательств действительности и действенности интимных сферических процессов, может буквально руками пощупать высшую тонкую реальность. Достаточно осознать, что выделение человеческих лиц из звериного обличья представляло собой длительную эволюционную драму и в значительной мере было результатом созерцания людьми друг друга. Естественно, что между внешним обликом и отбором существует определенное позитивное отношение. Это означает: обращение лица к лицу стало у людей формирующим, открывающим лицо актом, ибо благодаря воздействующим на отбор предпочтениям привлекательность лица для глаз потенциального сексуального партнера включается в процессы продолжения рода. Следовательно, можно сказать, что человеческие лица определенным образом производят друг друга; они формируются в вибрирующем круге прогрессирующей взаимной открытости друг другу. Уже лица первобытных людей родоплеменной эпохи представляют собой памятники вниманию, которое оказывали друг другу смотрящие друг на друга представители вида *sapiens*. Эволюционно успешный тип *homo sapiens*, представители которого 60 000—70 000 тысяч лет назад в ходе третьей волны исхода (после *homo erectus* миллион лет назад и неандертальцев 200 000 лет назад) с окраин африканских пустынь выдвинулись в Юго-Западную Азию и Средиземное море, представлял собой достаточно тонкую боковую линию вида *homo*; из него, получившего название кроманьонского человека — по той местности в Южной Франции, где были обнаружены его основные стоянки, — развился *homo sapiens aestheticus*, у которого внешняя привлекательность связана с селекционными преимуществами. Позднейший фациальный генезис — вместе со всеми его прекрасными и безобразными чудовищами — осуществляется в своего рода интерфациальной оранжерее, в которой человеческие лица росли, словно физиогномические орхидеи. Разумеется, эта фациализа-



От лягушки к поэту. Из собрания Иоганна Каспара Лафатера. (Оригинал содержит еще несколько рисунков.)

ция представляет собой затрагивающую весь вид острую ноэтически-фациальную драму. Жиль Делёз и Феликс Гваттари, которые наряду с Махо предложили самую оригинальную теорию развития человеческого лица, отдавая дань своему дегенерализующему порыву, выдвинули в своих рассуждениях о возникновении лица у европейцев следующее утверждение:

«„Дикари“ могут обладать в высшей степени человеческими, прекрасными, одухотворенными (sic!) головами, но у них нет лиц, да они в них и не нуждаются. И по одной простой причине. В лице нет ничего универсального. Оно не есть лицо Белого Человека, оно есть сам Белый Человек с его широкими белыми щеками и черными впадинами глаз. Лицо — это Христос, лицо — это типичный европеец... Таким образом, по своей природе лицо является совершенно особым представлением».⁶⁶

Очевидно, что эти крайние заявления возможны лишь потому, что авторы не делают необходимого, в силу самой сути рассматриваемого вопроса, элементарного различия между протракцией лица представителя вида *sapiens* вообще и характерологической «маркировкой» фациального щита. Вследствие этого они смешивают присущее всем представителям вида *sapiens* открытое лицо со специфическим для определенной культуры физиогномическим и семантическим лицом. В своей плодотворной методической антипатии к обманчиво универсальному Делёз и Гваттари ориентируются исключительно на уникальный случай и, возможно, поэтому необоснованно упускают из виду общий случай фациальности, длительную драму фациального генезиса, охватывающую весь, без исключения, род человеческий и всегда разыгрывающуюся в двух актах: первичном раскрытии облика и вторичном вписывании в него культурных и характерных

⁶⁶ Gilles Deleuze, Félix Guattari. Op. cit. S. 242—243.

особенностей.⁶⁷ Первичный интерфейсиальный процесс есть характерное для всего вида *sapiens* генетически-эстетическое движение, которое можно представить себе, сравнив лица человеческого ребенка и детеныша шимпанзе; этот процесс имел место по меньшей мере миллион лет тому назад, и его результатом стало появление кроманьонского типа со всеми его рассеянными по миру биоэстетическими и расовыми ответвлениями. В фациальном генезисе находит свое выражение универсальная история селективного участия людей в творении лиц себе подобных. Тому, кто хочет знать, что составляет содержание этой истории, достаточно поинтересоваться причиной различия между лицами людей и человекообразных обезьян. Лишь когда обозначены полюса этой протракции и тем самым определено направление фациального генезиса, можно спрашивать о мотивах, или моторах, которые приводят в движение, стимулируют и направляют процесс становления человеческого лица.

Мы обнаружим движущий или стимулирующий фактор человеческого фациального генезиса, если примем во внимание тепличный характер развития всех доисторических и исторических гоминидных форм жизни; решающее воздействие на него оказало интерфейсиальное тепловое поле. Чтобы получить представление о том, какая аффективная температура господствовала в тех протоисторических теплицах, где обитали первобытные племена, достаточно вспомнить о еще и сегодня повсеместно распространенном восторге, который испытывают как взрослые женщины, так и способные на отцовские чув-

⁶⁷ Верный, по нашему мнению, антитезис по отношению к утверждениям Делёза/Гваттари выдвигает в своей книге Франсуаза Фронтиси-Дюкруа (*Françoise Frontisi-Ducrois. Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne. Paris, 1995. P. 21*): «Лицо, вне всякого сомнения, представляет собой универсальную реальность; оно могло бы быть неким инвариантом. При любом климате, в любом обществе, какой бы ни была его культура, у людей всегда есть то, что мы называем лицом. Но совершенно необязательно, чтобы во всех языках было специфическое выражение для его обозначения».

ства мужчины при виде милых личиков младенцев и маленьких детей. В этой спонтанной склонности к восторженно-дружественному отношению к детскому лицу нуждается в объяснении не столько ее универсальный характер, сколько ее отсутствие у индивидов, в силу особенностей своей аффективной конституции или эмоциональной блокады исключенных из пространства доброжелательного микроклимата, который, как правило, всегда спонтанно возникает между лицами взрослых и маленьких детей. Со своей стороны, затрагивающий весь род человеческий эффект возникающего между лицами тепличного пространства (который проявляется прежде всего в радостном чувстве, вызываемом радостным выражением встречающегося лица) связан с эмоциональной интенсивностью первичных социосфер. В этих сферах соплеменники и члены семьи в значительной мере аффективно прозрачны друг для друга; модели их сопричастности друг другу *a priori* биполярно и мультиполярно синхронизированы. Во внутреннем кольце куполов социальной сопричастности, задающих эмоциональный ритм и создающих эмоциональный климат, почти повсюду мы обнаруживаем особым образом защищенное и заряженное поле, обладающее в высшей степени тонким характером, подобным тому, что присущ гнезду или инкубатору: пространство матери и ребенка. Пожалуй, мы не без серьезных оснований могли бы попытаться описать весь антропогенез в целом, исходя из этого первичного *rooming-in*.^{*} То, что мы обозначаем весьма неудачным модернистским термином «общество», с эволюционной точки зрения первоначально представляет собой систему оболочек, состоящую из не обладающих особой ценностью персон (позднее известных под именем отцов), функция которых состоит в защите незаменимой и уязвимой центральной сферы — поля матери и ребенка. Симбиозы матери и ребенка локализованы в самых теп-

* Пробывание в некоем пространстве (англ.).

лых, открытых и, как правило, даже веселых местах интерфациального инкубатора. С контакта лиц матери и ребенка в переходном от животного к человеку поле начинается пластическая операция, формирующая подлинно человеческое лицо. Эта операция не воплощает в чертах лица индивидов те или иные их эстетические капризы, как это делают для своих клиентов, недовольных лицом, доставшимся им от рождения, современные пластические хирурги; первоначально она лишь придает человеческим лицам как таковым поверхность открытого щита, что является прекрасным фоном для фациальной красоты и своеобразия. Должно пройти много времени, прежде чем человеческие существа смогут получить от эволюции высокую награду — нежные, открытые, приятные, способные вызывать радость черты лица. В этом пункте теорема Дарвина превращается в закон выживания внешне более привлекательных. Но повышение привлекательности человека для человека есть нечто противоположное адаптации к окружающему миру в смысле улучшения своей физической формы: оно доказывает, что на раннем этапе эволюция была ориентирована на свободный, способствующий повышению качества каждого следующего поколения рост в эротико-эстетической теплице становления человека. Иначе каким образом могли бы упоминаемые Делёзом и Гваттари дикари обрести свои столь человеческие, красивые, одухотворенные «головы»? По всей вероятности, крупные группы представителей вида *sapiens* отделялись друг от друга в соответствии с некими этно-эстетическими критериями; а это значит, что у нас нет никаких гарантий того, что все смогут понравиться всем. Однако все то специфическое и единичное, что отмечается в лице как выражение какой-либо черты характера или признак регионального темперамента и того или иного приобретенного качества, может проявиться на фациальной плоскости лишь в том случае, если благодаря протракции она уже заранее была открыта как свободное поле, в которое могут быть внесены те или иные физио-

гномические данные и случайные признаки. Наглядное представление о *modus operandi** этой протракции дает прежде всего тот исходящий от лиц матери и ребенка нежный и ясный свет, которым в период послеродовой *bonding*** они озаряют друг друга. Ее постоянное колебательное движение фиксируется в относящихся к родоплеменной эпохе синхронизациях между действующими лицами протосценических нежных игр; это — компонент ансамбля врожденных схем бережно-участливого отношения друг к другу двух персон.⁶⁸

Пожалуй, более девяноста пяти процентов долгого пути *homo sapiens* к современной фациальности было пройдено в доисторическую эпоху. В течение всего этого периода лицо Другого, если не принимать во внимание смутные намеки на близкое знакомство и родство, еще не может служить отличительным признаком или живой приметой, во что оно превращается в более позднюю эпоху народов и империй. Вопрос о лице как об удостоверении идентичности не возникал вплоть до эпохи формирования раннеантичных народностей; он возник тогда, когда численность человеческих групп впервые превысила некий критический рубеж и когда люди вынуждены были вырабатывать новые когнитивные критерии ориентации в окружающем мире, уже не состоящем в основном из родственников и знакомых. С этого момента зрение людей становится достаточно острым для чтения по лицам, то есть для выявления родственных сходств и индивидуальных характерных признаков. Глаз первобытного человека совершенно не знал этой связи фациального любопытства и интереса к идентификации. Его интерес к лицам Других был преимущественно биоэстетическим. До воз-

⁶⁸ См.: *Rudolf Bilz. Über das emotionale Partizipieren. Ein Beitrag zum Problem des Menschen in seiner Umwelt // Rudolf Bilz. Die unbewältigte Vergangenheit des Menschengeschlechts. Beiträge zu einer Paläoanthropologie. Frankfurt, 1967. S. 39—73.*

* Способ действия (*лат.*).

** Связь (*англ.*).

никновения неолитических деревень и первых городов близкие лица скорее создавали комфорт, чем служили знаками, пригодными для идентификации. Поэтому некоторые историки культуры и философы, в частности Андре Леруа-Гуран и Томас Махо, справедливо указывали на то, что в рисунках, относящихся к каменному веку, полностью отсутствуют изображения человеческих лиц, словно для древнего человека невидимым было не только его собственное лицо, но и лицо ближнего.

Но отсутствие лиц на древнейших изображениях недвусмысленно доказывает лишь то, что интерес к лицам Других относится к области, в которой изображение не требуется и не допускается. Архаичному интерфациальному восприятию интересны не значения и характерные признаки, а свойства, создающие обстановку доверительности и комфорта; оно ориентировано на фациальный свет. Матери и дети не рисуют друг друга, а смотрят друг на друга сияющими глазами. Эволюция и ее кульминация в антропной автоселекции вознаградила нас прежде всего формированием лиц, в которых выявилась способность выражать радость. Как гениталии представляют собой органы, порожденные интергенитальным принципом удовольствия, так и человеческие лица являются формами выражения интерфациального принципа радости. У фациального чуда существует четкая формула: первоначально оно представляет собой способность делиться радостью. Эта формула превратила движение лиц навстречу друг другу в фундаментальную возможность возникновения особого человеческого поля. Слова из «Федра» о «божественном лице» представляют собой первое приближение философской мысли к протрактическому фациальному резонансу как к контакту, приносящему счастье. Однако платоновская семантика не может полностью соответствовать этому фациальному открытию, поскольку она объясняет красоту лица отдельного человека лишь тем, что оно пронизано светом, исходящим из горнего мира; в семантике же Спинозы открытие лица, по всей

видимости, должно было бы пониматься как выражение силы, которая не остается — подобно идее, пронизывающей своими лучами то, что ее отображает, — абсолютно трансцендентной, а целиком растворяется и расходует в выражении.⁶⁹ Таким образом, существует столько открытий лица, сколько существует радости, которая всякий раз делится со встречным лицом (аналогично этому существует столько реальной сексуальности, сколько существует актуальных генитальных действий). Эти резонансные отношения целиком и полностью относятся к до-персональным и полевым связям, ибо радость не может ни присваиваться индивидами, ни становиться предметом серьезных изображений. Ведь как только изображение схватывает лица, оно, как правило, выявляет уже не лицо, служащее выражением принципа радости, а лица, репрезентирующие власть, и их значительные мины. Лишь облику Будды и готическим смеющимся ангелам удалось избежать порабощения значительностью. В их выразительном облике мы видим свободное фациальное поле. Как можно не заметить, что своей притягательностью Мона Лиза не в последнюю очередь обязана тому, что ее лицо самым таинственным и революционным образом избежало необходимости выражать не радость, а значительность!

Когда Делёз и Гваттари в присущем им лапидарном стиле заявляют: «Лицо — это Христос, лицо — это типичный европеец», — они, исходя из частного случая протипического европейского лица, касаются главной черты процесса сотворения лица эпохи империй и высокоразвитых религий. Действительно, всюду, где сложились высокоразвитые культуры (а следовательно, отнюдь не только в европейском пространстве), протракция достигла стадии, на которой исполненные значительности, задающие норму фациальности иконы вытесняют старое

⁶⁹ См.: *Gilles Deleuze. Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. München, 1993.*



L. J. M. Morel d'Arleux. *Dissertation sur un traité de Charles le Brun, concernant les rapports de la physiognomie humaine avec celle des animaux.* Paris, 1806 г.

биоэстетическое открытие лица. Тот факт, что в европейской культуре вплоть до постхристианской эпохи все без исключения лица в определенной степени являются наследниками христовых черт, объясняли исходя из самых различных установок; конечно, Делёз и Гваттари склонны к некоторым преувеличениям, но в целом они отнюдь не одиноки со своим отождествлением лика Христа и лица европейца, сделанным в стиле, характерном для описания клинических случаев. Под влиянием прежде всего «Физиогномических фрагментов, способствующих

познанию человека и любви к людям» Иоганна Каспара Лафатера, вышедших в 1775—1778 годах четырьмя выпусками, современные теологи, в первую очередь протестанты, выдвинули множество хитроумных аналогий между вочеловечиванием Бога и обретением сходства с ликом Христа лицами прежде некрещеных и пребывавших на родоплеменной стадии европейцев.⁷⁰ Новейшая теологическая физиогномика указывает на то, что лица постхристианской эпохи протракции обязаны своей специфической зримостью именно задающим норму христианским иконам. Но впрочем, уже физиогномика Лафатера выступает не только в качестве первой ступени в обучении искусству видеть в каждом человеке Бога; в той же самой мере она служит своего рода христианской криминалистике, стремящейся вычитать пороки и добродетели из непроницаемых лиц соседей и незнакомцев с их неизвестным прошлым. Во всякой физиогномике нового времени резонируют два фактора: полицейский и стратегически-психологический; это относится уже к пресловутым аналогиям между людьми и животными Джованни Батисты делла Порты (1586), заслуга которых при всей их несомненной гнусности состояла в том, что, выдвигая на первый план неприятные и комичные черты, они привлекали внимание к проблеме протракции как таковой. Не в меньшей степени это относится и к сомнительным с

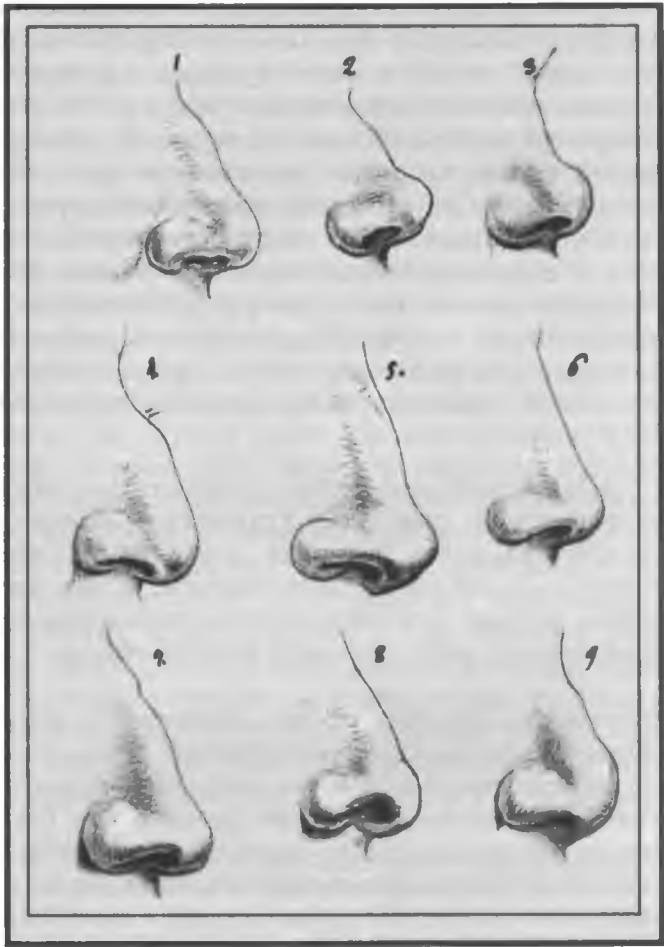
⁷⁰ Так, Герман Тимм, следуя Лафатеру, Рудольфу Каснеру и Максиму Пикару, в своей книге «Лицом к лицу. Морфологическая антропология» (*Hermann Timm. Von Angesicht zu Angesicht. Sprachmorphische Anthropologie. Gütersloh, 1992*) просто пытается удовлетворить свой интерес к «фациальной эпифании»; в том же направлении движется невероятно остроумная диссертация его ученика Клааса Хейзинга «Избранное лицо. Первая ступень физиогномической теологии» (*Klaas Huijzing. Das erlebte Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie. Gütersloh, 1992*). Обе эти книги представляют собой типичный пример теологического поворота феноменологического мышления; они служат иллюстрацией недооценки трудностей, встающих перед теорией фациальности, основывающейся на исторической антропологии; эти трудности заметны и в уже упоминавшихся работах Делёза/Гваттари (см. прим. 65) и Махо (см. прим. 64).

моральной точки зрения Лафатеровым «розыскным реестрам» добродетельных и порочных темпераментов и, как предполагается, точно соответствующих им черт лица. Лафатер, несомненно, обращается прежде всего к преисполненной страха перед миром прекрасной душе раннебуржуазной эпохи, ищущей помощи для ориентации в ставшем необозримым театре связей и взаимоотношений формирующегося рыночного общества. Реагируя на потребность в некоем физиогномическом ключе, с помощью которого можно было бы расшифровывать лица незнакомых людей как своего рода характерологические тексты, Лафатер со своей христианско-филантропической физиогномикой стремится быть полезным широкой публике:

«Достаточно мысленно проникнуть в сферу государственного деятеля, духовника, священника, гофмейстера, врача, торговца, друга, отца семейства, супруга — и мы тотчас почувствуем, сколь разнообразное, важное применение физиогномическим знаниям сможет найти каждый в своей сфере».⁷¹

Естественно, понятие сферы Лафатера не имеет ничего общего с фациально-генетической динамикой интимного разделения радости; оно лишь свидетельствует о полученном эмпирическим путем знании, что буржуазные формы профессионально-сословного существования образуют самостоятельные сообщающиеся круги с радиусами типичного опыта; в данном случае, и это вообще характерно для словоупотребления эпохи Гёте, слова о сферах служат указанием на подчеркиваемый плюрализм жизненных форм и наличие в модернизирующем обществе различных сегментов действительности.

⁷¹ *Johann Caspar Lavater. Physiognomische Fragmente. Bd I—IV. Leipzig; Winterthur, 1775—1778. Bd I. S. 159.*



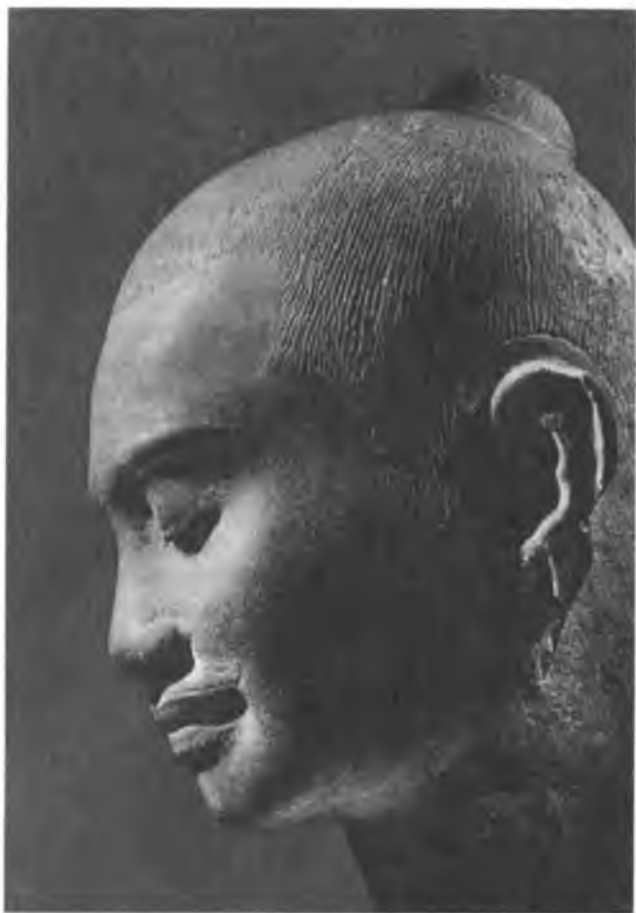
Из собрания Иоганна Каспара Лафатера: 1 — разумный и тонкий; 2 — разумный и грубый; 3 — заметно слабый; 4 — передняя часть несколько умнее, чем пуговица и ноздря; 5 — совершенно без крыльев носа; 6 — слабый; 7 — за исключением верхней части, разумный; 8 — немного неестественный внизу, однако не совсем глупый; 9 — слабоумный.

Что касается восточноазиатского мира в эпоху высоко развитых культур, то едва ли можно оценить то значение, которое имела для него нормативно-иконическая, формирующая сила изображений Будды. Точно так же как в культурном круге христианства лица и зрение европейцев были, в результате продолжительных моделирующих процессов, сформированы распятиями и просветленными иконами, так и миры Индии, Индокитая, Китая и Японии получили мощный фациально-пластический протракционный импульс благодаря портретам Пробужденного. В ходе продолжавшегося на протяжении жизни по меньшей мере шестидесяти поколений процесса физиогномического моделирования очарование изображенного погруженным в себя Будды оказало решающее воздействие на формирование лиц монахов и медитирующих всех сословий; образ пребывающего в нирване Будды убедил целый круг культур в достоинстве сопровождающего медитацию сидения с закрытыми глазами. Оно представляет собой самую изысканную вариацию на тему онтологического парадокса открытой миру безмирности.⁷² Более двух тысяч лет образ медитирующего Будды был нормирующей иконой отрешенности также и для светских сословий азиатских обществ. Он способствовал протракции лиц, запечатлевая на них склонность к желанию нежелания. Это лицо всегда изображается спокойным, но каждый зритель обнаруживает в нем обещание резонанса, ибо в своем живом, деятельном покое оно есть лицо, исполненное сострадания и разделяющее радость. В его сосредоточенности мы угадываем высшую форму радости, поскольку она излучает сочувствие к ближнему без всяких мимических условностей и рефлекс-

⁷² Формулу «безмирная открытость миру», предложенную Томасом Махо в статье «Музыка и политика в современную эпоху» (*Thomas Macho. Musik und Politik in der Moderne // Die Wiener Schule und das Hakenkreuz. Wien; Graz, 1990. S. 134*), я положил также и в основание своих размышлений «Может ли мир быть отрицаем? О духе Индии и западном гнозисе», вошедших в книгу «Чуждость миру» (*Weltfremdheit. Frankfurt, 1994. S. 212—266*).

сов. Он улыбается без какого бы то ни было соответствующего улыбке мимического жеста; в этом он представляет собой антитезу современной американской парадигме лица, которая, как это пока еще можно — благодаря кинофильмам — свободно видеть из Европы, привела к протракции пустоту прекрасной спортивной формы. Иначе, нежели лик Христа, который либо изображает финальное страдание, либо репрезентирует трансцендентное, лицо Будды демонстрирует чистый потенциал абсолютно имманентной способности быть затронутым тем, что перед ним происходит. Благодаря своей постоянной готовности к резонансу это лицо есть само овеществленное Евангелие; оно ничего не возвещает, но показывает то, что уже присутствует. В качестве формы выражения эйфорической пустоты облик погруженного в себя Пробужденного являет собой полную противоположность смоделированным в соответствии с идеей власти, отмеченным решительностью характерным изображениям западных цезарей.

В течение тысячелетий живой истории на процесс фациальной протракции воздействовали отнюдь не только лица духовно влиятельных людей. Начиная с эпохи античных империй наряду с изображениями богов, а также посредников между людьми и богами и духовными учителями огромную роль в раскрытии лиц играли портреты властителей. Если в человеческом лице обрела свое наглядное выражение идея Царства Божия, если в облике Будды стала зримой концепция нирваны, то в портретах властителей Древнего мира обрела физиогномический профиль полнота имперской власти. В европейской древности принцип великой державы нашел свое фациальное выражение прежде всего в портретах Александра и Августа, нередко созданных по образцу статуй антропоморфных греческих богов. Мы, пожалуй, могли бы говорить о своего рода цезареморфизме лиц, изображавшихся в античных мировых державах. Ибо расширение сферы архаичного интимного пространства до-имперского уни-



Буддийская протракция I: статуя буддийского властителя Джаявармана VII. Компонг Свай (?), рубеж XII—XIII вв. Национальный музей, Пномпень.



Буддийская протракция II: сияющий Локешвара, кхмерская статуя Преакхань, рубеж XII—XIII вв. Национальный музей, Пномпень

версума неизбежно должно запечатлеться в фациальности видных репрезентантов власти. Поэтому лица властителей могут изображаться как своего рода программы.

В 38 году до н. э. Октавиан, впоследствии ставший цезарем Августом, в разгар своей борьбы с Марком Антонием отчеканил монету, на которой интимно, *face-à-face*, расположенные головы двух мужчин читались как раскрытие тайны тогдашней имперской политики. На денарии Октавиана в профиле слева мы узнаем голову Цезаря, именуемого Божественным Юлием; справа же, напротив нее, почти зеркально симметрично изображена голова его внучатого племянника и приемного сына Ц. Октавия, который в это время уже твердо требовал называть себя именем *Caesar Divi Filius*: сын Божий. Нетрудно понять, что в культуре, в которой пишут и читают слева направо, означает такое распределение мест: речь идет о внутрисемейной передаче власти от старшего Бога к младшему. Монетарная и номинативная политика Октавиана была составной частью его стратегии ведения (в том числе и с помощью всех теологических средств) гражданской войны, в результате которой после тринадцати лет борьбы за единоличную диктатуру он поставил на колени своего соперника Марка Антония. На медали с двойным портретом выражен центральный догмат политической теологии Августа: Октавиан относится к своему отцу как «сын милостью Божьей».⁷³ Актом усыновления отец возлагает на сына имперскую миссию; сын, со своей стороны, выбирает отца как своего идиосинкратического Бога. Юлианская семейная теология и имперская теология Августа без труда переходят друг в друга. Маленький денарий провозглашает мощнейшую религиозно-политическую фикцию Древнего мира: доктрину монархии Божьей, проводниками которой являются наследники Цезаря. На небольшой монете находится первое западное Евангелие, благая весть от Августа. Находясь на максимально

⁷³ См.: *Jean-Paul Sartre. Baudelaire. Reinbek bei Hamburg, 1986. S. 15.*



Монета Октавиана. 38 г. до н. э.

близком расстоянии, двое мужчин смотрят друг другу в лицо; имперский мандат переходит от отца к сыну. Сын не может быть сыном без достаемой ему империи; в свою очередь отец — не отец без обожествления его сыном. Будущее всей империи концентрируется в одной интерфациальной сцене. Современники с самого начала воспринимали сходство юноши Октавиана со своим двоюродным дедом и приемным отцом как многозначительный намек, а Октавиан никогда не стеснялся извлекать капитал из этого сходства; в каждый момент своей карьеры он, казалось, сознавал, что его лицо, как и лицо его приемного отца, несло на себе *imperium* — и как власть, дающую право повелевать, и как мировую форму. Морские и сухопутные сражения Октавиана были своего рода военными молитвами, обращенными к Цезарю-отцу: да придет Царствие Твое. Как и паулистское христианство, цезаристская империя также представляет собой порождение романтической власти: сын назначает отца, а апостол — Бога. В этом Август и Павел сходятся и как теологи, и как соперничающие стратеги; в параллелизме их методологии заключена тайна западного мира.⁷⁴ Фактически денарий Октавиана есть не что иное, как первая

⁷⁴ Ср.: Сферы. Т. II. Гл. 7.



Rex imago Dei; Deus imago regis (царь — образ Божий; Бог — образ царя): двойные профили римских властителей и сопровождающих их богов; *вверху* — Постум и Геркулес; *в центре* — Проб и Sol invictus (непобедимое Солнце); *внизу* — Константин и Sol invictus.

модель удачной тринитарной теории. Ибо как власть отца передается сыну, так и присущее сыну яростное стремление к преемственности — и в том и другом случае — сажает отца на трон тронов, становясь тем самым источником царства. «Я и Отец» образуют у Иисуса практически такое же единство, каким является единство первого Цезаря и его наследника. Третье, что объединяет обоих отцов и их сыновей, это формирующая пространство потенция их интимной обращенности друг к другу; то, что веет между ними, есть не что иное, как дух царства. То, что должно стать империей и церковью, прежде было *face-à-face*. Разумеется, Царствие Иисуса первоначально целиком и полностью принадлежит области интимной близости с Отцом, которая, и это подчеркивается, не от мира сего; третьим в нем является любовь, желающая стать выше любого стремления к тривиальному результату, тогда как римский отец и его сын едины святому духу успеха империи. Там, где он царит, формируется первый мировой рынок: денежная империя с вездесущими имперскими деньгами. Деньги — третья персона римского триумvirата, поэтому тот, кто видит на монете сына — Августа, одновременно видит и отца. Отец и сын соединены духом того, что *ценится*, что *имеет силу*; круглая конфигурация монеты включает пребывающих в единстве двоих в идеальную форму. Пока эта монета была в обращении, за нее действительно можно было получить все что угодно; она есть прагматическая гостия *Roma aeterna*.* После победы Октавиана над Марком Антонием римляне могли официально действовать от имени Цезаря, Августа и Священной империи.

При взгляде на памятники высокоразвитых культур у нас неизбежно должно возникнуть впечатление, что вся история фациальных нормативных икон представляет собой историю мужских лиц. Христоморфизм, буддамор-

* Вечный Рим (лат.).

физм, цезареморфизм суть три наиболее ярких проявлений этого мужского господства в античной и средневековой фациальности. Но одно простое указание на средневековые изображения Девы Марии способно разрушить эту мужскую монополию в области воспроизведения человеческих лиц. На первый взгляд католическая иконография Девы Марии представляет собой лишь продолжение бесконечно широкой религиозной традиции культовых изображений матери. В то самое время когда универсум Великих Матерей воплощается в образах, осознается парадоксальная природа древней протракции: фокус очеловечивания — женское, материнское лицо — дольше всего остается невидимым. Несмотря на то что от него исходит приглашение как к гоминизации, так и к гуманизации, древние религии в своих культовых изображениях не замечают женского, да и вообще человеческого, лица. Они выявляют и подчеркивают в женщинах то, что никак не связано с лицом, — ягодицы, груди, вульву, атрибуты женской сексуальной силы. Все то, что находится по ту сторону этой биологии, все то в женских, прежде всего материнских, лицах, что уже давно вступило на путь одухотворения, интимизации, прояснения, не привлекает внимания этой древнейшей изобразительной культуры; отнюдь не всегда зрительный образ говорит больше десяти тысяч слов. Сама протракция не проявляется ни в одном портрете; сила материнских лиц не находит своего зримого воплощения. Фациальный матриархат, как и вообще неслышно совершающийся процесс видовой фациализации, не находит никакого выражения в древнейших продуктах человеческой изобразительной способности. В целом, вплоть до наступления эпохи высокоразвитых религий и первых философов изображения лишены индивидуализированных лиц: лишь тогда настает момент, начиная с которого зрение становится зримым, а мышление — мыслимым; теперь и лица становятся видимыми. И появление древнейшей теории, делавшей акцент на мышлении и обращавшей особое вни-



Божество с крылообразными плечами. Ледниковый период, Дольни-Вестониче. Около 27 000—26 000 гг. до н. э.

мание на видение, и открытие лица посредством его изображения относятся к моменту становления рефлексивной картины мира античных культур. Но именно в этот момент взгляд избегает материнских лиц. В соответствии с некоей всемирной закономерностью там, где с помощью изобразительных средств обнаруживается и выделяется человеческое лицо, оно всегда будет культовым изображением мужского лица властителя, учителя или бога. Женское лицо — зовущее, оживляющее, приветствующее — как некий до-сознательный первообраз лежит в основании всех процессов, связанных с изображением лица. По своей природе лицо нашей любимой женщины заключает в себе куда большую тайну, чем лицо Бога, запротив изображение которого иудаизм хотел воспрепятствовать какому бы то ни было Его принижению (именно потому, что Его следует мыслить как живого, а прежде существовали монументальные портретные изображения лишь мертвых). Первое любимое лицо — лицо, с которого все начинается, лицо, которое было первой, а часто и единственной благой вестью, — не может запечатываться с помощью только лишь запрета на изображение. Как переправленный первообраз оно с давних пор выживает: оно защищено тем, что его никто не замечает; оно более невидимо, чем то, что скрыто; оно более недоступно, чем то, что табуировано. Если некогда запрет на изображение человеком Единого Бога был своего рода аспектом теологической зрелости, то понимание, почему первое одушевляющее лицо автоматически удаляется из всех изображений, превращается в акт становящихся все более интенсивными антропологических размышлений.

У интерфациального пространства — чувствительной сферы биполярной близости лиц — также имеется своя собственная история катастроф. Она начинается еще до того отчуждения, которое стало результатом предательства и превратилось в сюжет «Поцелуя Иуды» Джотто. С самых древних времен история встреч с чуждым была

также и школой визуального знакомства с террором. В этом архаика в существенных чертах солидарна с современностью. Древнейшие культуры *еще* не обладали средствами, позволяющими усваивать радикально чуждое; современные культуры *уже* не обладают ими. Поэтому и те и другие нуждаются в маске как средстве, с помощью которого можно встретить нечеловеческое и внечеловеческое, обратив к нему не-лицо или эрзац-лицо. Как в архаике, так и в современности то, что было лицом, становится щитом, защищающим от того, что обезображивает или уничтожает лица. Маска — это фациальный щит, поднимаемый во время войны внешних обликов.

Современное искусство, когда в нем еще изображаются лица, словно ведет протокол некоей перманентной интерфациальной катастрофы. Подобно архаическому мазанию масок, оно изображает лица, которые уже не смоделированы в интимной сфере взаимной корреспонденции; лица, не встречающие признания; лица, отмеченные мировыми силами опустошения и искажения, к которым не в последнюю очередь относится деформация успехом, постоянный оскал победителя; лица, визуальными партнерами которых являются уже не люди, а мониторы, камеры, рынки, различного рода оценивающие жюри. Однако лицам, формирующимся в процессе обмена с монструозными и механическими обликами, уже не может соответствовать классический новоевропейский портрет; поэтому понятно, почему возникает впечатление, что во многих направлениях современного искусства остановилась сама протракция или что искусство начало отмечать в человеческом лице нечеловеческое и внечеловеческое. Над протракцией взяли верх такие фациально-пластические формирующие силы, как детракция и абстракция. Силы, истощающие и опустошающие лицо, превратили портрет в *détrait* и *abstrait*; этому соответствует двойственная тенденция в развитии фациального искусства: в одном случае — движение к выражению состояний по ту сторону выразительности, во втором — преобразование



Большой красно-белый терракотовый сосуд с нацарапанными символами из Видры, Румыния. V тысячелетие до н. э.

лица в постчеловеческий протез. Не случайно самым характерным новым местом в меняющемся под воздействием инноваций медийном мире является тот интерфейс, который представляет собой уже не располагающееся между лицами пространство встречи, а точку контакта между лицом и не-лицом или между двумя не-лицами.

Если у кричащего папы Фрэнсиса Бэкона еще есть какое-то взрывающееся лицо, то Энди Уорхол в своих автопортретах достигает состояния полной самоотверженности в продаже самого себя. Обе эти работы еще занимают какое-то место на обочине экспрессивного искусства, поскольку не только растерзанность, но и статичность лиц подчинены принципу выразительности. От него решительно отходят новые методы фациальной эстетики в изобразительном искусстве. На монтаже Синди Шерман «Untitled # 314C»^{*} лицо растворено в каком-то складчатом ландшафте, состоящем из злых и своенравных кусков ткани, среди которых выделяется рот с непристойно раскрытыми губами. Здесь нет и следа того, что Беньямин называл «сексуальной привлекательностью неорганического»; плоть превратилась в некую пластмассовую копию самой себя. В современном искусстве, пожалуй, есть лишь несколько произведений, которые столь же убедительно свидетельствуют о превращении портрета в *détrait*. Иронически изломанные пути к *détrait* мы видим также и в серии квазиавтопортретов кельнской художницы Ирене Андесснер, обманывающей ожидания зрителя увидеть лицо и не показывающей ему ни лица, ни маски. То, что мы можем здесь видеть, это последовательность неких хранящих серьезное выражение до-лиц, или предварительных ступеней на пути к лицу, — фациальное сырье, какие-то ингредиенты красоты, словно ожидающие возвращения к статусу полноценного женского облика. Из неподвижных глаз исходит энергия исследователя,

* «Без названия № 314С» (англ.).



Деревянная маска Мболе. Верхний Заир.

пронизывающая это женское лицо как некую изменчивую среду. В каждом из семи вариантов лица в равной мере заметна какая-то пришедшая откуда-то издалека жестокость, которая не может целиком и полностью принадлежать ему самому. Это лицо балансирует между некоей уже как будто исказившей его ужасной истиной и волей к выживанию, которая уже почти надела на него прекрасную маску. Находящаяся на стыке *portrait*, *abstract* и *détrait*, серия лиц Ирене Андесснер представляет собой своего рода постмодернистскую альтернативу модернистскому искажению лица; написанная с юмором без смеха и с отчаянием без слез, она говорит о том, что все еще человеческое лицо ожидает своего утраченного адекватного визави; это — ожидание, которое одновременно и утверждает человеческий облик, и сомневается в нем; в то же самое время в этой серии лиц почти против воли автора дает о себе знать скептическая нерешительность в ответ на просьбу почтить вниманием Другого. Если в постмодернистской орнаментике можно было бы усмотреть своего рода времяпрепровождение в ожидании отсутствующего прекрасного, то живописную подготовку к красоте Ирене Андесснер мы могли бы прочесть как знак ожидания мгновения истинного лица.

Для всей древнейшей истории человеческой фаціальности верно утверждение, что люди обладают лицами не для самих себя, а для других. Это положение вещей наиболее ясно выражает использовавшееся для обозначения человеческого лица греческое слово *prosopon*; буквально оно означает: «то, что несут навстречу взгляду других».⁷⁵ Лицо существует в первую очередь для взгляда Другого, но как человеческое лицо оно в то же самое время обладает специфической способностью: оглядываясь, оно встречает видимое — и, естественно, первым де-

⁷⁵ О греческом понимании фаціальности см.: *Françoise Frontisi-Ducrois*. Op. cit. (см. прим. 67).



Фрэнсис Бэкон. *Вариации на тему картины Веласкеса «Портрет папы Иннокентия X»*. Масло, 1953 г.



Энди Уорхол. *Six Self-Portraits* (Шесть автопортретов).
Трафаретная печать, 1966 г.



Синди Шерман. *Untitled # 314C*.

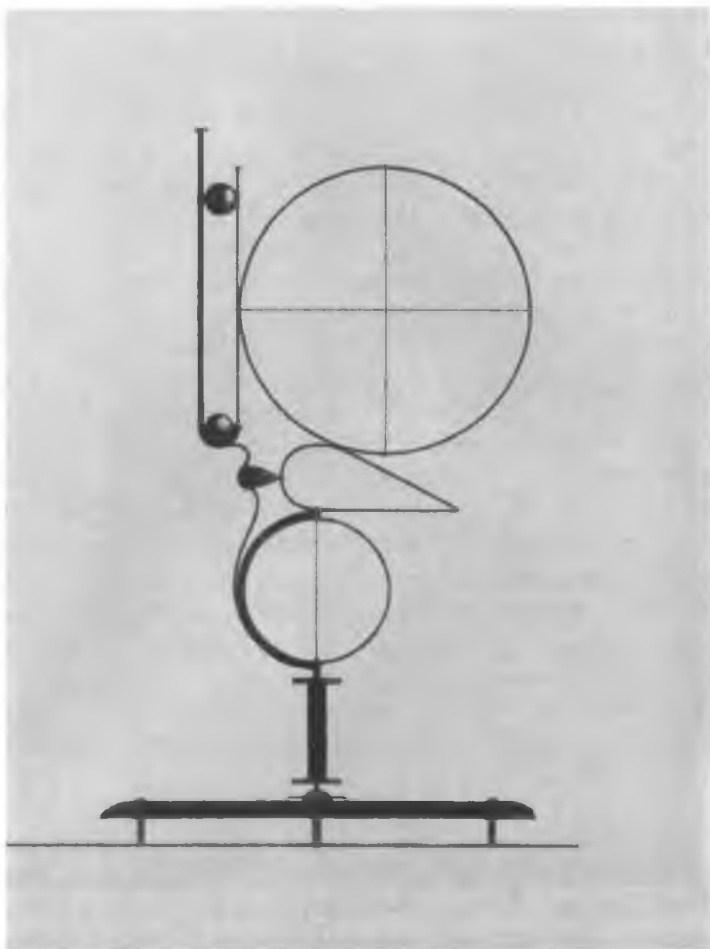


Ирене К. Андесснер. Издание от 1 до 7. Семь автопортретов. Масло, 1992 г.

лом видит не само себя, а исключительно лицо своего визави. Тем самым в лице заложено просто взаимное скрещение направленных друг на друга взглядов, но в нем нет ничего, что намекало бы на обращение к саморефлексии. Если не считать доступных испокон веку неверных отражений на гладкой воде, то встреча человеческого лица с самим собой в зеркальных отражениях представляет собой весьма позднее добавление к первичной интерфациальной действительности. Разумеется, требовать от людей XX столетия, украшающих свои апартаменты зеркалами (дабы отдавать себе отчет в том, что вплоть до недавнего времени квазитотальность рода человеческого состояла из индивидов), в течение всей своей жизни ни разу не видевших своего собственного лица либо же видевших его лишь в крайне редких чрезвычайных ситуациях, означало бы требовать чего-то совершенно невообразимого. Первые зеркала представляли собой своего рода сложную аппаратуру начала осевого времени; вплоть до наступления нового времени они оставались тайными объектами в руках немногих привилегированных; кроме того, они относились к физическому и метафорическому имуществу тех, кто говорил о таком редком благе, как самопознание. Знаменитое бронзовое зеркало эльфов из Хаймбурга в Гессене датируется приблизительно 500 годом до н. э. Если бы не география, его можно было бы назвать до-сократовским инструментом. Стеклоанное зеркало того типа, что используется и по сей день, появляется лишь около 1500 года и первоначально представляет собой предмет венецианской монополии. Обеспечение зеркалами больших человеческих популяций началось по сути дела только в XIX веке и завершилось в Первом мире не ранее середины XX столетия. Лишь в насыщенной зеркалами культуре могло утвердиться мнение, что взгляд на собственное отражение является для каждого индивида реализацией некоего изначального отношения к самому себе. И лишь среди населения, сверхклассовое определение которого основывалось на такой

характеристике, как обладание зеркалами, Фрейд и его последователи смогли распространить свои псевдоочевидные представления о так называемом нарциссизме и о пресловутом, визуально опосредованном первичном аутоэротизме человека. Трагически гибридная теорема Лакана о зеркальной стадии как о стадии, на которой формируется функция Я, также не может преодолеть своей зависимости от косметической или эготехнической обстановки домашнего хозяйства XIX века — к большому вреду для тех, кто позволил ослепить себя этой психологической фата-моргане.⁷⁶ Именно поэтому миф о Нарциссе следует понимать не как свидетельство о каком-то естественном отношении человека к своему лицу в зеркальном отражении, а как указание на тревожную необычность начинающейся фациальной рефлексии. Не случайно принадлежащая Овидию версия этой истории (если у нее вообще есть какие-либо до-овидиевы источники) восходит к эпохе, когда глаз и лицо (теперь мы могли бы сказать: лицо-субъект и лицо-объект) вступили в отношение друг с другом неким новым, судьбоносным образом. Если Нарцисс хотел обнять отражающееся в воде лицо, то только потому, что оно еще не стало для него его *собственным*; его глупое низвержение в изображение предполагает, что до сих пор всякое лицо, которое он видел, могло быть только лицом некоего Другого. Нарциссическая неудача представляет собой несчастный случай в процессе начинающейся саморефлексии. До того как занялась заря античной рефлексии, невозможно было представить, чтобы лицо, которое доступно взору, — более того, которое способно очаровать и околдовать, — могло быть своим собственным лицом. По всей видимости, первым исторически идентифицируемым персонажем в европейской традиции, в характеристике которого есть указания на сознательное эстетическое отношение к собственному лицу, был Алкивиад. Сократ учитывает это

⁷⁶ Характеристику этой теоремы см. ниже в Экскурсе 9.



Оскар Шлеммер. *Абстрактная голова*. 1923 г.

обстоятельство, намеренно игнорируя предмет тщеславной гордости своего питомца и избегая говорить о прекрасном лице Алкивиада, чтобы непосредственно обратиться к его душе. Что же касается женского аспекта зари фациальности, то у Еврипида Клитемнестра после отъезда Агамемнона самодовольно смотрится в зеркало и увещивает украшениями свои заплетенные в косы волосы, как бы подготавливая свою супружескую измену и последующее преступление. Впрочем, у греков именно женщины обладали эксклюзивным правом использования зеркал. Греческий мужчина обычно мог получить сведения о том, как он выглядит, глядя на внешний облик других. И лишь Сократ высказывает оригинальную мысль о том, что окружающие его милovidные юноши должны как можно чаще смотреться в зеркало, дабы разжечь свое честолюбие и тем самым стремиться к тому, чтобы и в душевной области оказаться достойными своих телесных совершенств. Как показывают эти примеры, визуальное конкретизированное представление о «собственном лице» формируется в ходе длительного эволюционного процесса индивидуализации; с большей или меньшей четкостью мы можем выделить три этапа развития фациального субъективизма: антично-средневековый, новоевропейский и постмодернистский.

Первоначальный фациальный опыт основывается на том элементарном обстоятельстве, что на людей, смотрящих на Других, в свою очередь смотрят какие-то люди, и от облика Другого они возвращаются к самим себе. Поэтому лицо, *Visage*, Другого есть то, что видят, *Vision*. Таким образом, лицо всегда есть прежде всего нечто такое, что можно увидеть лишь со стороны.⁷⁷ В самой первой биполярной интерфациальной игре взгляды партнеров распределяются таким образом, что каждый из них, глядя в лицо смотрящему на него Другому, получает доста-

⁷⁷ Ср.: *Thomas Macho. Vision und Visage.*



Тициан. *Венера в зеркале.*

точные знания о себе самом. Таким образом, Другой словно выполняет функцию своего рода персонального зеркала; однако наряду с этим он представляет собой и некую противоположность зеркалу, поскольку в нем нет ни покоя, ни скромности, присущих отражению в стекле или металле, но главное — поскольку он создает не эйдетическую репродукцию, а аффективное эхо. О взгляде на зеркальный образ «собственного» лица речь могла бы идти лишь в том случае, если бы индивид отвернулся от другого лица и обратился к своему лицу, возникшему на отражающей поверхности и доступному для восприятия.

Лицо в зеркале, которое без возникновения катастрофической путаницы может пониматься как собственное, появляется лишь тогда, когда индивиды могут как ни в чем не бывало покидать интерфациальное поле взаимного обмена взглядами (которое в соответствии с греческим пониманием всегда является и полем взаимного обмена речами) и оказываться в ситуации, в которой они более не нуждаются в дополняющем присутствии Другого, а способны словно дополнять самих себя самими же собою. Следовательно, фациальная идентичность Я как возможность обладать собственным лицом обусловлена преобразованием субъективного пространства, начавшимся с изобретения стойками самодостаточного индивида. Лишь в эпоху античности у европейцев и азиатов появилась возможность выстраивать по отношению к себе своего рода эксцентрическое пространство, позволившее им и быть самими собой, и одновременно наблюдать самих себя со стороны. Как живые наблюдатели (мы могли бы сказать: как внутренние свидетели собственной жизни) в условиях зарождающегося индивидуализма индивиды применяют к самим себе оптику чужого видения и таким образом дополняют свое открытие интерфациальной сферы второй парой глаз, которая удивительным образом также является их собственной.

С этого начинается история человека, который хочет и должен уметь *быть один*. При индивидуалистическом



Кики Когельник. *Scissor Head* (Вырезанная голова). Глазурованная керамика, 1977 г.

режиме отдельные индивиды становятся точечными субъектами, оказавшимися под властью зеркала, то есть под властью функции отражения и самодополнения. Теперь они организуют свою жизнь во все большей и большей уверенности, что отныне в игре биполярных соотносительных сфер можно обойтись без участия реального Другого и исполнять сразу обе партии; в ходе истории европейских медиа и европейского менталитета эта уверенность все более и более крепнет, порождая в конечном счете ситуацию, в которой индивиды раз и навсегда начинают считать самих себя субстанциальным Первым, а свое отношение к другим — акцидентальным Вторым. Зеркало в каждой комнате каждого индивида — это практическое жизненное свидетельство реальности этой ситуации. Разумеется, разворачивающаяся перед зеркалом (и перед другими эготехническими медиа, в частности перед книгой — как читаемой, так и пишущейся) игра индивидов в самодополнение утратила бы свою привлекательность, если бы она не могла использоваться для создания возвышенной фикции самостоятельности — той иллюзии господства над самим собой, которая с момента зарождения античной философии вылилась в образец мудрой жизни. Мудрец, который может быть сам себе господином, не должен, ибо он познает самого себя, позволять проникать в себя никакому господствующему взгляду, да и никакому взгляду вообще. Он обладает тем качеством, которое еще Гегель тоном триумфатора называл *непроницаемостью*.

Поэтому от формулы «Познай самого себя» очень близко до формулы «Дополни себя самого». И самопознание, и самодополнение суть операции в мнимо биполярной сфере, которая лишь формально обладает, подобно эллипсу, двумя фокусами. В действительности же лицо перед зеркалом вступает в псевдоинтерфациальное отношение с таким Другим, который на самом деле отнюдь не является Другим. Оно может наслаждаться своим собственным видом, созерцая себя самого в замкнутом поле



Арнольд Шенберг. *Слезы*. Масло, около 1910 г.

зрения, ибо оно изгнало Другого и Других из своего внутреннего пространства, заменив их техническими средствами самодополнения — медиа в их современной функции. Тем самым мир разлагается на внутреннее и внешнее, отличающиеся друг от друга как Я и не-Я. Лишь там, где такого рода изгнания стали правилом, а сознательное принятие и допуск к себе Другого — исключением, может возникнуть современное по своей структуре общество, населенное индивидами, большинство которых живет во власти фиктивной реальности: фантазии об интимной сфере, содержащей одного-единственного обитателя, самого этого индивида. На этом фантоме реальности основываются все индивидуалистические отношения. Он обеспечивает единичность каждого индивида в некоем сшитом из различных ячеек пузыре. «Ты заразен сам для себя, не забывай. Не позволяй своему „Ты“ взять верх» (Анри Мишо).

ГЛАВА 3

ЛЮДИ В ЗАКОЛДОВАННОМ КРУГЕ

К истории идеи очарования на близком расстоянии

Беспредельной, мощной силой...
Пленена до гроба ты.
И возможна ли измена?

Иоганн Вольфганг фон Гёте.
Новая любовь — новая жизнь*

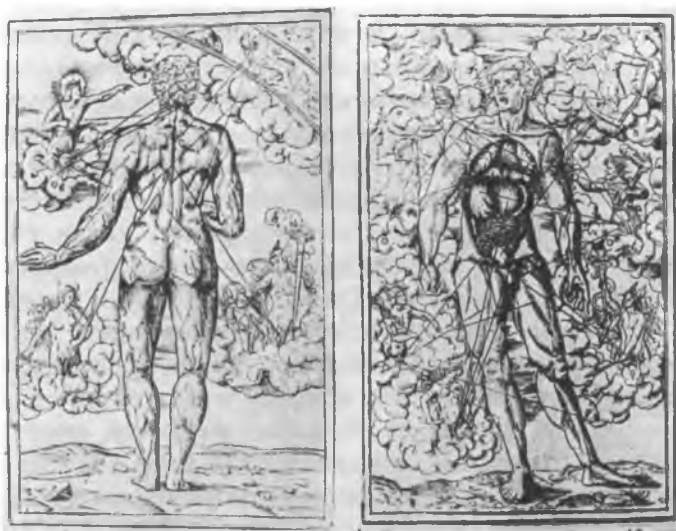
Для того, кто желает найти альтернативу бытию в стоической самодостаточности или в индивидуалистическом удерживании себя перед зеркалом, будет полезно вспомнить об эпохе, в которую всякое размышление о *conditio humana*** исходило из той очевидности, что между людьми — как в семейной близости, так и на открытом рынке — разворачивается нескончаемая игра аффективных инфекций. На заре нового времени, задолго до того как смогли утвердиться аксиомы индивидуалистической абстракции, психологи-философы разъяснили, что интерперсональное пространство переполнено симбиотическими, эротическими и соперничающими миметическими энергиями, полностью разоблачив тем самым иллюзию автономии субъекта. Основным законом интерсубъективности, как она предстает в до-современных представлениях, является закон очарования человека человеком. Если бы мы хотели усвоить традиционную точку зрения, то могли бы зайти далеко и сказали, что люди всегда находятся во владении себе подобных — не

* Перевод В. Левика.

** Человеческое призвание (лат.).

говоря уже о нечеловеческих оккупантах. Очарование человеком — это правило, разочарование — исключение. Как жаждущие и подражающие существа люди непрерывно получают сведения, что они представляют собой отнюдь не только некий изолированный потенциал потребностей в Другом; одновременно до них доходит, что им каким-то непонятным и нетривиальным образом удастся заразить объекты своего желания своей собственной потребностью в них. В то же самое время индивиды, словно вынуждаемые к тому какой-то инфекцией, подражают потребности Другого в ком-то третьем. На языке традиции это называется «законом симпатии»; он гласит: любовь не может не пробуждать любовь, точно так же как и ненависть не может не порождать ненависть; соперничество инфицирует претендентов на один и тот же объект вызывающей дрожь жаждой конкурента. Там, где ранняя новоевропейская философия говорит об этих эффектах резонанса и инфекции, она спонтанно прибегает к лексике *магологических* традиций. Еще в античности размышление об аффективных видах причинности магического типа начиналось с объяснения того интерперсонального и интердемонического взаимодействия, которое со времен Платона было объявлено делом Эроса. Двигаясь по пути, указанному Платоном, философы конца XV столетия выработали новый эротологический дискурс, отзвук которого слышен и в глубинно-психологических интригах начала XIX века, и в популярных психоаналитических полумыслях нашего времени.

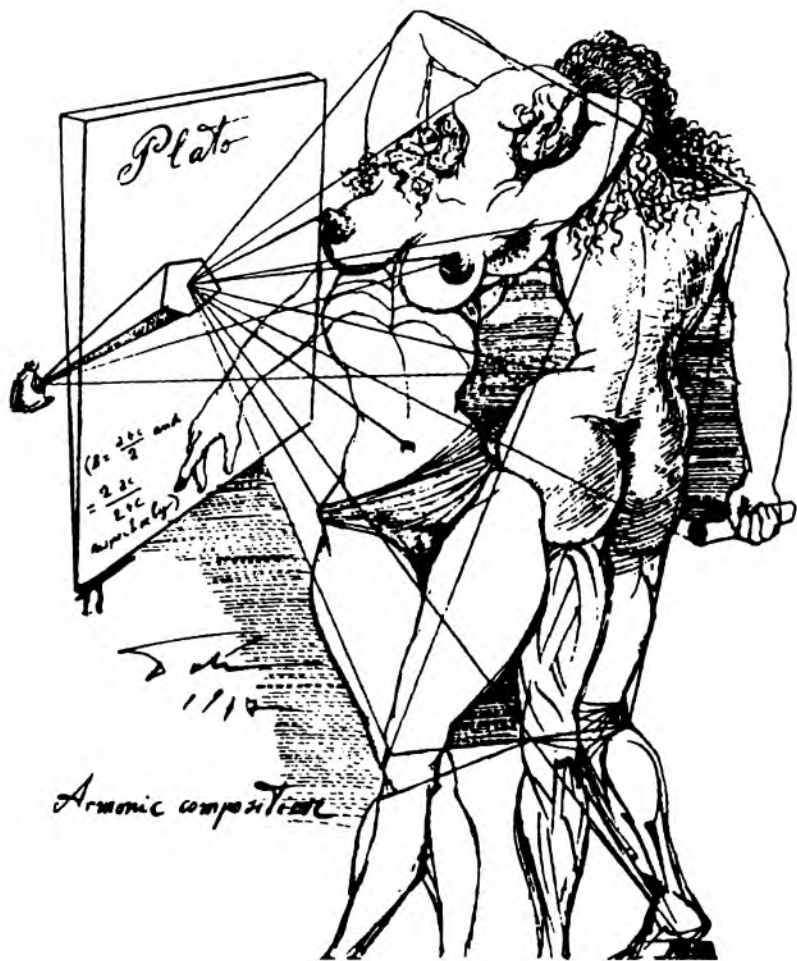
Начав с объяснения динамики привлекательности человека для человека, Сократ и Платон установили, что желание субъекта прекрасного Другого не может быть лишь его частным и принадлежащим только ему порывом, а должно быть понято и как функция некоего публичного силового поля. Там, где вспыхивает желание, проявляется уже существующая латентная принадлежность субъекта к желаемому. Следовательно, на потребность в Другом нет никакой частной собственности. Для



Человек как микрокосм — схема влияний. Иллюстрация из: «Livres des Portraits et Figures du Corps humain» («Книги портретов и фигур человеческого тела»). 1572 г., изд. Жак Кервер.

психологов античности в прекрасном открывается нечто общее, питающее как желающего, так и желаемого из одного и того же источника. То, чего люди постоянно хотят от Другого, это размещенный на правильном уровне ответ на привлекательность и расположение другой стороны. В этом отношении быть и привлекать к себе суть одно и то же. Поэтому интерсубъективная магия основывается на чарах дополнения человека человеком, классически описанных Платоном в «Пире» — в мифе о страстно стремящихся друг к другу человеческих половинках, составляющем содержание речи Аристофана. Согласно Платону, силы, притягивающие влюбленных друг к другу, связаны с ностальгией по круглой тотальности, следы которой указывают на древнюю историю великой пары. Как и всякая мифическая целостность, круглый автаркичный первочеловек также подчинен фабуле трехактной драмы первоначального совершенства, катастрофы раз-

рыва и восстановления. В этом архаический любовный роман послушен формальному закону мифического нарратива, который одновременно является и законом диалектики. Согласно этому закону, рассказывать — значит стремиться излечить от любовной тоски. Естественно, что пик действенности чар привлекательности наступает между вторым и третьим актом драмы, когда то, что было разделено во втором акте, начинает готовиться к воссоединению. Когда разделенные половинки хотят друг друга, внезапно образуется интерперсональный заколдованный круг, который, подобно некоему невидимому изолирующему резервуару, вбирает в себя вновь ставших неразрывными двоих. В нем, по мудрому замечанию Платона, радикально-симбиотическая пара должна была бы погибнуть, если бы благодаря генитальному разряжению она не обладала средством, позволяющим ей на время вновь разъединиться и освободиться от соединяющей ее тоталитарной связи. Согласно Платону, генитальная сексуальность была сделанным постфактум подарком сострадательных богов, которые не могли спокойно наблюдать, как два воссоединившихся, слепых от счастья получеловека не в силах разжать панических объятий, забывают об инстинкте самосохранения и движутся навстречу гибели. С точки зрения платоновского мифа о разделенных половинках перволюдей сексуальность выглядит как некий задним числом установленный предохранительный клапан, снижающий избыточное симбиотическое давление; она представляет собой своего рода вторичный эротизм, задача которого состоит в изменении направления потока тоталитарного первичного эротизма. Второй эрос, определяемый инстинктом и способный к разрядке, дает освобождение от первого, невыполнимого, признающего лишь одно — восхождение в область света. В своем сексуальном единении влюбленные создают для себя какую-то обладающую самостоятельным значением замену того, чего они в действительности желают друг от друга. Эротологии XIX—XX веков и традиционным ме-



Сальвадор Дали. Гармоническая композиция. Рисунок, 1947 г.

тафизическим теориям любви не просто было прийти к единству в вопросе о том, что означает слово «в действительности». Согласно изощренным теоретическим установкам современного психоанализа, в основании всякого первичного эротизма лежит ностальгия по не связанному с внешним миром совершенству, коим обладают зародыш и окруженный заботой новорожденный, или — на языке Белы Грунбергера — тоска по бытийному модусу нарциссической монады⁷⁸ и дородовой «автономии». Однако, согласно комментарию к платоновскому «Пиру» Марсилио Фичино, первый эрос есть не что иное, как стремление вновь обрести то блаженство, которое состоит в обладании Богом (*beatitudo quae in possessione ipsius (Dei) consistit*). Поскольку первый эрос основывается на воспоминании и возвращении домой — в отличие от второго, природа которого заключается в любопытстве и проникновении в чуждое, — Фичино, следуя Платону, должен предполагать некое утраченное изначально присутствие души рядом с Богом. Без неизгладимого опыта этого трансцендентного «медового месяца» с абсолютом влюбленный не смог бы нести в себе образ того состояния, на которое направлено его желание. Поэтому платонизм и психоанализ, при всех их радикальных противоречиях в воззрениях на субстанциальный исходный пункт любовной драмы, тем не менее едины в определении ее формы: согласно и тому и другому, источник первичного, до-предметного и сверх-предметного эроса находится в темном прошлом никогда полностью не забываемого и всегда способного вновь напомнить о себе двуединства.

⁷⁸ См.: Béla Grunberger. Narziß und Anubis. Die Psychoanalyse jenseits der Triebtheorie. Stuttgart, 1988. Bd 2. S. 189—205, где термин «монада» используется вместо термина «экстроецированная матка», обозначающего то место, в котором новорожденный пребывает в тесном контакте со своей матерью. Он живет «в своего рода виртуальном пространстве... которое я называю *монадой*. Монада — это некая нематериальная матка, которая, однако, функционирует как реальная» (S. 192).

Как мы уже констатировали в одном из наших предыдущих замечаний, первая глубинная психология нового времени возникла во второй половине XV столетия, получив необходимые для своего развития импульсы от флорентийского неоплатонизма. Критерий для признания наличия глубинно-психологического мышления может считаться соблюденным в том случае, если душевные процессы разлагаются на переживаемый первый план и не переживаемый задний план, причем таким образом, что с помощью этого различия субъекты становятся способными по-новому понять самих себя. Такого рода модели описывают переживаемое, воспроизводя те процессы, которые, хотя и оказывают воздействие на переживаемое, однако как таковые в нем не отражаются; тем не менее в результате проникновения в душевную механику переживания оно само определенным образом перенастраивается — частично благодаря смене направления интереса, частично благодаря катартическим реакциям. Именно этот образ мыслей, характерный для многих современных психологических концепций от гипноза до *reframing*, впервые заявил о себе в теории Марсилио Фичино о животной любви. В ней (а не в его в высшей степени стерильных восхвалениях платонического эроса, который он, впрочем, называет сократическим) заключается его оригинальный вклад в новоевропейскую эротологию. Превознося сократический тип любви, автор практически не выходит за пределы идеалистической традиции и ее проекции в область средневековой божественной любви; однако в своем порицании вульгарной любви Фичино — сын домашнего врача семейства Медичи — становится первым феноменологом интерсубъективного очарования. Благодаря своему взгляду психотерапевта *ante litteram** он превращает очарование людей им подобными в законную тему рассмотрения. Фичино замечает, что люди, как правило, хорошо исполняют то, что они исполняют час-

* До возникновения соответствующей науки (лат.).

то, — но к любовным делам, и только к ним, это не относится, ибо «так или иначе мы все непрерывно любим, но почти все любим плохо (*tutti quasi amiamo male*), и чем больше мы любим, тем хуже делаем это (*e quanto più amiamo, tanto peggio amiamo*)». Мы вполне можем сказать, что седьмая речь из трактата «De amore» может быть охарактеризована как учредительный документ новоевропейской глубинной психологии. Уже в ней, как и в позднейших глубинно-психологических версиях, патология становится тем окном в душу, сквозь которое смотрит философ, наблюдая за движением внутренней машины.

Психопатология Фичино описывает *amor vulgaris** между индивидами одного или различных полов как результат тонких инфекций, проникающих через глаза. Согласно известной платоновской теории, видеть — значит не просто воспринимать впечатления от освещенных объектов, а направлять на вещи активное зрительное излучение. Глаз сам подобен солнцу, поскольку он освещает вещи *sui generis*** светом. Зрительное излучение вырывается из глаз подобно снарядам когнитивной артиллерии, а мишенью является увиденный наличный мир. В то же время, согласно Фичино, луч, благодаря которому мир становится видимым, есть не что иное, как транспортер тонких материальных эссенций, посылаемых видящим. Если мы в порядке эксперимента попробуем серьезно воспринять эту концепцию, то без труда проследим, каким образом Фичино приходит к своей идее окулярных инфекций. При встрече человеческих взглядов пространство между их глазами сужается, образуя некое находящееся под высоким напряжением поле излучения и превращаясь в арену микродрамы энергий; между направленными друг на друга взглядами должны осуществляться взаимопроникновения, причем более сильный взгляд (прежде всего предстающий в форме тончайших испаре-

* Обыкновенная любовь (лат.).

** Своего рода (лат.).

ний жизненный дух, *varor*) впрыскивает свое содержание в глаз своего визави. Таким образом, интерсубъективное пространство оказывается ареной борьбы жизненных духов, воздействующих друг на друга с помощью глаз, а также посредством иных телесных излучений. Фичино замечает по этому поводу:

«Аристотель пишет, что женщины, когда истекает менструальная кровь, взглядом своим часто мажут зеркало кровяными каплями. Я полагаю, что это происходит по той причине, что жизненный дух, который питается паром крови, есть, по-видимому, некая тончайше разжиженная кровь, до того разжиженная, что она ускользает от взгляда, но на поверхности зеркала, сделавшись гуще, ясно наблюдается...

...Так что удивительного, если раскрытый и устремленный на кого-нибудь глаз пускает маленькие стрелы своих лучей в глаза стоящего вблизи и вместе с этими стрелами, каковые суть переносчики духов, он устремляет тот кровяной пар, который мы называем жизненным духом. Потом ядовитая стрела пронзает глаза и, так как она испускается сердцем поражающего, стремится к груди поражаемого как бы к естественному для нее месту... Отсюда следует двойная порча (*duplex fascinatio*): взгляд зловонного старика и женщины, переносящей месячное очищение, портит юношу; взгляд юноши портит более пожилого. Так как, однако, влага более пожилого холодная и застоявшаяся, она насилу достигает в мальчике стенки сердца и, бессильная проникнуть внутрь, совсем мало тревожит сердце, если только оно не слишком мягко из-за младости лет. По этой причине такая порча является легкой; та же, при которой более юный пронзает грудь более пожилого, в высшей степени тяжела».*

* Здесь и далее цит. по: Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 1. С. 223—224. Перевод А. Горфункеля, В. Мажуги, И. Червяка.

По своей структуре этот дискурс, несмотря на содержащуюся в нем причудливую физиологическую концепцию, которая уже давно не может найти сторонников, самым недвусмысленным образом находится в поле глубоко-психологических теорий нового времени, ибо в нем пережитая любовь рассматривается и описывается как результат некоего не переживаемого психофизиологического процесса. В то же время в модели Фичино уже присутствует латентная идея бессознательного: к сущности неоакадемически понятой животной любви принадлежит то, что она представляет собой итог определенных фасциногенных процессов, которые могут быть восприняты субъектами лишь в своих результатах, но не в своем физиологическом механизме. Раскрывая обратную психомеханическую сторону переживаемой эротической страсти, дискурс Фичино о вульгарной любви в характерном для нового времени стиле объяснения психодинамических процессов побуждает заинтересованных субъектов к тому, чтобы из знания машинально функционирующих компонентов своего психического аппарата они извлекали практические выводы для избавления от болезненного влечения. Отныне вульгарно или естественным образом влюбленный введен в курс дела относительно механического основания своего неудержимого желания к единению с Другим. Теперь ему известно, что он страдает от побочных психических следствий, вызванных передающимся окулярным образом заражением чужой кровью; следовательно, он вооружен объясняющим знанием, позволяющим ему с помощью соответствующей рефлексии соблюдать дистанцию по отношению к своей страсти. Влюбленный незаметно воспринимает одушевленную чужим жизненным духом кровь Другого, подвигающую его к стремлению послать свои семена своему визави или вызывающую желание принять в себя излияние Другого. Тот, кто понял, что неистовое желание контакта и единения представляет собой лишь результат неосознаваемой трансфузии, уже сделал первый шаг к расколдо-

выванию и исцелению самого себя. Разумеется, этот шаг невозможен, пока несчастный вынужден рассматривать свое бедствие как то, что может найти свое завершение в удовольствии; лишь после того как критическая масса страдания подготовит его к пересмотру своей точки зрения, он под руководством философии сможет научиться такому способу любви, который обещает ему большее счастье. Если ему удастся разочароваться, он освободится от власти желания соединиться с Другим. Если нет, то субъекту грозит опасность повторить судьбу Арфемизии, о чьей печальной истории в порядке предостережения упоминает Фичино:

«Что влюбленные желают также вобрать в себя всего любимого, показывает Арфемизия, жена Мавзолия, царя Карики, о которой сообщается, что она любила своего мужа более, чем можно было бы поверить в отношении человеческой страсти, и что она превратила в порошок тело умершего мужа и, растворив в воде, выпила (*ebibisse*)».

Как показывает пример с поглощением умершего мужа (которое, впрочем, представляет собой продолжение с помощью иных средств инцестуозного эксцесса, поскольку, согласно преданию, Мавзолий и Арфемизия были братом и сестрой), теория вульгарной любви Фичино примечательна тем, что она никоим образом не выводит стремление влюбленных соединиться из какого-либо самостоятельного инстинктивного желания, а рассматривает его как обреченный на неудачу сдвиг симбиотического первичного эроса в область сексуальных отношений; это — сделанное за пятьсот лет до Фрейда, Лакана и Когута открытие, которое еще ждет того, чтобы на него вновь обратили внимание. Разумеется, генитальной любви предстояли еще долгие годы ожидания ее психологического оправдания; в течение еще нескольких столетий дуальная сексуальность находилась в тени магической диады. Дуальный эротизм смог утвердиться в качестве

законной величины лишь после того, как в современной теории семейных отношений была осуществлена своего рода реставрация иудейской этики, нарушившая гегемонию греческой философии. Не исключено, что когда-нибудь, оглянувшись назад, мы увидим в этом процессе главное событие в истории развития гуманитарных наук XX века. Как известно, психоаналитическая этика коренится в иудейском представлении о законе. Она не поощряет смешения, а неустанно ратует за конструктивные разрывы; ее фокус — не интимное слияние, а сдержанность субъекта перед лицом Другого. Смысл самого закона состоит прежде всего в соблюдении дистанции между человеком и Богом во всех частностях повседневной жизни. Разумеется, ограниченность философски обновленной иудейской дуальной этики проявляется в том, что она склонна недооценивать потребность ребенка в интимности: то, что было слабым местом еще у Фрейда — нежелание вспоминать о матери, — остается таковым даже у Эммануэля Левинаса, радикальным образом ориентирующего свою теорию прочной связи между человеком и его ближним на отношения между отцом и сыном.⁷⁹

Тем не менее уже в неогреческой перспективе Фичино становится ясно, что сексуализированное очарование не может привести ни к чему иному, как к разочарованности и истощению. Его анализ интерсубъективной привязанности превращает чувственную любовь в случай неверно адресованной ностальгии по биполярно интегрированному изначальному микросферическому состоянию. Следовательно, единственный для него метод исцеления

⁷⁹ См.: *Emmanuel Lévinas. Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität.* Freiburg; München, 1987, где в разделе «Детство и братство» говорится: «Сын воспринимает единственность отца и тем не менее остается внешним по отношению к отцу: сын есть единственный сын. Не по числу! Каждый сын отца есть единственный сын... Лишь отцовский эрос порождает единственность сына — его Я как Я сына начинается не с удовольствия, а с избранности» (S. 407—408). Эта этика отца и ребенка выглядит как своего рода первоначальный психоанализ, вокруг которого формируется теория неврозоз.

от вульгарной любви состоит в обращении к сократовскому модусу любви; лишь тот, кто любит так, как любят философы, может послать любовное письмо существования по верному адресу. Если все человеческие объекты любви потенциально несут мучения и разочарования, то божественный сверхобъект гарантирует тому, кто ему поклоняется, свет безотказной любезности. В этом отношении Фичино остается связан с основной средневековой установкой; в нем еще говорит характерное для теолога отращение к требованию соотносить высшие потребности души исключительно с человеком. В качестве философа он повторяет монашеский обет не дополнять себя никем, кроме самого Бога. Первая эротология нового времени могла бы сделать своим девизом слова Кафки: «С прекрасной раной пришел я в мир; это было все мое приданое». И когда поздней осенью Средневековья во Флоренции зазвучала возвещающая о начале нового времени философская речь о желании, ее цель состояла в недопущении перевязывания этой раны каким-нибудь первым попавшимся бинтом.

Более чем столетие спустя после Фичино возникшая на заре нового времени магия интересубъективности была включена Джордано Бруно во всеобщее учение о тайных взаимосвязях вещей. В своих лишь недавно переведенных на немецкий магических сочинениях,⁸⁰ прежде всего в трактате «О связующих силах в целом» («*De vinculis in genere*»), Бруно в почти космоэротологической тональности развил теорию мощных взаимодействий или соответствий между энергетическими полюсами. Ключевую роль в этой теории играет понятие уз (*vinculum*); на нем основывается онтология многочисленных тайных притягательных сил. Согласно этой теории, бытие означает для каждой вещи не что иное, как участие в игре находящихся в непрерывном движении разнообразных взаимопринадлежностей.

⁸⁰ См.: *Giordano Bruno. Ausgewählt und vorgestellt von Elisabeth von Samsonow. S. 115—228.*

«Таким образом, узы представляют собой не только определенную согласованность членов, но и, так сказать, некую диспозицию, в которой пленяющее согласуется с пленяемым... Узы не пленяют душу, если не могут связать и сковать ее. Они не сковывают ее, если не могут ее достичь. Они не настигают ее, если она не может быть чем-либо пленена. В общем и целом узы настигают душу с помощью познания, связывают ее посредством аффекта, привлекают ее благодаря удовольствию... (S. 170—171).

...Узы неодинаковы в каждом связующем, но одни и те же в каждом связанном (S. 172).

...Наиболее прочной связью является в том случае, если узы несут с собой нечто от связующего или если связующий господствует над другим посредством чего-либо принадлежащего ему самому. Поэтому достаточно ногтей или волос живых, чтобы достичь господства надо всем телом... (S. 174).

...Связанные различными узами, мы целуем детей, отца, сестру, жену, подругу, блудницу и друга (S. 176).

...Ничего не свяжется, если этому не предшествовала строго определенная надлежащая подготовка... (S. 172).

...Узы не отовсюду, не на все и не всегда воздействуют одинаковым образом, а при соответствующем расположении на соответствующим образом расположенное (S. 174).

...Сквозь все органы чувств связанное устремляется к связующему, причем, если достигнута абсолютная связь, он желает полностью войти или проникнуть в него, поскольку речь идет об узах страсти (S. 200).

...Невозможно привязать к себе того, для кого связующее само по себе не является обязательным... Друг не может действительно (*actu*) привязать к себе... подругу, если подруга также действительно не привязывает к себе друга (S. 211)».

Импульсы старой флорентийской магии интерсубъективности разворачиваются у Бруно во всеобщую онтологию привлекательности. Она включает психологию взаимодействия в некую всеобъемлющую систему естественной магии. На заре нового мира магия выступала для мыслителей в качестве шифра, представляющего собой составную часть искусства мыслить вещи и живые существа охваченными и пронизанными некими специфическими взаимодействиями; на всех уровнях бытия отношения между вещами (говоря магологическим языком, их связующая сила и способность быть связанными) обладали первенством по сравнению с их бытием для себя. Поэтому для Бруно самые тупые, идиотически замкнутые люди наименее способны быть связанными, тогда как самые умные индивиды резонируют в мировом концерте связей и сами становятся операторами и проводниками разнообразных творческих воздействий. На заре нового времени с помощью магических выражений говорится о человеке, делом которого становится осуществление прежде считавшихся невозможными вещей. Тот, кого в XVI столетии, в эпоху колоссального подъема и роста мощи европейцев, называли магом, есть энциклопедически чувствительный, поливалентно открытый миру человек, вступающий в требующую внимания и искусности кооперацию с тайными взаимодействиями вещей, наполняющих чрезвычайно коммуникабельный универсум. Как прототип сразу и философа, и художника, и врача, и инженера, и специалиста по информатике, маг есть не кто иной, как действующий в мире соответствий, влияний и притяжений и соединяющий их друг с другом оператор. Он — агент и метапсихолог мировой души, благодаря распространению которой по универсуму «все подходит ко всему» (S. 149). Бруно, священник-доминиканец, покинувший орден, с орденской же неумолимостью скинул и монашеский капюшон с памяти о всегда тождественном Едином; вырвавшись из струи мистического света, он стал свободен для того, чтобы мыслить многоликую, развора-

чивающуюся в меняющихся взаимосвязях божественную материю и ее следы в сознании. Как своего рода Колумб Атлантики отношений он открыл для страдающей от ностальгии по героическому души какой-то другой берег, который, подобно овечьному легендами берегу американскому, представляет собой своего рода посястороннюю потусторонность в утратившем границы мире.⁸¹

Наряду с корпусом магологических сочинений Бруно следует отметить прежде всего произведения Уильяма Шекспира, в творчестве которого развитие идей ранней новоевропейской философии о влияниях и соответствиях достигло своей кульминации. Как показал в своих исследованиях шекспировских драм Рене Жирар, пьесы классика из Стратфорда-он-Эйвон представляют собой сумму опытов, предметом рассмотрения которых становится воспламенение человека «огнем зависти».⁸² Описываемые им миры человеческих отношений являются отражением таких социальных ансамблей, в которых индивиды непрерывно инфицируют друг друга жаждой власти и удовольствия. Шекспировские персонажи действуют как своего рода психические батареи, заряжающиеся от подключения к силовым линиям соперничества; их индивидуальность заключается лишь в их инфицируемости образами, задающими направление их желаниям, и в их способности к возбуждению от подражания более сильному, под воздействием которого они посредством хаотических эскалаций уподобляются своим более мощным конкурентам. Через мрачнейший психокосмос поздних произведений Шекспира проходит все более и более жестокий анализ миметической чумы, превращающей тех, кто ею инфицирован, в передатчиков неудержимой зависти и всё возрастающей навязчивой потребности в подражании. Поэтому, может быть, и правы те социологи литера-

⁸¹ О мотиве «другого берега» в этой «американистике желаний» см.: Сферы. Т. II. Гл. 8.

⁸² См.: *René Girard. Shakespeare et les feux de l'envie.* Paris, 1990.

туры, которые пытаются разглядеть в драматическом универсуме Шекспира отражение зарождающегося буржуазно-империалистического общества конкуренции.

Из анализа привязанности, осуществленного в рамках первой европейской глубинной психологии, следует двойной вывод относительно природы биполярной интимности: как любовь вульгарная влечение к другому представляет собой результат происходящей в настоящий момент инфицированности чужим жизненным духом; как любовь возвышенная томление по другому есть осязаемый след воспоминания о сосуществовании с Богом. Таким образом, настоящее время оказывается временем одержимости, а прошедшее — временем экстаза. Если органом вульгарного влечения к единению является притягивающая и привязывающая система «глаз—кровь—сердце», сопровождаемая своим генитальным приложением, то орган стремления к единению с возвышенным субъектом—объектом — это память. Тем самым под воздействием нового взгляда на платоновскую проблематику в центре вновь поставленного вопроса о сущности интимности оказывается еще более глубокий вопрос, — вопрос о возможности воспоминания. Неоплатоническая аналитика подготавливает средства для отказа от понимания интимности исключительно как пространственной близости — либо между сердцами, либо между лицами, либо между связанными посредством гениталий телами; представляя близость в настоящем как возобновление некоей прошлой близости, интимность, понятая как воспоминание, вводит в игру способную привлекать тела определенную временную глубину. Тем самым мышление начинает осуществляться в понятиях переноса и передачи. Движущей силой этого возобновления является присутствующий в настоящем и сохраняющий силу первообраза отсвет какого-то прошлого состояния. Интимность — это вновь обретенное время: в платоническом смысле — время в Боге, в психоаналитическом — доисторическая двуединость пространства матери и ребенка.

Двигаясь по пути, проложенному платоновским учением о воспоминании, глубинная психология нового времени открыла принципиальную историчность душевного. Она демонстрирует, каким образом в некоторых страстях, именованных мыслителями эпохи Возрождения героическими, магнетизм дородового прошлого проникает в психическое настоящее.

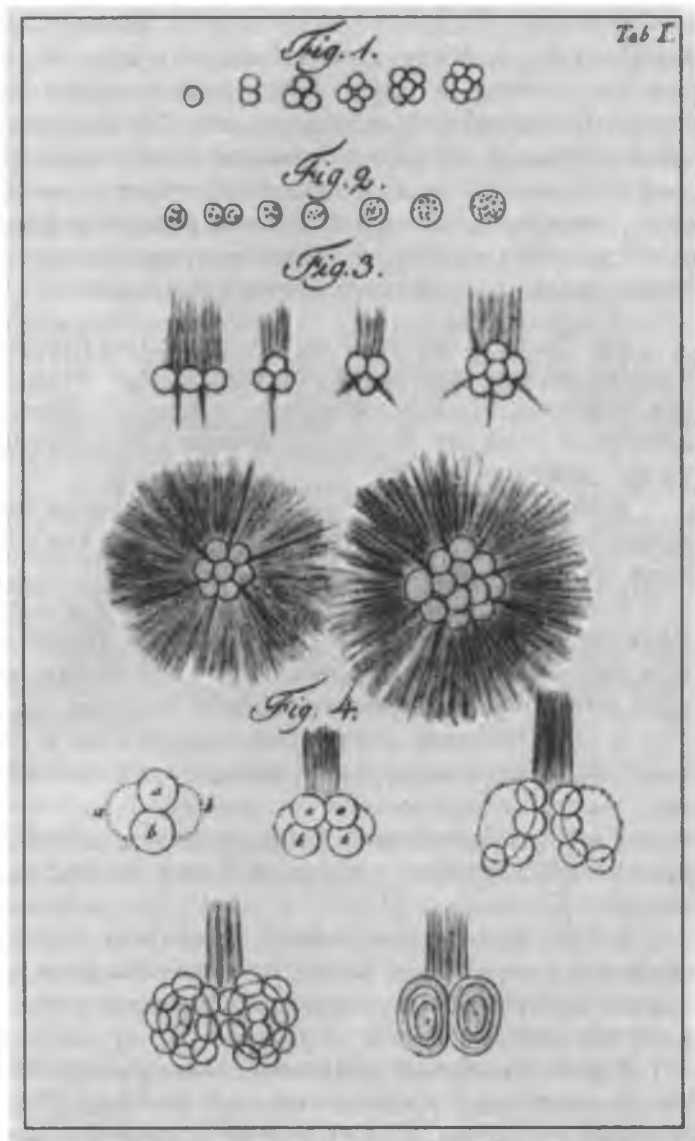
Вторая большая формация европейской глубинной психологии — комбинация животного магнетизма, искусственного сомнамбулизма и гипнотизма, в 1780—1850 годах в первую очередь в Германии и во Франции⁸³ развернувшаяся в пестрый терапевтически-литературный универсум, — многочисленными нитями традиции связана с ранними новоевропейскими психо-космоэротологическими доктринами. Это относится прежде всего к тем магнетософским концепциям, которые почти без перерывов — и вызывая все большие и большие споры — сменяли друг друга, образуя традицию, ведущую от магов Ренессанса, таких как Парацельс, Гильберт и ван Хельмонт, к Якобу Бёме и Афанасию Кирхеру («*Magnes sive de arte magnetica*». * Рим, 1641) и далее к Ньютону и, наконец, к Францу Антону Месмеру (1734—1815), подлинному создателю романтической магнетопатической медицины. Впрочем, у Месмера и его французских последователей платоновский анамнетический момент почти полностью уходит на задний план, расчищая путь теории взаимодействий планетарных и животных телесных излучений. Тем не менее данный Месмером импульс в конечном счете привел к тому, что присущее романтической психологии понима-

⁸³ В качестве ключевых дат, между которыми располагается эпоха расцвета первой классической глубинной психологии, мы могли бы выбрать 1778 год — дату переезда Месмера из Вены в Париж — и 1856 год — год публикации книги Карла Густава Каруса «О жизненном магнетизме и магических воздействиях вообще», в которой подводится итог развитию различных магнетопатических традиций.

* «Магнит, или О магнетическом искусстве» (лат.).

ние магически-интерперсональной интимности смогло осуществить прорыв к совершенно новому по своему характеру пониманию психики как воспоминания о первичных субъективных отношениях. Уже у Месмера, как позднее и у Фрейда, продуктивным предлогом для новой организации драматического интересубъективного интимного пространства становится сциентизм. Подход Месмера к философии болезни, в своих основных чертах намеченный уже в его венской медико-физической диссертации «О влиянии планет» (1766), основывался на космологических представлениях о межзвездной силе притяжения и об универсальном флюиде, который, представляя собой некое само собой распространяющееся магнетическое излучение, передается всем телам как минеральной, так и биологической природы. Не исключено, что Месмер развивал свою доктрину, опираясь на идеи английского медика и натурфилософа Ричарда Мида (1673—1754), домашнего врача Ньютона. Для Месмера еще не существует психологии, которая была бы отделена от космологии и общей физики. В его понимании интимного мы едва ли обнаружим какие-либо указания на индивидуально-психологические моменты. Индивиды для него суть лишь животные магниты, которые, так же как и все прочие тела, являются участниками флюидального концерта влияний и излиятий. Если мы экстраполируем эти натурфилософские максимы на эротико-персональную сферу, то обнаружим те же самые психохимические или магнетические избирательные сродства, которые Гёте интегрировал в экспериментальную композицию своего новаторского романа. Значение Месмера для сенсационных и вызывающих серьезные подозрения открытий романтической психотерапии заключается прежде всего в том, что его легко воспроизводимый подход к магнетопатической практике породил целый поток опытов, в которых перебирались различные новые варианты конфигурации, возникающей при близких контактах между целителем и пациентом, между художником и

публикой, наконец, между вождем и массой. Как альтернативные течения XX века во многом находились под влиянием дикого психоанализа, так и эпоха романтизма с 1780 года и до середины XIX столетия была эпохой дикого магнетизма, и один лишь факт, что в общественном мнении серьезный магнетопатический подход к практическому применению искусства исцеления не был достаточно четко отделен от его диких форм (не в последнюю очередь от распространения спиритизма), привел его к научно-исторической катастрофе. Используемые Месмером методы лечения подтолкнули к новым размышлениям о неординарных интимных ситуациях как практикующих врачей, так и занявшихся дискуссиями и экспериментами дилетантов. Его идея о том, что все тела являются носителями магнетической силы и что их встречи происходят в некоем эфире, образуемом животной силой тяжести, дала повод огромному количеству индивидов того времени подвергать себя неоднозначным экспериментам, цель которых состояла в исследовании необычных переживаний влечения и близости. В ходе этих экспериментов было совершено чреватое важными последствиями открытие так называемого магнетического контакта, который в современных терминах мог бы быть описан скорее всего как отношение перенесения, возникающее между аналитиком и анализандом на архаических стадиях регрессии. В 1784 году Месмер, всю жизнь считавший себя физиком-врачом, а не психологом, на заседании основанной им парижской тайной ложи изложил перед группой своих избранных учеников (среди которых были такие тогдашние и будущие знаменитости, как братья Пюисегюр, генерал Лафайетт, адвокат Бергасс, Джордж Вашингтон и банкир Корнманн) принципы своего метода лечения, представив их в виде серии элементарных тезисов. Благодаря впоследствии многократно перепечатанному пиратскому изданию 1785 года основные положения докладов Месмера — несмотря на протест автора — стали известны широкой обществен-



Рисунки Месмера, поясняющие систему взаимодействий (из книги Карла Кристиана Вольфарта «Месмеризм, или Система взаимодействий»).

ности. Сравнение этих «Aphorismes de M. Mesmer, dictés à l'assemblée de ses Elèves...» с вышедшим позднее изложением его учения в книге берлинского врача Карла Кристиана Вольфарта «Месмеризм, или Система взаимодействий» (Берлин, 1814), получившего санкцию на это издание от самого Месмера, свидетельствует о достоверности парижских конспектов. В этом раннем собрании, включающем 344 тезиса о животном магнетизме, мы встречаем среди прочих следующие утверждения:

«§ 79. Есть строгий закон природы, гласящий, что существует взаимное влияние между всеми, без исключения, телами, которое, таким образом, воздействует и на все части, из которых они состоят, и на их свойства. <...>

§ 80. Это взаимное влияние и отношения между всеми сосуществующими друг с другом телами образуют то, что называют магнетизмом. <...>

§ 141. Состояние сна человека состоит в том, что количество утрачиваемого в состоянии бодрствования движения вновь дополняется свойствами всеобщих потоков, в которых пребывает человек. <...>

§ 160. Человек непрерывно находится в неких всеобщих и особых потоках, которые его пронизывают. <...>

§ 161. Из наиболее выделяющихся частей, или крайностей, исходят потоки, и в них же они вливаются... <...>

§ 184. Можно доказать, и у нас есть серьезные основания полагать *a priori*, что мы обладаем еще и неким внутренним чувством, состоящим в связи со всей Вселенной... <...>

§ 238. Отнюдь не все равно, какое положение относительно друг друга занимают два взаимодействующих существа. Два существа оказывают друг на друга максимальное воздействие в том случае, если они расположены таким образом, что их однородные

части как можно более точно противопоставлены друг другу. Следовательно, чтобы как можно более сильно воздействовать друг на друга, два человека должны расположиться лицом друг к другу. Когда они находятся в этом положении, может показаться, что они составляют *одно* целое. Из этого следует, что для сохранения гармонии целого правой стороны следует касаться левой рукой, и наоборот... <...>

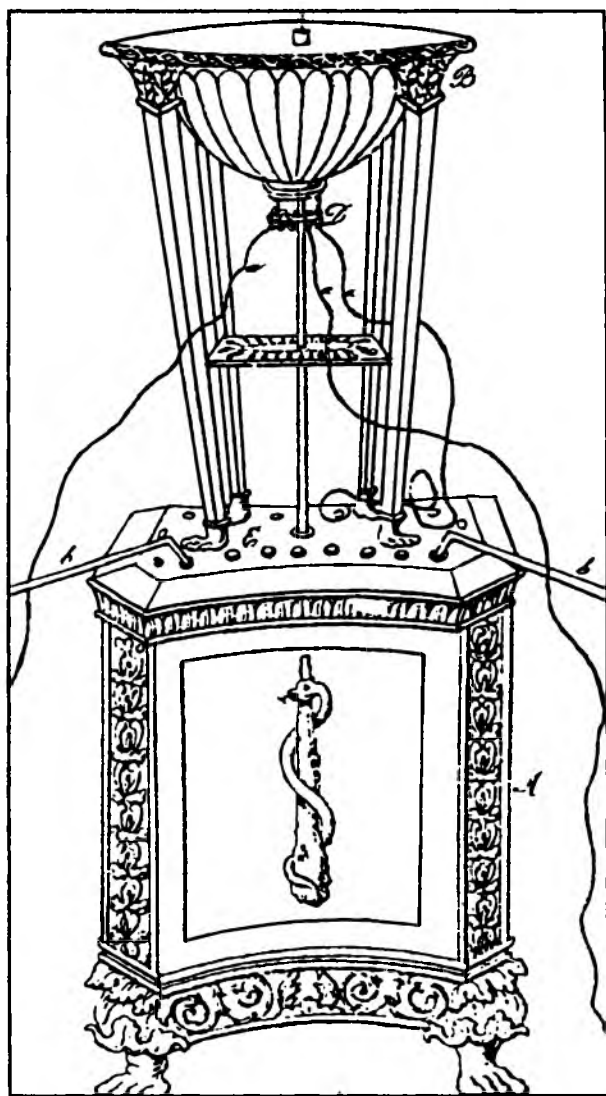
§ 309. Существует лишь одна болезнь и одно средство исцеления; здоровье заключается в совершенной гармонии всех наших органов и их функций. Болезнь есть отклонение от этой гармонии. Следовательно, исцеление заключается в восстановлении нарушенной гармонии. <...>

§ 333. Ни одна болезнь не может быть излечена без кризиса; кризис есть стремление природы посредством большего движения, повышения тонуса и напряжения уничтожить препятствия, тормозящие циркуляцию. <...>

§ 334. Если сама природа не в силах вызвать кризис, следует оказать ей помощь посредством магнетизма... »⁸⁴

Вследствие элементарного характера и убедительности доктрины Месмера легко усваивали как энтузиасты, так и скептические и любознательные экспериментаторы; они многократно подвергали их разнообразным практическим испытаниям и модификациям. Приблизительное представление о сравнимом с эпидемией распространении идей Месмера может дать семисотстраничныйopus Ф. А. Мурхарда «Опыт историко-хронологической библиографии по магнетизму» (Кассель, 1797). Всего через четверть века после появления Месмера в Вене, в 70-е годы XVIII века, его идеи развернулись в динамичную и

⁸⁴ Цит. по: *Emil Schneider. Der animale Magnetismus. Seine Geschichte und seine Beziehungen zur Heilkunst. Zürich, 1950. S. 338—347.*



Ушат Вольфарта.



Рисунок Месмера, изображающий возникновение прилива и отлива.

сложную субкультуру. В эпоху романтической медицины она превратилась в чрезвычайно влиятельную литературную и клиническую силу. Духовная история знает не много случаев, когда за столь мощным распространением какой-либо идеи следовало бы такое прочное ее забвение. Но в этом повинна не только уже упоминавшаяся научная дискредитация терапевтического магнетизма его несерьезными и грешившими театральностью последователями. Кроме того, следует иметь в виду, что поворот к экспериментированию с ликвидацией интерперсональных границ, основывавшийся на подходах Месмера, столкнулся с главенствующей историко-психологической тенденцией конца XIX—XX века, состоявшей в том, что в системе буржуазного общества границы между различ-

ными Я проводятся все более и более четко. С развитием товарно-денежного общества и индивидуалистической абстракции, а также в результате образования глубокого разрыва в могуществе между врачами и дилетантами первый крупный комплекс магнетопатических методов, основывавшихся на преодолении границ между Я, постепенно утратил свое влияние. Лишь около 1900 года — в первую очередь под синергетическим воздействием сочинений Ницше и идей реформирования жизни на коммунальных началах — началась вторая волна концепций ликвидации интерперсональных границ; среди прочего она породила венский и цюрихский психоанализ, которые, однако, с самого начала были вынуждены платить тяжелую дань жестким нормам буржуазных и сциентистских правил соблюдения дистанции. В историко-психологической перспективе животный магнетизм можно рассматривать как своего рода подготовительные курсы к дионисийскому подрыву буржуазных форм субъективности, как он был постулирован художниками XX века; от обывателя как магнита до обывателя как божественного животного путь был куда короче, чем это была в состоянии заметить общепринятая история культуры. Третья волна — контркультурное движение 60-х годов XX столетия, которое смогло продолжить дело как своих романтических, так и своих виталистических предшественников, — в настоящий момент разбивается об обостренный индивидуализм, обусловленный вызванным использованием телекоммуникационных средств сдвигом к абстракции, а также об эстетствующий неоизоляционизм насаждаемого постмодернистской пропагандой стиля жизни.

Около 1800 года благодаря магнетопатической организации пространства близости было сделано огромное количество далеко идущих психологических открытий. Так, цитировавшийся нами выше § 238, толкующий магнетопатическое расположение *face-à-face* как вид биоэнергетического причастия, дает нам понять, с какими революционными методами исследования близости нача-



Эбенезер Силби. *Оператор вызывает гипнотический транс*. Эстамп, 1794 г.

ли экспериментировать врачи и целители романтического направления. Если Месмер еще полагал, что в отдельном человеческом теле действует не что иное, как флюидальный аналог приливов и отливов, то многие из его учеников и подражателей превратились в подлинных психологов — причем под психологией здесь подразумевается не одноименная современная университетская дисциплина, а всеобщая наука об отношениях, пережи-



Гойя. *Игра в жмурки*. 1797 г.

ваниях и превращениях. Арман-Мари Жак де Шастене маркиз де Пюисегюр (1751—1825), который после обучения у Месмера в Париже имел в своем имении в Бюзанси под Суассоном обширную практику, все больше и больше сосредоточивался на аспекте магнетопатического лечения, не привлечшем внимания Месмера, — на так называемом критическом сне, то есть связанной с присутствием магнетизера глубокой гипнотической регрессией пациентов, нередко переходившей в состояние ментального прояснения, сопровождавшегося повышенной чувственной восприимчивостью и способностью к самодиагностике. С наибольшим успехом сеансы Пюисегюра прохо-

дили под подвергшимися магнетическому воздействию деревьями, с которыми пациенты были связаны с помощью натянутых на ветви струн, — то были те волшебные деревья традиционной народной медицины, о духовно-историческом значении которых вновь вспомнили лишь в последнее время. Наилучшим путем к магнетопатическому исцелению для Пюисегюра был, как он сам его называл, искусственный сомнамбулизм; он применял просветляющие трансы, чтобы имплантировать в пациента свою волю к исцелению в качестве своего рода бессознательного императива. Одновременно он предлагал пациентам особое, не ведомое никакой другой форме врачебных отношений сотрудничество, полагая, что из осуществляющейся в состоянии магнетического транса интроспекции и самодиагностике можно получить решающие указания на причину их болезни и сведения о необходимой им помощи. С исследований Пюисегюра берет начало новое толкование магнетического метода, понимаемого отныне как перенесение воли магнетизера на магнетизируемого, — представление, повлиявшее, в частности, на мыслителей классического немецкого идеализма.

Исходя из того, что именно воля является подлинной движущей силой магнетической терапии, Иммануил Кант пришел к выводу, что посредством воли — «одного только твердого намерения»⁸⁵ — возможно и самоисцеление; тем самым он почти за столетие до Эмиля Куэ (1857—1926) стал первооткрывателем самовнушения. Широкая программа рационализации животного магнетизма содержится в натурфилософии Шеллинга; он — как правило, с неважными результатами — испытывал магнетопатические методы на лицах из своего ближайшего окружения и в течение всей своей жизни был связан со средой

⁸⁵ *Immanuel Kant. Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Ein Antwortschreiben an Herrn Hofrat und Professor Hufeland // Der Streit der Fakultäten. Dritter Abschnitt.*



Вязы в Бюзанси, под которыми Пюисежур проводил сеансы магнетопатического лечения.

магнетизеров и поклонников месмеризма; среди них выделялись его младший брат, высокопоставленный медицинский чиновник Карл Эберхард фон Шеллинг (1783—1854),⁸⁶ и религиозный философ Карл Август Эшенмайер (1786—1862).⁸⁷ Франц Ксавьер фон Баадер, вдохновитель и коллега Шеллинга в мюнхенские годы его жизни, в своих сочинениях по философской антропологии подроб-

⁸⁶ См.: *Karl Eberhard von Schelling. Ideen und Erfahrungen über den Magnetismus. Tübingen, 1807.*

⁸⁷ См.: *Karl August Eschenmayer. Versuch, die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären. Stuttgart; Tübingen, 1816; Idem. Mysterien des inneren Lebens. Hegels Ansichten über den thierischen Magnetismus. Ansichten und Gegenansichten von Strauß und Fichte. Tübingen, 1830.*

но останавливался на феноменах говорения во сне и магнетического прояснения.⁸⁸ В своих рассуждениях о религиозном эротизме он развивал мотивы анализа феномена очарования: «Только любовь... не отделяет... обладания от одержимости или предоставления себя во владение».⁸⁹ Фихте в своих поздних трудах также обращался к исследованию магнетопатических теорий и посещал лечебные сеансы берлинского месмериста Вольфарта, возглавлявшего одну из первых в Германии кафедр животного магнетизма. Прусский министр Гарденберг, как и Вильгельм фон Гумбольдт, бывший сторонником идей Месмера, не в последнюю очередь под влиянием королевского лейб-медика Иоганна Фердинанда Кореффа выступал за учреждение в немецких университетах соответствующих кафедр, чем способствовал академическому признанию магнетизма. После Берлина (Вольфарт) и Бонна (Нассе, Эннемозер) кафедры животного магнетизма были основаны на медицинских факультетах университетов в Галле (Крукенберг), Гисене (Вильбранд) и Йене (Кизер). В гегелевской «Философии духа» в разделе, посвященном антропологии, используется обширная литература по месмеризму; и сегодня этот раздел (прежде всего это касается сопровождающих его устных добавлений) может читаться как одно из самых содержательных обсуждений феноменов, принципов и эффективности магнетопатической психологии.⁹⁰ Именно «устный Гегель» служит доказательством неразрывной связи между немецким классическим идеализмом и первой глубинной психологией.

⁸⁸ См.: *Gesammelte Schriften zur philosophischen Anthropologie* / Hrsg. von Franz Hoffmann. Leipzig, 1853; новое издание: Aalen, 1987.

⁸⁹ *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*. München, 1831. S. 185.

⁹⁰ *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. 1830. Dritter Teil. Philosophie des Geistes. § 403—406 // *Werke*. Bd 10. S. 122—160; Гегель рассматривает состояние магнетического сна как движущую силу целительной реорганизации; одновременно он предостерегает от фиксации психики в состоянии, характеризующихся повышенной чувствительностью.

clef

| | | |
|--|--|--|
| <p>△ Dieu, ∞ Lacillatoire, ⊗ Leclloussement, — Impairtéabilité, - Repos, + Solidité, + Solides, = fluidité, - fluides, ∴ Atomes, ⊙ Combinaison, ∩ Homogènes, ∪ Hétérogènes, ⊞ Corps, ∥ Corps inorganiques, ∥ Corps organiques, ⊕ Mante, ⊙ Liqueur, ≈ Espace, ∨ Cohésion, ∨ Contiguïté, • Plain, × Cohésion, >< Dissolution, ∩ Ton, → Couvant, ⊕ filiale, ⊙ Masse, ★ Intestica, ** Attraction, -- Impulsion, + Repulsion, → Extracmeant, ⊙ Elliptique, ⊙ Rotation, ∩ Impairtéable, ∞ Système, ⊙ Compaibilité,</p> | <p>⊙ Divergent, ⊙ Convergent, ∴ Molecular, ⊙ Centre, ⊙ Central, ⊙ Courbilleux, ⊙ Excentrique, ∩ Tandance, = flux et Reflux, • Influence, • Magnétisme, ∩ Particular, → Effort, ⊙ Contact, ⊙ Résistance, ⊙ Elasticité, ⊙ Blastique, ■ Dur, □ Mou, ⊙ Gravité, ⊙ Combinaison, = Prolongation, ∩ Caléination, ∩ Vitrification, ✕ Feu, ⊙ Oscillatoire, ⊙ Flamme, ⊙ Lueur, ⊙ Lumière, ⊙ Chaleur, ⊙ Télégraphie, ⊙ Carve, ⊙ Aimant, ∩ Pôles, ∩ Nord, ∩ Sud, ∩ Soleil, ⊙ Planètes, ⊙ Gravitation</p> | <p>→ Conjonction, → Opposition, ⊙ Quadrature, ∩ Étoiles, ∩ Air, ∩ Eau, ⊙ Lune, + flux, + Reflux, ∩ Quartz, + Equinox, × Solstice, ∩ Intention, ∩ Remission, ∩ Homme, ∩ Vie, ∩ Mort, ∩ Santé, ∩ Maladie, → Température, ∩ Vie, ∩ Hustinet, ⊙ Education, ∩ Organe, ∩ Unique, ∩ Vierge, ∩ Organisation, ∴ Obstruction, → Lueur, ∩ Symptôme, ∩ Symptomatique, ∩ Critique, ∩ Organisme, ∩ Reflexion, ∩ Son, ∩ Régulation, ∩ Magnétique Animal, → Impression</p> |
|--|--|--|

Ключ к символам. Страница из книги: Bergasse. *La théorie du monde et des etres organisés, suivant les principes de M(esmer)*; gravée d'A.OE.

Высокая оценка, данная новой дисциплине Шопенгауэром, объяснялась возможностью включить толкование Пюисегюром магнетопатической движущей силы как воли в его собственную метафизику воли.

«Далее, поскольку в животном магнетизме воля выступает как вещь в себе, мы видим, что принадлежащий явлению *principium individuationis** (пространство и время) тотчас нарушается: возведенные им барьеры, отделяющие индивиды друг от друга, разрушаются; пространство между магнетизером и сомнамбулой не разделяет их, возникает общность мыслей и движений воли...»⁹¹

Впрочем, влияние месмеризма отнюдь не ограничилось его немецкой школой, хотя именно здесь, прежде всего благодаря его восприятию и усвоению немецкой идеалистической философией, он смог добиться наивысшего академического и литературного почета. Во французской литературе посленаполеоновской эпохи мы также постоянно сталкиваемся с мотивами, навеянными идеями Месмера и Пюисегюра; они не только вдохновляют романтический католицизм периода Реставрации, но и способствуют созданию некоторых ранних социалистических систем, а именно возникновению проектов Сен-Симона и Фурье, в которых существенную роль играли учения о влечении и гравитации месмерического типа, а также зачатки моральной механики в духе теории компенсации Пьера-Гиацинта Азе. И тем более не стоит подробно останавливаться на том, каким образом все эти мотивы соединились в самом значительном повествовательном проекте XIX столетия. «*Comédie humaine*»** Бальзака представляет собой всемирный те-

⁹¹ См.: *Arthur Schopenhauer. Zürcher Ausgabe. Werke in 10 Bänden. Bd V: Ueber den Willen in der Natur, darin das Kapitel: Animalischer Magnetismus und Magie. S. 294—324.*

* Принцип индивидуации (лат.).

** «Человеческая комедия» (фр.).

атр одновременно и моральных, и психических гравитационных сил.⁹²

Благодаря новациям Пюисегюра был сделан шаг от физики к психодинамике и от энергетизации к интимизации отношений между врачом и пациентом. Отныне открывается поле биполярно-интерперсонального исследования интимности; путь к новому пониманию психики, истолковывающему ее как память, инсценирующую самые ранние отношения, и как источник воспроизведения прошлых экзистенциальных ситуаций, был свободен. Теперь душа мыслится как поле интерперсональных резонансов — хотя и по сей день многие психологи не признают тех возможностей, которые открыли магнетопатический эксперимент и его сценологическая рационализация. Впрочем, сам Месмер противился этой трансформации своей глубинной физики в глубинную психологию — в первую очередь по той причине, что аисторизм его учения о потоках не оставлял возможности для присутствия в телах времени. Его физическая аксиома, согласно которой все твердые тела плывут в потоках тонкой материи, целиком и полностью относилась к процессам, протекающим в настоящем времени, и не допускала представления о памяти, которая присутствовала бы в процессах взаимоотношения тел.

Продуктивный момент для теоретического осмысления невероятно разросшейся за короткое время магнетопатической эмпирии — целительный эффект которой хотя и мог критически интерпретироваться, но едва ли ставился под сомнение — настал в результате встречи животного магнетизма с раннеромантической натурфилософией. У нас нет свидетельств о личных контактах Месме-

⁹² Об эзотерической сферологии Бальзака см.: *Ernst Robert Curtius. Balzac. Bonn, 1923. S. 37—72; Burkhart Steinwachs. Die Bedeutung des Mesmerismus für den französischen Roman um 1830 // Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus / Hrsg. von Gereon Wolters. Konstanz, 1988. S. 107 ff.*



Гранвиль. *Метаморфоза сновидения*. Иллюстрация из книги «Другой мир», 1844 г.

ра и Шеллинга. Но благодаря их многочисленным общим ученикам уже в первое десятилетие XIX столетия произошли пересечения обоих этих идейных течений, которые способствовали возникновению зачаточной формы современной генетической психологии, своего рода йенского, веймарского и берлинского протопсихоанализа. Там, где пришли в соприкосновение квазипантеистическая флюидальная физика Месмера и идеи Шеллинга о

темпорализации природы, была высечена критическая искра, из которой разгорелось пламя эволюционной теории душевного и науки об интимных отношениях, имевших место в прежней жизни.

Своей первой кульминации новый альянс магнетопатического эксперимента с пространством близости и эволюционной натурфилософии достиг в труде Фридриха Хуфеланда «О симпатии», увидевшем свет в 1811 году в Веймаре. Хуфеланд (1774—1839) — придворный медик герцога Саксен-Веймарского, младший брат известного врача и теоретика медицины Кристиана Вильгельма Хуфеланда, чья книга «Макробиотика, или Искусство prolongationa человеческой жизни» (Йена, 1796) положила начало современной диетологии, — под впечатлением от шеллинговской теории природы как восхождения материи к самосознанию обратился к мировоззрению, согласно которому ко всей природе в целом следует применять понятие организма. В нем чувствуется влияние прежних флюидальных концепций, которые можно было без особого труда совместить с новым организмическим мышлением. В модернизированном понятии симпатии Хуфеланд артикулировал представление о низших и ранних эволюционных формах органического (прежде всего о вегетативной, или растительной, «сфере»), характеризующихся чрезвычайной пассивностью по отношению к внешним воздействиям. Даже животные отличаются от растительного мира мобилизацией самостоятельной активности и более высоким уровнем индивидуализации. Эволюционный ряд от минералов до растений, низших, а затем высших животных и человека означает для него восхождение органического от преобладания пассивности к преобладанию активности; в своей высшей форме эта активность проявляется в гениальных людях, поднявшихся до единства свободного нравственного самоопределения и творчески-технического сотрудничества с природой. С развитием индивидуальности и активизацией самостоятельности организма пассивно-симпатический бытийный

момент становится все менее и менее заметным, поэтому человек, самое самодеятельное существо в ряду творений природы, одновременно является и самым независимым и наиболее открытым зову свободы. Тем не менее тот же самый человек как продукт эволюции с наивысшим индексом спонтанности может испытывать негативное симпатическое воздействие со стороны других живых существ, в частности находясь в состоянии вегетативной интроверсии, во сне и при сумеречных состояниях сознания, но прежде всего при болезненной дезорганизации самостоятельных сил. В таких состояниях ослабляется обычно надежно защищающая от внешних влияний самостоятельная воля человека, дающая ему чувство свободы и активности, и индивидуум раскрывается для тонких воздействий магнетических потоков; Месмер для обозначения этих сил пользовался термином «приливы». Важнейшее проявление «способности человека вступать в симпатическое отношение»⁹³ Фридрих Хуфеланд видит в феноменах, вызываемых магнетопатической практикой.

«Ибо отношение, которое мы называем симпатией, или зависимостью индивидуальной жизни от чужой жизненной сферы, никогда не открывается более очевидным образом, чем в животном магнетизме, благодаря которому магнетизируемый субъект, не прекращая своего существования, жертвует своей собственной индивидуальностью и вступает в жизненную сферу магнетизера, подчиняясь его господству в такой степени, что, кажется, становится его частью, образует с ним единый организм» (Ueber Sympathie. S. 107—108).

Сразу же бросается в глаза, что в дискурсе Хуфеланда привязанность-симпатия сопровождается скандалом: принесением в жертву автономии. Для романтической

⁹³ Заглавие 3-й главы книги Хуфеланда «О симпатии» (*Friedrich Hufeland. Ueber Sympathie. Weimar, 1811. S. 45—142*).



Неизвестный автор. *Кризисная комната, использовавшаяся Месмером в его парижской практике.* Эстамп, около 1780 г.

философии организма характерно, что она осмеливается на эту провокацию, чтобы достичь своей более высокой цели — подчинения человека всеобъемлющим жизненным тотальностям. В случае Хуфеланда это предприятие сопровождается соединением врачебных мотивов с чертами веймарского и берлинского оптимизма по поводу целостности. Тотальность, в которую приглашается лабильный субъект, оказывается, с одной стороны, благотворным магнетопатическим пактом, заключенным между врачом и пациентом, буквально из кожи вон лезущим, чтобы подтвердить свое доверие, а с другой — светлым макрокосмическим шаром, открывающимся окруженному им индивиду как нуждающемуся в воспитании богочеловеку без какого бы то ни было ущерба для его чувства автономии. На одно неуловимое мгновение философско-медицинское мышление вознеслось к абсолютному балансу между автономией и готовностью отказаться от самого себя. Несмотря на такого рода утешительные рекомендации, критически настроенные современники

были шокированы этим характерным для магнетизма требованием отказа от самого себя; это относилось уже к венскому периоду деятельности Месмера, когда он был окружен подозрениями и ревностью, и тем более это относится к тому времени, когда магнетопатическое движение достигает кульминации своего терапевтического успеха и оказывается на гребне моды. В конце XIX столетия — в эпоху, по праву охарактеризованную как время стратегических битв за рациональность и как период разоблачительной критики, — настолько усилились ожидания злоупотреблений и уровень недоверия, что романтический оптимизм по поводу возможности исцеления с его благочестивой радостью от благотворной достижимости психики неизбежно должен был быть вытеснен необузданным скепсисом, который всюду, даже в отношениях между близкими партнерами, видит эксплуатацию, обман и мошенничество. Решительному сопротивлению современников первые магнетизеры противопоставляли не только свою эйфорию первооткрывателей, но и неколебимую собственную уверенность в чистоте своих терапевтических мотивов. Большинство из них едва ли смогли бы понять позднейшую критику своего патернализма и того магически-авторитарного климата, в котором проходили встречи врача и пациента. Для них было практической очевидностью, что даже столь асимметричные отношения, как отношения между магнетизером и сомнамбулой, могут разворачиваться в здоровой сфере взаимной доброй воли и морального равноправия. Кроме того, все они отчетливо сознавали решающую характеристику нового метода терапии: никогда прежде в истории искусства исцеления за пациентами как за субъектами не признавалось столь высокой степени достоинства. Из магнетопатического движения возник литературный жанр описания случая, в котором пациентам уделялось такое клиническое и общественное внимание, какого мир не видел со времен создания житий средневековых мистиков. Библиотека историй болезни прославляла исцеляющее бес-

сознательное как скрытого Бога начинающегося естественнонаучного столетия. Типичными памятниками этого нового жанра жизнеописания больных являются биография Фридрики Хауффе, «ясновидящей из Префорста», написанная Юстинусом Кернером, а также заметки Клеменса Brentano об Анне Катарине Эммерих и дневники Фридриха Шлегеля 1820—1826 годов, в которых описывается магнетическое лечение венской графини Лесневской. От них прямая дорога ведет к отмеченным значительно более холодной тональностью описаниям случаев Фрейдом и его последователями, а их непосредственным продолжением является автопатографическая литература XX века. Фрейд еще знал толк в том, как превратить любую историю в новеллу, как соорудить монумент из любого невроза. Романтическая медицина развязала болезни язык и произвела самого больного в поэты своей дезорганизации. Магнетопатический подход действительно основывался на том, что пациенты бессознательно становились ассистентами магнетизировавшего их врача, превращаясь тем самым в сотерапевтов самих себя. Если метафизическая эпоха признавала единственным целителем лишь Бога, то романтическая эпоха придерживалась принципа *natura sanat*,* — но это должно было означать не что иное, как то, что в магнетопатически аффицированных пациентах природа как абсолютно деятельное бессознательное лечит саму себя.

Среди многочисленных авторов, которые прямо называли движущую силу этого мистического лечения вдвоем, особо следует выделить уже цитировавшегося нами Фридриха Хуфеланда с его попыткой создания естественной истории симпатии. Он был тем, кто впервые публично заговорил о психогенетическом ключе к рискованным близким отношениям, возникающим при магнетическом лечении.

* Исцеляет природа (лат.).

«В органической природе существует лишь одно отношение, в котором симпатия действует так, как это происходит при животном магнетизме, благодаря которому достигается высшая степень зависимости одного индивида от другого, а именно то отношение, которое мы наблюдаем при неразрывной связи нерожденного ребенка с матерью. Оба этих отношения по своей сущности совершенно одинаковы; их различие основывается лишь на внешней форме, а она определяется сферой организма, которая самой первой вступает в это отношение. При животном магнетизме мы видим непосредственную зависимость от магнетизера собственно животных функций, деятельности чувств, отчасти произвольных мышечных движений, а иногда даже более высокой духовной деятельности, а следовательно, того, что мы выше назвали животной сферой, тогда как зародыш зависит от своей матери прежде всего со стороны своей вегетативной сферы. Деятельность организма последней непосредственно включена в деятельность зародыша; с центральным органом (т. е. с высшей нервной системой. — П. С.), который господствует над вегетативной сферой матери, связан и его собственный орган; если сердце матери перестанет биться, остановится и циркуляция крови ребенка, и, таким образом, подлинный источник и центр его репродуктивной деятельности находится не в нем самом, а в организме матери» (Ueber Sympathie. S. 108—109).

Это место читается как непосредственное практическое применение тезиса Шеллинга о том, что задачей науки является анамнез. Но едва ли когда-либо еще предпринималась столь серьезная попытка (снова обратимся к языку Шеллинга) позволить сознанию посредством сознания войти в сознание. Предложенная Хуфеландом модель пребывания зародыша внутри матери дает сферическому союзу между субъектами самое интимное и исто-

рически глубокое — до поры до времени — толкование, какое только можно себе представить. Ведь Хуфеланд имеет в виду не только то, что становящаяся жизнь пребывает в материнском теле, но и то, что душевная конституция ребенка определяется прямой симпатической зависимостью от центральной нервной системы, а следовательно, от персональных животных регуляционных инстанций матери. Это тождественно утверждению, что мать магнетизирует ребенка в себе самой и одушевляет его своей собственной, более высокоорганизованной жизнью. Нечто подобное будет утверждать Гегель в антропологическом разделе своей «Философии духа», посвященном истории чувствующей души: под лозунгом «Мать — это гений ребенка» он развивает мысль, что в архаическом взаимоотношении матери и ребенка существует лишь одна субъективность для двух индивидов; ребенок принимает участие в существовании материнской самости до тех пор, пока не созреет до собственного субстанциализированного для себя бытия.⁹⁴ Для Хуфеланда зародыш подобен растению, которое в лоне животного само вырастет до животного, — животного, которое, в свою очередь, открывается духовному миру. Согласно натурфилософскому учению Шеллинга, высшие организмы хранят в памяти, словно в соматическом резервуаре, интегральные воспоминания о своих прежних способах бытия. Это проливает первый свет на прежде совершенно непонятное явление, заключающееся в том, что между взрослыми людьми могут наблюдаться отношения, которые могут быть поняты лишь как репродукция «вегетативных» отношений, характерных для самой ранней истории человека. Каждый человеческий организм отнюдь не только результат естественноисторических процессов восхождения от камня к чувствующему и обладающему самосознанием живому существу; он также хранилище воспоминаний об этих процессах. В каждом индивиде присутствует

⁹⁴ *Georg Hegel. Op. cit. S. 124—125.*

еще и память, которая хранит историю его собственного становления начиная с тех дней, что он провел в материнской утробе, и в которую при определенных чрезвычайных условиях, каковые создаются при магнетотерапевтическом лечении, можно проникнуть, получив там ту или иную информацию. Эта возможность ретроспекции является решающей предпосылкой нового метода лечения; пациент магнетизера словно «припоминает» свое собственное состояние, в котором он, существуя по способу своего рода экстатической растительности, одушевлялся и координировался из некоего центра, в качестве которого выступала его собственная мать.

«Подобно зародышу, больные описанным выше образом также образуют абсолютно замкнутую в себе тотальность. Их животная сфера легко открывается более мощному влиянию чужого организма, и лишь когда они таким образом вступают в чужую жизненную сферу, недостаточная энергия их внутренней жизни заменяется чужой силой; они участвуют в более совершенной жизни организма, с которым они паразитическим образом связаны, и, состоя в этой связи, наслаждаются необычным ощущением здоровья и силы. Таким образом, жизнь этих больных, как и жизнь еще не родившегося ребенка, подобна зависимой жизни растений. Ведь как ребенок в теле матери, так и растение коренится в почве и получают позитивный принцип своей жизни отчасти извне, благодаря свету; подобным же образом эти больные получают его благодаря живительному воздействию магнетизера» (Ueber Sympathie. S. 109—110).

Хуфеланд далек от того, чтобы выводить, казалось бы, напрашивающиеся психотерапевтические следствия из своего смелого отождествления магнетического раппорта и диадического союза матери и ребенка в период беременности. Прежде всего он не допускает мысли о том, что ключ к пониманию магнетического прояснения па-

циентов, их повышенной чувствительности (в частности, к объяснению изменений их слуховых ощущений, многократно описанного сдвига центра зрительного восприятия в область пупка и прочих необычных явлений, возникающих в чрезвычайной ситуации магнетическо-гипнотического воздействия) следует искать в дородовой эмоциональной жизни пациента. Автор держит в руках ключ ко всеобщей теории феноменов психического трансфера и не знает, какую дверь можно было бы им отпереть. По всей видимости, именно спекулятивное отождествление Хуфеландом зародыша и растения помешало, казалось бы, неизбежному переходу его рассуждений непосредственно в исследование дородового сознания и разработку генетической теории трансфера. Такого рода связи получили свое систематическое развитие лишь спустя сто пятьдесят лет — в работах Густава Ганса Грабера, Альфреда Томатиса, Атанасиоса Кафкалидеса, Людвиг Януса и других представителей новой дородовой психологии. Тем не менее выдающейся заслугой Хуфеланда остается то, что он, если не впервые, то по крайней мере с беспрецедентной точностью, связал магнетический раппорт с историей воспоминаний о прежних телесных отношениях. Следовательно, гипноз, или магнетопатический транс, представляет собой репродукцию фетального положения, которая нередко сопровождается определенным объемом нерегрессивной ментальной деятельности. Одновременно благодаря аналогии между рождением и выздоровлением Хуфеланд дает первое правдоподобное объяснение факту завершения лечения и прекращению тех исключительных отношений, которые возникают между магнетизером и магнетизируемым.

♦ Как организация зародыша благодаря получаемым им от матери силе и питанию постепенно достигает такого уровня развития и совершенства, что он становится способным вести самостоятельную жизнь и, когда эта цель достигнута, отрывается от матери,

а их общая жизнь разделяется надвое — так и больной субъект благодаря воздействию животного магнетизма постепенно поднимается на более высокую ступень организмического совершенства, его животная деятельность вновь пробуждается, а благодаря тому что высшие функции его субъективной сферы приводятся в надлежащий порядок, он вновь обретает присущую ему самостоятельность и более не нуждается в непосредственном влиянии чужой жизни. Таким образом, всякое лечение, осуществляемое посредством животного магнетизма, включает в себя те же самые периоды, что и жизнь еще не родившегося ребенка до его отделения от матери (S. 110).

...При повторении сеансов постепенно исчезают те явления, причины которых заключались в восприимчивости этих больных, а с ними — и сопровождающие их симптомы болезни. Организм больного вновь образует замкнутую, четко ограниченную сферу; больные выходят из пассивного состояния и вновь обретают подходящие их природе самостоятельность и способность утверждать себя в качестве чего-то позитивного по отношению к внешнему миру (S. 137).

...Между контактирующими субъектами устанавливаются индифферентные отношения, и точно так же как зародыш, обретающий силу, достаточную чтобы вести самостоятельную жизнь, отрывается от матери, как созревшее зерно отделяется от растения, так и выздоровевший больной отрывается от магнетизера, и его симпатическая связь с ним, к которой он более не способен и в которой он уже не нуждается, прерывается» (S. 138).

Данная Хуфеландом интерпретация болезни как дезорганизации самостоятельности организма прямо ведет к открытию принципа регрессии. Вегетативное прошлое тела и архаический симбиоз повторяются в определен-

ных эпизодах болезни и ее магнетопатического лечения. Когда начинается болезнь, она сопровождается проявлением свойственной организмам тенденции к отказу от своей самостоятельности и связанного с ней бремени индивидуационного напряжения, а также к погружению в диффузное отношение с обволакивающим и дополняющим Другим, с которым больной словно составляет единое целое. Магнетизер служит для желающего регрессии пациента своеобразной «маточной подушкой». Закономерным образом размышления Хуфеланда выливаются в замечания, в которых можно увидеть предвосхищение метапсихологических доктрин Фрейда об инстинкте смерти; и наоборот, эти фрейдовские теоретические положения свидетельствуют о том, что в целом психоанализ связан с шеллингианской моделью темпорализованной природы. В версии Хуфеланда смерть оказывается осуществлением трансперсональной симпатии, возникающей между отдельной жизнью и неким вселенским организмом.

«Благодаря этой возможности возвращения к органическому единству и самостоятельности данная частичная дезорганизация и связанная с ней сильная зависимость человека от внешней природы отличаются от полной потери внутреннего принципа единства и абсолютного, неразрывного единения со всеобщей природой, которое мы называем смертью; и если присущее каждому индивиду стремление к единению с целым, выражающееся в явлении симпатии, не может быть полностью удовлетворено, до тех пор пока он утверждает свое существование, то смерть следует рассматривать как действительное достижение этой цели. Но и в вышеописанном состоянии частичной дезорганизации человеческий организм вступает в более тесную связь со всеобщей природой и, опускаясь на более низкую жизненную ступень, приближается к тому, чтобы стать не-организмом» (S. 138—139).

Достоинством внимания здесь представляется то, что на одно краткое, опасное мгновение Хуфеланд, казалось бы, вплотную подошел к границе своей естественной теологии.⁹⁵ Если обычно он не устает подчеркивать, что вся природа в целом представляет собой некий всеобъемлющий организм, а жизнь есть принцип, обеспечивающий единство универсума, то в этом месте у него проскальзывает понятие «не-организм», в котором можно видеть свидетельство скрытого страха: а вдруг природа вовсе не «лоно», не всеобщая форма сохранения жизни, не таинственное основание всё окутывающей одушевленной сферы, а лишь неорганический агрегат, который как целое предшествует жизни и в этом смысле мертв? В романтической идее природы содержится некая изначальная логическая ущербность: несмотря на то что жизнь в природе присутствует, сама природа, как целое, не может быть интегрирована в живое, а если и может, то лишь в форме постулата. В небольшом по объему фрагменте Хуфеланда сталкиваются две противоположные концепции смерти: согласно первой смерть в романтично-холистическом духе понимается как единение со вселенским организмом; согласно второй она рассматривается натуралистически-нигилистически как возвращение к неорганическому. В слове «не-организм» обнажается трещина, проходящая через согретую жизнью оболочку мира; в нем заявляет о себе требование Просвещения мыслить различие между внутренним и внешним, между органическим материнским лоном мира и неорганическим мировым пространством смерти. Учение Фрейда об инстинкте смерти представля-

⁹⁵ Со своими виталистическими воззрениями Хуфеланд принадлежит традиции идеалистической и раннеромантической естественной религии. Гёльдерлин в своем романе «Гиперион, или Отшельник в Греции» (*F. Hölderlin. Hyperion oder der Eremit in Griechenland. Stuttgart, 1968. S. 157*) излагает ее принцип в размышлениях Диотимы о смерти: «Если я стану даже растением, что за беда? Я пребуду вечно. Как я могу исчезнуть из круговорота жизни, в котором вечная любовь, присущая всем, объединяет все создания?.. Мы умираем, чтобы жить... Все создания природы живут рядом, любя друг друга...». [Цит. по: *Ф. Гёльдерлин. Гиперион. Стихи. Письма. М., 1988. С. 240. Перевод Е. А. Садовского.*]

ет собой лишь более трезвую и пессимистическую формулировку этой идеи различия. Оно делает уступку гностическому представлению о том, что не смерть вторгается в жизнь, а сама жизнь возникает в неодоушевленном универсуме как захватчик. Здесь сходятся Просвещение и мистический гнозис с их неприятными для нас истинами, развенчивающими согревающую нас виталистическую иллюзию. Из этого затруднительного положения Ницше сделал философские выводы: «Остережемся говорить, что смерть противопоставлена жизни. Живущее есть лишь род мертвого, и притом весьма редкий род» (Веселая наука. § 109).*

Иоганн Готлиб Фихте в поздний, отмеченный склонностью к теологизированию период своего творчества также видел в животном магнетизме шанс защитить абсолютизм живого от несущего смерть требования мыслить автономное внешнее. В то же время он воспринимал его как возможное средство для устранения все сильнее ощущавшегося им самим дефицита натурфилософии в его собственной доктрине и для осуществления своего рода «физикализации идеализма».⁹⁶ В сентябре 1813 года — за несколько месяцев до своей смерти, последовавшей 28 января 1814 года, — Фихте посетил в то время уже ставший знаменитым кабинет профессора Карла Кристиана Вольфарта, расположенный по адресу Берлин, Францёзисше-штрассе, 36, чтобы присутствовать на сеансе магнетического лечения.⁹⁷ Там он ознакомился с самым таинственным электротехническим прибором той эпохи: месмерическим ушатом.⁹⁸ Сразу после этого посещения Фихте начал вести дневник, в который он в течение нескольких недель

⁹⁶ См.: *Iohann Gottlieb Fichte. Tagebuch über den animalischen Magnetismus // Iohann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke / Hrsg. von I. H. Fichte. Dritter Band. Bonn, 1835. S. 331.*

⁹⁷ Об эпохе, когда Берлин стал третьей после Вены и Парижа столицей магнетопатического движения, см.: *Walter Artelt. Der Mesmerismus in Berlin. Mainz, 1965.*

⁹⁸ Изображение ушата Вольфарта см. выше на с. 236.

* Перевод К. А. Свасьяна.

записывал свои наблюдения за практикой Вольфарта, а также делал выписки из читавшейся им в большом объеме месмерической и пюисегюрической литературы.

«Разговор с Вольфартом сводится к следующему: магнетизация дает оживление, а потому исцеление, причем необязательно с помощью сомнамбулизма. Этот последний есть лишь один из кризисов. Соглашаясь, я хотел бы, однако, напомнить, что *clairvoyance*,* изображение совершенного сознания, является самым совершенным, наиболее глубоко потрясающим кризисом. Разумеется, именно поэтому и возникает полное отрицание самости. Вольфарт полагает, что не стоит форсировать процесс, не нужно специально добиваться какого-то определенного состояния; следует и здесь предоставить природе самой выбрать наиболее подходящий ей кризис... Впрочем, ясно, что природа согласится на уничтожение самости лишь в той мере, в какой та больна; поэтому следует всегда предоставлять ей ее всю».

То, что Хуфеланд описывал, используя понятие возникающей во время магнетического слияния полной зависимости больного, в терминологии Фихте сопровождается отзвуками мистической традиции и драматическим образом превращается в уничтожение самости. Это патетическое выражение дает нам почувствовать, как новый метод лечения соотносится с древним проектом философии как пути к исцелению. От Ионии до Йены «великое мышление» обыгрывало мотив ведения живого существа по пути познания к избавлению от смерти и всего внешнего. Так было и в 1813 году в Берлине, за несколько недель до битвы под Лейпцигом, участия в которой Фихте, проповедник патриотической войны, тщетно добивался; прусское министерство не предоставило возможности своему, пожалуй, самому выдающемуся профессору на

* Ясновидение (фр.).

практике испытать свое неверие в смерть. Интерес Фихте к магнетизму объясняется еще и его многолетними размышлениями о природе тех препятствий, на которые наталкивались его самые разнообразные попытки надежным образом передать публике свои собственные переживания интеллектуальной очевидности. Он искал академически легитимный и публицистически действенный языковой эквивалент тому *clairvoyance*, в котором пациенты, казалось, достигают полной самопрозрачности. Его философско-проповеднические амбиции состояли в следующем: он хотел привести своих читателей и слушателей в ту точку, где для них станет очевидным, что их свободное Я включено в среду самоявления Бога, и где они достигнут состояния, аналогичного тому, о котором он говорит в своих собственных самоописаниях. В разговоре с Вольфартом Фихте высказал предположение, что его преподавание представляет собой род логически-риторического магнетизма. Действительно, Фихте был не чужд представления, что ему, возможно, когда-нибудь удастся лишить своих слушателей их громоздкой свободы благотворным для них способом, который представлял бы собой посвящение в присутствующую в них самих божественную свободу.

«Предметы исследования: 1) среда, через которую первый импульс воли воздействует на другую личность; 2) аналогия с передачей очевидности и убеждения (я придерживаюсь последнего, поскольку оно более привлекательно). Почему внимание порождает внимание, а печаль — печаль? Откуда вообще возникает симпатия? Тот феномен, что в моем присутствии мои слушатели понимают меня, а вне аудитории — уже нет, того же рода... (Феномен глубокого внимания, который я вызываю своими лекциями, имеет свои ограничения. Почему и каким образом? Например, вначале, когда они приходят из любопытства, в смущении или раздражении, он не наблюда-

ется. Кто в таком случае восприимчив? Незнающие, непосредственные, новые). Всякая воля действует одинаково и изымает свободу из любого мира. Поэтому если я могу направить ее таким образом, чтобы сделать свободу другого частью моей свободы, то ясно, что у другого она отнимется».

И в размышлениях Фихте центральным также сразу же становится характерный для магнетопатии скандальный момент: пассивная сторона вручает себя чужой воле. Но, подобно первым магнетизерам, Фихте полагался на то, что его обучающая воля выражает не эгоистический порыв, а воспроизводит чистую и лояльную взволнованность присутствием очевидности.

«Что же затем (делает) учитель?.. (он) набрасывает образы, комбинации и ожидает захватывающую его очевидность... он ведом совершенно неизвестным ему законом и силой, к которой он относится почти так же, как слушатель — к учителю» (Tagebuch. S. 301).

Разумеется, в фихтевском учителе — иначе, чем у учеников, — Я уже было положено и поднято до уровня самодеятельности; с помощью свободы он должен был производить самого себя как свой собственный продукт. На этой ступени осуществленное самопроизводство толкуется по-новому — как волнующая и насыщенная жизнь, исходящая из Бога.

«Ученик, напротив, непосредственно воспринимает учителя. Его непосредственное созерцание идет дальше и вовне. Каким же образом обстоит дело при истинной увлеченности учителем? Ответ: имеет место созерцание именно того, что является принципом образов... Тогда очевидность приходит сама собой. Внимание есть недопущение абсолютно индивидуального; но оно представляет собой чистую самоотдачу, чистое отрицание собственной деятель-

ности. Поэтому уже здесь, как и в физической стороне магнетизма, действия индивида целиком и полностью направлены вовне и дан основной пункт индивидуальности; все это является образцом самоотдачи и самоотрицания перед лицом Бога» (Tagebuch. S. 302).

В соответствии с этим *учить* у Фихте означает подвергаться осуществляющемуся в аудитории магнетическому интеллектуальному лечению, чтобы в состоянии экстатического внимания, подобно сомнамбулам Пюисегюра, обменять вульгарное самосознание на проясненное бытие, в котором Я понимает себя как пребывающий в мире орган Бога. *Учиться* же в соответствии с методом Фихте означало бы не сдерживать себя в божественном труде свободного риторически-логического конструирования. Оратор, владеющий языком форпост абсолюта в мире явлений, использует слова как «элементы духовного сообщения»; для свободного, живого оратора, говорящего, вызывающего, конструирующего, самое сложное вновь становится самым простым: «В состоянии самоотдачи слово вызывает определенные образы; прочее приходит само собой» (Ibid.).

Таким образом, речи Фихте представляют собой своего рода аутогенную тренировку, смысл которой состоит в воодушевлении тем, что следует сказать: они свидетельствуют о виртуальном присутствии царства божественного разума, о продолжении христианства другими, как полагает Фихте, несомненно более совершенными средствами.

Наша идейно-историческая экскурсия по двум крупнейшим до наступления XX столетия формациям глубинно-психологического дискурса и соответствующей практики — возникшей на заре нового времени магии интересубъективности и миру животного магнетизма — позволила нам пролить свет на три до некоторой степени четко очерченные модели диадических интерперсональ-

ных союзов: магическую привязанность при взаимном очаровании; гипнотическую репродукцию отношения между матерью и плодом при магнетопатическом лечении; экстаз самоотверженного внимания в риторическом самоявлении Бога у Фихте. Каждая из этих конфигураций — влюбленный—возлюбленный, магнетизер—магнетизируемый, учитель—слушатель — может быть описана как временно замкнутый биполярный пузырь, в котором одна-единственная субъективность распределена между двумя резонирующими партнерами. Переход из неочарованного состояния в очарованное, из индивидуированного состояния в слияние, из рассеянного состояния в безусловное внимание осуществляется с помощью различных техник и протекает в различных средах; в каждом случае он зависит от способности пассивной стороны целиком отказаться от себя в пользу активного полюса. Как любовное очарование обусловлено готовностью очаровывающегося подвергнуться воздействию, так и месмерическое лечение предполагает ничем не ограниченное согласие пациента подчиниться исходящим от врача флюидам, а психагогические речи Фихте, постоянно балансируя на грани между воззванием и доказательством, рассчитаны на готовность образованного слушателя без малейших отклонений следовать за их развитием. Само собой разумеется, что каждый из этих методов может привести к успеху лишь при определенных, в каждом случае особенных, условиях. Поэтому там, где практикуются эротомагия, магнетизм и философская гипнориторика, они сами первым делом формируют заколдованный круг, лишь внутри которого они обладают оптимальной эффективностью. Если этот круг сформировать не удастся, достигаемый эффект оказывается весьма шатким, — указание Фихте на любопытных, невнимательных и раздраженных слушателей свидетельствует о существовании убедительной причины заботиться о желаемом эффекте. Еще более чувствительные помехи кругам Месмера и достигаемому в них воздействию создала учрежденная в

1784 году Людовиком XVI академическая комиссия, которой было поручено проверить научную истинность теорий и методов лечения Месмера. Негативный отзыв комиссии поколебал авторитет Месмера и в конечном счете побудил его оставить свою парижскую практику.⁹⁹ Что касается теорий и практик, возникших на заре нового времени, то с самого начала против них выступала католическая церковь, которая могла предъявить выходящим из-под ее контроля магическим кружкам смертельно опасное обвинение в колдовстве. Для нее любой психогенный эффект глубинной интимности объяснялся демоническими воздействиями или союзом с дьяволом; центральная администрация, ведавшая вопросами вероисповедания, стремилась к тому, чтобы церковь имела дело лишь с дисциплинированными, находящимися в надежно контролируемой зависимости от Рима индивидами. Еще Шопенгауэр упоминает о выпущенном в 1856 году и адресованном епископам циркуляре римской инквизиции, в котором содержится призыв бороться с распространением практики животного магнетизма.¹⁰⁰ Через четыреста лет после того, как Фичино дал первый толчок к созданию эротологии нового времени, все еще существует тот же самый магический циклон, из которого, по мнению Святого престола, исходят опасные для него тенденции.

Но «магическим» биперсональным пузырям грозила не только внешняя опасность; вовнутрь кругов время от времени проникали мотивы, которые должны были привести к их разрыву по причине тех или иных эндогенных диспропорций. Это особенно заметно в истории распространения животного магнетизма, которая с самого нача-

⁹⁹ Развитие метода описано у Генри Ф. Элленбергера (*Henry F. Ellenberger. Die Entdeckung des Unbewußten. Bern u.a., 1973. Bd I. S. 106 ff.*), а также и еще более подробно у Эмиля Шнайдера (*Emil Schneider. Der animale Magnetismus. Zürich, 1950. S. 202 ff.*); здесь же приведено не принятое во внимание особое мнение члена комиссии Жюссе, пришедшего к благоприятным для метода Месмера выводам.

¹⁰⁰ *Arthur Schopenhauer. Op. cit. S. 324.*



Жан-Жак Поле. *Сатира на животный магнетизм.*
Фронтиспис из книги «Anti-Magnetismus». Эстамп,
1784 г.

ла развивалась в двух направлениях: как история доверия и как история недоверия. Вся первая волна животного магнетизма может быть интерпретирована как спор по поводу круга, внутри которого магнетопатическое лечение могло бы привести к положительным результатам. Не идет ли здесь речь, на чем настаивает Месмер, о ньютоновском излучении космического эфира, создающем между магнетизером и пациентом некий исцеляющий энергетический круг? Была ли необходимость в обращении к слишком уж радикальной гипотезе «универсальной гравитации», пронизывающей также и весь человеческий мир? Не стоило ли просто предположить, что между целителем и его визави возникает сферический ореол телесных испарений и животного тепла, удовлетворившись этим вполне достаточным объяснением всех нуждающихся в этом феноменов?¹⁰¹ Являются ли так называемые кризисы также и фактическими кризисами, предшествующими успешному исцелению, или же их, скорее, следует рассматривать в качестве самостоятельных патологических феноменов? Не лучше ли понимать сомнамбулизм и ясновидение как своего рода искусственные заболевания, вызываемые самим лечением? Но прежде всего: можно ли во всех отношениях положиться на моральную чистоту самого магнетизера? И нет ли опасности, что магнетизм, применяемый в неправильно выбранное время, вместо содействия исцелению вызовет психические расстройства, еще худшие, чем первоначальный недуг? Эти полные подозрений фантазии, вдохновители которых, как правило, сами на короткое время вступали в заколдованный круг, а затем сумели вырваться из него, получили свое развитие в многочисленных литературных произведениях — самыми выдающимися из них являются рассказ Эдгара Аллана По «Правда о том, что случилось с

¹⁰¹ Об этом в своем памфлете «О животном магнетизме» говорит критик магнетизма Иоганн Штиглиц, лейб-медик при британском королевском дворе в Ганновере (*Johann Stieglitz. Über den tierischen Magnetismus. Hannover, 1814*).



Альфред Кубин. Иллюстрация к рассказу Э. А. По «Правда о том, что случилось с мосье Вальдемаром».

мосье Вальдемаром» (1839) и новелла Э. Т. А. Гофмана «Магнетизер» (1813). Мрачная история По фиксирует переход магнетизма в оккультное поле — тенденцию, которой был отмечен ренессанс магнетизма в эпоху ампира, но особенно его американская и русская рецепция. Рассказчик сообщает о некоем зловещем эксперименте, состоящем в магнетизировании умирающего *in articulo mortis*;^{*} результатом было то, что в течение семи месяцев душа умирающего оставалась в физически мертвом теле. Из своей духовной преисподней сохранившаяся душа говорила с живыми, пока, наконец, при попытке разбудить

^{*} В состоянии агонии (лат.).

пациента не покинула тело, которое менее чем за минуту разложилось, превратившись в жидкую, отвратительную гниющую массу. Для По темная сторона природы уже не является, как для большинства немецких натуртеологов, хранящим, целительным, дружественным мраком; изображенный им эксперимент призван показать, что мир, понимаемый как лоно, сам собой превращается в адское царство. Э. Т. А. Гофман открывает в темной стороне природы некую моральную темную сторону: ибо кто может воспрепятствовать тому, чтобы в магнетическом пространстве был осуществлен переход от врачебного использования власти к политически-диктаторскому стремлению к ней? Герой его новеллы, магнетизер Альбан, своего рода Наполеон оккультных сил, символизирует для Гофмана безграничную волю к власти, которую невозможно удовлетворить лечением головных болей и прочих незначительных человеческих недугов. Магнетопатическая власть не желает оставаться всего лишь средством и превращает саму себя в цель своего существования. Гофман вкладывает в уста своего магнетизера выдержанную в таком духе философскую программу нигилистически-виталистической эпохи, олицетворением которой был Наполеон:

«Существование — это борьба, и оно основано на борьбе. Чем ты могущественнее, тем легче дается тебе победа, а покоренный вассал еще более умножает твое могущество... Стремление к господству — это стремление к божеству, и чем сильнее твое ощущение власти, тем большее блаженство ты испытываешь».¹⁰²

В соответствии с этой программой гофмановский магнетизер уже не позволяет жертве освободиться от своего

¹⁰² О комплексе «политического магнетизма» и восприятию Гофманом Наполеона см.: *Rüdiger Safranski. E. T. A. Hoffmann. Das Leben eines skeptischen Phantasten.* München; Wien, 1984. S. 294—310. [Перевод А. Славинской.]

влияния и скорее убьет ее, чем согласится отпустить. Это должно навести нас на мысль о рождении современных психосект из духа эксплуатации интимности. Они развиваются как терапевтически-гурукратические пародии на феодальные отношения между сюзереном и вассалами. Эстетическую параллель такого рода отношениям мы можем обнаружить и в XX столетии — в аурастическом тоталитаризме Стефана Георге, для которого слова о круге служили как социологическим, так и духовным паролем. Здесь мы также сталкиваемся со сменившим интерьер феодализмом, с его метафизикой, психологией и идеей пространства. Защищая круг, Фридрих Гундольф сообщал о своем учителе:

«Круг — это его аура, и ни один из членов не обладает или не нуждается в жалком тщеславном стремлении целенаправленно и осознанно становиться „личностью“, поскольку их смысл в том, чтобы составлять воздух и стихию... Тот же самый принцип, который превращает властителя в центр жизненного шара, порыв к единству... тот же самый порыв связывает в царстве духа господствующих и повинующихся...»¹⁰³

Такого рода фантазии доказывают, что мотив формы заколдованного круга связан отнюдь не с терапевтической интимной встречей; он характеризует не только фигуру психологической двуединой близости, но может определять также и психологическую формулу группового и массового очарования. Иногда этот круг разрастается от флюидального союза между целителем и пациентом до вихревого водоворота охваченного революционным упоением коллектива, в котором увлеченные авантюристы и очарованные трудящиеся участвуют в постановке драмы

¹⁰³ *Friedrich Gundolf. Das Bild Georges. 1910 // Friedrich Gundolf. Beiträge zur Literatur- und Geistesgeschichte / Hrsg. von Victor A. Schmitz, Fritz Martini. Heidelberg, 1980. S. 140, 147—148.*

собственной катастрофы. Ниже, во второй книге, главным образом при описании перехода от формы биперсонального пузыря к форме политического шара, мы покажем, каким образом осуществляется проекция меньшего на большее и какие форматные и категориальные эмоциональные сбои происходят тогда, когда фабулу разыгрывающихся социодрам составляют внутрисферические отношения и порождаемые ими кризисы.

ЭКСКУРС 1

ТЕЛЕПАТИЯ

Говорить означает играть телом
другого.

Альфред Томатис

Обычно я исхожу из того, что мои мысли невидимы для других, что моя голова представляет собой сейф, полный замурованных во мне представлений и грез, что мои размышления можно сравнить с книгой, которую не прочтет никто, кроме меня, что мои идеи и знания принадлежат исключительно мне; они прозрачны для меня самого и недоступны для других — до такой степени, что я даже под пыткой не смогу поделиться с другими тем, что я знаю: в короткой истории частных взглядов этот комплекс представлений о замкнутости мыслей в мыслящем субъекте обрел поистине неопределимое значение. Тем более провокационным кажется требование подумать над тем, что именно эти представления способствовали возникновению самих частных взглядов. В нашем культурном кругу им немногим больше двух с половиной лет, — для макроисторика они кажутся молодой порослью на массивных слоях более древней психологической реальности. Если бы сегодня они не являлись общепринятыми идеями, то, учитывая силу тяжести человеческой истории, едва ли можно было говорить об их серьезном значении. Ведь на протяжении почти всей эволюции совокупность того, что думают и что чувствуют отдельные люди, была прозрачна для окружающих, словно это были их собственные переживания; представления о частных идеях не основываются ни на душевном опыте, ни на понятии социального пространства: для индивидов еще не

были созданы отдельные ячейки — ни в воображении, ни в физической архитектуре общества. В небольших группах, в которых действует закон взаимности, дело одного является и делом другого; следовательно, и мысли одного, как правило, становятся мыслями другого. Это относится даже к архаической «культуре стыда», в которой индивиды хотели бы сделать свой внутренний мир невидимым, поскольку они страдают от чрезмерной открытости своих аффектов взорам других. С палеопсихологической точки зрения скрытые мысли кажутся законченной бессмыслицей. Представление о том, что существует приватный внутренний мир, в котором субъект может закрыть за собой двери и предаться рефлексии или самовыражению, возникает не ранее античного поворота к раннему индивидуализму; его пропагандистами были люди, которых называли мудрецами или философами, — предшественники интеллектуала нового времени или постмодернистского *single*.^{*} Они первыми придали тезису о том, что истинное мышление возможно лишь как собственное мышление и что оно иное, чем мышление тупой массы, поистине революционную остроту. Благодаря исходившим от них импульсам возникла получившая широкое распространение модель «затворничества в голове»: мысли свободны, никто не в силах их угадывать; пока это означает лишь то, что мыслитель, обдумывающий *новые* мысли, непрозрачен для хранителя старых мыслей. В мире новых мыслей аксиома, согласно которой мысли одного являются также и мыслями другого, фактически утрачивает свою значимость: то, что я не мыслю сам, я не могу угадать в других. В дифференцированных обществах, как правило, в головах разных людей находятся разные мысли. В таких обществах задачей психотерапевтов является забота о том, чтобы индивиды не дрейфовали к патогенной инаковости и к такому же своеобразию своих мыслей и чувств. Тот факт, что в древней социосфере мысли были, скорее, общественными величинами, имеет

^{*} Здесь: одиночка (англ.).

прежде всего медийно-физиологическое основание: человеческий мозг, как и гениталии, по самой своей сущности входит в некую парную, а вероятно, даже коллективную систему. Если фраза «мой живот принадлежит мне» в полемических контекстах может обладать реальным смыслом (например, последнее слово в вопросе об аборте принадлежит матери), то фраза «мой мозг принадлежит мне» неприемлема как в моральном, так и в содержательном отношении. Она не может соответствовать истине ни в том смысле, что я — инициатор и собственник своих мыслей, ни в том, что я мог бы быть свободен от того, чтобы делить их с другими. Тезис, что я могу мыслить то, что хочу, также внутренне несостоятелен. Церебральный индивидуализм упускает из виду, что мозг лишь во взаимодействии с каким-нибудь другим мозгом и, более того, со своего рода более крупным мозговым ансамблем обретает определенную способность функционировать; о полной способности не отваживается говорить никто. Мозг — это среда для того, что делают или делали другие мозги. Интеллект получает необходимые для собственной деятельности ключевые раздражения лишь от другого интеллекта. Подобно языку и эмоции, интеллект — не субъект, а среда или резонансный контур. Так, еще не знающий алфавита интеллект ощущает себя в атмосфере тесной сопричастности иначе, чем интеллект, уже знакомый с алфавитом, а потому способный к соблюдению дистанции, ибо он, целиком включенный в систему ближайших коммуникаций, нуждается в разворачивании опыта присутствия своего рода мозгового и нервного коммунизма. В эпоху чтения этот последний превращается в квазителепатическую республику ученых, которой присущ ее собственный дух времени; кроме того, благодаря письменности дух времени прежних эпох также может возвращаться в зону актуального внимания. Кроме того, письменность предоставляет индивидам возможность обособляться от общества, чтобы дополнять самих себя с помощью голоса читаемого автора: тот, кто

умеет читать, умеет быть один. Лишь алфавитизация делает возможным отшельничество; книга и пустыня неразрывно связаны друг с другом. Но и при самом уединенном затворничестве нет таких мыслей, которые были бы последней инстанцией. Именно благодаря возвращению в социально пустое пространство обрело свою силу представление о Боге как о первом читателе мыслей; удаляясь в пустыню, я заставляю Бога обратить на меня внимание. Именно на Бога отшельников переносились в архаичных группах остатки функции интимной сопричастности: он гарантировал, что аскет в пустыне никогда не останется без своего великого Второго, который окружал бы его, слушал бы его, следил бы за ним, разгадывал бы его.

Лишь письмо разорвало заколдованный круг устной традиции и освободило читателя от тоталитаризма в настоящий момент и в непосредственной близости произносимого слова. Письмо и чтение, прежде всего в их греческом, демократическом, автодидактическом способе использования, привели к разучиванию того, что не волнует и не захватывает. Устная эпоха была фактически тождественна магически-манипулятивному доисторическому периоду развития души, ибо в эту эпоху одержимость звучащими в реальном времени голосами и внушениями соплеменников была в порядке вещей. В одержимости нормальным, обыкновенным, присутствующим нет ничего удивительного: по сей день в семьях, в деревнях, среди соседей она считается простым, непосредственным, само собой разумеющимся способом коммуникации. При этом мы не замечаем, что в устном мире все люди — волшебники, околдовывающие друг друга более или менее мощными чарами нормальности (от которых, как правило, может освободить лишь какое-либо другое, противоположно направленное волшебство, например путешествие или разговор с чужаком).

После неолитической революции с первичным презентно-магическим потенциалом переплелась магия отсутствия, а позднее — магия письма; в соответствии с современным словоупотреблением она-то и является на-

стоящей магией, то есть выполняет собственно магические функции: колдовство на расстоянии и связь с мертвыми. Среди этих мертвых особое место занимают умершие божественные цари и боги, которые с тех пор поражают и извращают человеческий разум; они поддерживают ход всемирной истории как серии войн между одержимыми телепатическими и психотическими воздействиями группами, более известными под названием культур. Основание презентно-магического характера общения древнейших культур следует искать в нейролингвистической и нейросенситивной области: интенсивное параллельное программирование мозговых ансамблей делало членов группы способными к функционированию в условиях тесной интерперсональной близости и интимной проводимости. Способность людей к столь тесной, достигающей до проникновения друг в друга сопричастности является важной характеристикой древнейшей родоплеменной истории. В медийную новую эпоху, то есть в эпоху письменности, она уходит на задний план, но никогда не исчезает полностью. Наверное, нет ничего неправдоподобного в предположении, что многочисленные сообщения о так называемой передаче мыслей на расстояние во время сеансов магнетопатического лечения в действительности фиксируют реактивацию до-алфавитных и до-вербальных функций ближней коммуникации. Сюда же относятся и эпизоды переноса боли от пациента целителю; ссылаясь на некий французский источник, о таком случае упоминает Фихте в своем «Дневнике о животном магнетизме».¹⁰⁴ Тот факт, что пациенты часто могут «читать» мысли своих терапевтов, что терапевты, в свою очередь, в своих «собственных» порывах и ассоциациях словно ксерокопируют внутренний материал своих визави, чтобы затем ввести его в беседу с пациентом, с момента возникновения современной психологии относится к базисным наблюдениям новой практики близости. Как

¹⁰⁴ *Johann Gottlieb Fichte. Tagebuch über den animalischen Magnetismus. S. 315.*

на Уильяма Джеймса и Пьера Жане, так и на Зигмунда Фрейда оказала воздействие упрямая реальность телепатических эффектов; Фрейд не сомневался в том, что в них реактивируются некие палеопсихологические функции. Но он же имел все основания воздержаться от громких прокламаций, поскольку знал, что для психоаналитического движения было бы губительно, если бы он вверг его в культурную войну между оккультно-архаической и модернистско-просвещенческой моделями коммуникации. Он сознавал, что шанс психоанализа как специфически современного культивирования отношений близости заключался лишь в союзе с Просвещением. По сути дела, в аналитическом лечении, как прежде и в месмеризме, должны были проявляться эффекты до-вербальной сопричастности, которые в своем индивидуалистическом облике деформировались и превращались в причудливые тайны. Но теперь нам проще понять, почему при первом же воспроизведении ситуации до-индивидуалистической близости они тотчас вновь воспринимаются как нормальные явления.¹⁰⁵ И в этом отношении преемственность между месмеризмом и психоанализом совершенно очевидна. Однако до тех пор пока «телепатия» пользуется репутацией паранормального явления (тогда как аффективное и сценическое перенесение было бы психологической нормой), она должна восприниматься как некое чародейство, и в качестве таковой ее следует вовлекать в динамику страстного влечения к волшебству и пафоса расколдовывания. Там, где эти силы выходят на первый план, нет никакой надежды, что сформируется такая критика парципативного разума, которая опишет межинтеллектуальную игру как свое собственное условие.¹⁰⁶

¹⁰⁵ В своем исследовании «Второе лицо: Сверхъестественные феномены в психоанализе» Элизабет Лаборде-Ноттале (*Elisabeth Laborde-Nottale. Das Zweite Gesicht. Übernatürliche Phänomene in der Psychoanalyse. Stuttgart, 1995*) дает краткий очерк истории взаимоотношений между ясновидением и психопатологией (S. 91—105); в нем описываются моменты невербальной фузионной коммуникации.

¹⁰⁶ См. ниже Экскурс 8.

ГЛАВА 4

ЗАТВОРНИЧЕСТВО ВНУТРИ МАТЕРИ

К основаниям негативной гинекологии

Быть может, истина — женщина, имеющая основания не позволять подсматривать своих оснований? Быть может, ее имя, говоря по-гречески, Баубо?..*

Фридрих Ницше. Веселая наука. Предисловие

Как в эпоху цезарей и пап все дороги вели в Рим, где небо и земля якобы ближе друг к другу, чем где бы то ни было, — так и в эпоху первобытного мышления все принципиальные рассуждения сводились к вульве — магическим вратам, представляющим собой границу между внутренним миром с его темной материнской утробой и открытым, освещенным пространством. Чудо вульвы основывается на той элементарной мысли, что материнские врата, которые естественным образом служат выходом (и только им), должны использоваться и как вход — не столько в сексуально-эротическом, а следовательно, частичном акте, сколько в религиозном, всеохватывающе-экзистенциальном смысле. Со времени возникновения палеолитических пещерных культов мы можем наблюдать тенденцию к двустороннему движению к женскому отверстию и сквозь него. Вопрос о том, действительно ли археологические данные, которыми до сих пор пользовались исследователи, свидетельствуют о существовании такого феномена, как настоящая репродуктивная магия

* Перевод К. А. Свасьяна.

палеолита,¹⁰⁷ — а следовательно, о возникновении прото-религиозных культов, — мы оставляем открытым. Но невозможно отрицать наличие хорошей исторической конъюнктуры для повышенного религиозного интереса к вульве. Для начала массовой давки перед входом в женскую внутреннюю область можно найти точную культурно-историческую датировку: это пресловутая неолитическая революция, после которой притягательность женского лона развернулась в мировую силу. Неолитический перелом сопровождался зарождением тех отношений, благодаря которым человечество оказалось во власти территориализма; с этого момента начинается формирование того типа идентичности, который определяется укоренением в земле, и именно с того времени люди начинают идентифицировать себя с помощью своего места, своей привязки к земле и, наконец, своего имущества. В результате неолитической революции кочевые группы людей попали в ловушку оседлости, в условиях которой они пытаются доказать свою состоятельность, экспериментируя одновременно и с различными способами укоренения в земле, и со средствами освобождения от нее; так начинается агрометафизический диалог с культурными растениями, домашними животными, домовыми, полевыми и луговыми богами. Древнейшая сельскохозяйственная фиксация земли обуславливает эпохальное отождествление материнского мира с возделываемым плодородным пространством. Эпоха труда, понимаемого как возделывание матери-земли, начинается с поселения на земле, земле-самке (Джон Бергер), которая отныне должна давать определенный прибавочный продукт, отдавать свой приплод, жертвовать излишек своей силы. В это время устанавливается глубинная связь смертных с одновременно священной и проклятой зараженной территорией,

¹⁰⁷ См.: *Max Raphael. Wiedergeburtsmagie in der Altsteinzeit. Zur Geschichte der Religion und religiöser Symbole / Hrsg. von Shirley Chesney, Ilse Hirschfeld. Frankfurt, 1978.*

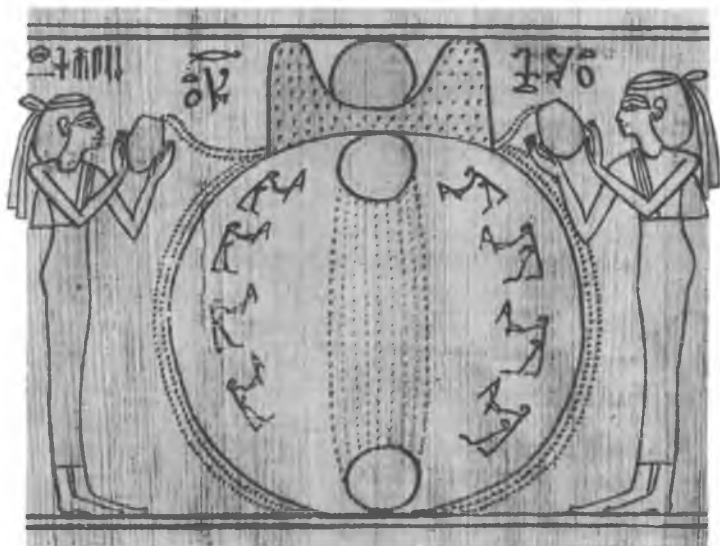
на которой теперь располагаются хижины, клоаки и жилища вождей. Там, где год за годом, поколение за поколением обрабатывается пашня, где накопление запасов открывает возможность планирования будущего и где мертвые предки отмеривают ту округу, куда они возвращаются, там формируется новый тип пространства — «родина» и новый тип мышления — «земельное право», *nomos*.¹⁰⁸ Неолитическое отождествление матери и обрабатываемой земли подготавливает длящуюся десять тысяч лет консервативную революцию, формирующую субстрат древнейших оседлых культур, архаических государств и региональных культур, достигших высокого уровня развития. Около пятисот лет назад европейская фракция человечества была ввергнута в своего рода контрреволюцию мобильности, в результате которой утербежные силы вновь одерживают верх над почти позабытой лоноцентричностью агрометафизических времен.

Двойная одержимость (одержимость землей и одержимость принадлежностью к своему роду) толкала ставшие оседлыми племена в объятия владетельных Великих Матерей. После того как земля привязала к себе в равной мере и живых и мертвых, люди начали полагать, что матери хотят навсегда удержать их у себя, а определенным образом — также и внутри себя. Отныне очаг и ландшафт, лоно и поле становятся синонимами. Человек впервые осознает, что такое сила судьбы, когда перед оседлыми популяциями в древнейших деревнях и городах встает необходимость идентифицировать себя с помощью признаков, указывающих на их происхождение. Пока судьбой не стало государство, под ней фактически понималось родство со связанными с определенной территорией мертвыми. Если судьба означает неподвластную человеку неотвратимость воздаяния, то родство подразумевает жестко регламентированную связь младших

¹⁰⁸ См.: *Carl Schmitt. Vom Nomos der Erde. Berlin, 1988. S. 36—48, особенно часть «Nomos как основополагающий процесс распределения пространства» («Nomos als raumeinteilender Grundvorgang»).*

со старшими, а старших — с привязанными к земле предками. В древнейших поселениях, где бытие практически равно родству, а существование — происхождению, люди должны были учиться объяснять, из какого лоно они происходят и в каких отношениях они состоят с матерями и землей. Это был тот величайший интеллектуальный переворот в древнейшем мире, благодаря которому палеолитическая религиозность, опиравшаяся на феномены рождения и жизни, начала переходить в уже параметафизически окрашенную неолитическую религиозность, ориентированную на власть и смерть.¹⁰⁹ С поворотом к генеалогически детерминированному разуму и восприятию окружающего значение женского лоно вместе с его порталом и холлом претерпело кардинальное превращение: отныне оно уже не является отправной точкой всех путей, ведущих в мир, а становится пограничным знаком для тех, кто совершает великое возвращение домой, целью которого являются превратившиеся в неотложную необходимость поиски предков, разговор с мертвыми и воскресение — одним словом, то, что содействует самоидентификации. Для пребывающих в тревоге живых лоно становится местом истины; оно неотступно преследует и их мышление, и их желания как самое интимное «там», в котором смертные могут что-либо найти; то, что они ожидают там найти, это не менее чем понимание своей истинной самости. В идее лоно заключена очевидность того, что у истины есть некое тайное обиталище, которое может быть достигнуто посредством инициаций и специальных имитационных ритуалов. Таким образом, вплоть до окончания эпохи лоноцентризма, то есть до того момента, когда в этиологической философии греков заявит о себе первое Просвещение, люди будут нисходить к матерям, чтобы рядом с ними и внутри их находить не-

¹⁰⁹ До-метафизическую установку убедительно описал Ганс Петер Дюрр в своем главном религиозноведческом труде «Седна, или Любовь к жизни» (*Hans Peter Duerr. Sedna oder Liebe zum Leben. Frankfurt, 1984*).



«Папирус мертвых» жреца Хонсу-Мес. Северная и южная Нут заботятся о регенерации мировой оболочки, изливая на нее живую воду.

что такое, что без какого бы то ни было смущения будут называть *познанием*. Для сущности этого познания важно созреть в как можно более могущественной внутренней области. Все известные древа мудрости уходят корнями в недра женщины. Жизнь смертных, рожденных, начинается в неких изначальных полостях; там же они находят и свой конец. Однажды люди даже пожелают, чтобы весь горизонт стал полостью, охватывающей их, и тогда весь мир явлений предстанет перед ними в качестве некоего внутреннего ландшафта. Не случайно культуры протометафизической эпохи — в первую очередь вавилонская и египетская — представляли зримый мир окруженным гигантскими водяными кольцами: там, где мыслится мать, все является внутренним. Пока материнство и беременность определяют форму мышления в целом, не может быть вообще никакого внешнего; для знающих

всегда важно понять, в каком смысле эти мистерии всеобщей имманентности обладают действительностью. Тот, кто в условиях такой детерминации хотел бы узнать, кто он (или они) на самом деле, должен по крайней мере один раз в жизни предпринять путешествие к истоку, исходя из которого может понять себя произошедшая из него жизнь. Как только женский родовой орган перестает пониматься исключительно как выход, реальный или воображаемый, а становится также и входом, через который необходимо пройти в поисках идентичности, он обретает некую амбивалентную притягательность. Кровоточащие врата жизни, зияние которых одновременно и привлекает, и смущает, и отталкивает,¹¹⁰ становятся проходом и в низший, и в высший мир. Матка уходит в потустороннее, вульва становится его ужасающе-меняющим преддверием. Теперь она есть то, что Хайдеггер называет неминуемым. В древнейшем мире быть разумным означало прежде всего понимать одно: тот, кто проходит сквозь врата, ведущие вовнутрь, должен порвать со своей прежней жизнью — будь то в акте символической смерти, как она изображается в ритуалах инициации, или посредством реальной смерти. Обе эти смерти покажутся нам вполне преодолимыми, если мы будем пребывать в убеждении, что умирание, если соблюдается надлежащая процедура, всегда содействует возвращению во внутренний мир матери. Поэтому в метафизическую эпоху мотивом всех искателей истины является возвращение в лоно. Они стремятся к тому, что *prima facie** кажется недостижимым, — к соединению конца поисков с началом жизни и к повороту посредством радикальной борьбы с самим собой назад к рождению. Кто такой герой с тысячью лица-

¹¹⁰ См.: *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbeck bei Hamburg, 1993. S. 1049: «Непристойность женского полового органа есть непристойность всего зияющего: он представляет собой призыв к бытию, как вообще любое отверстие».*

* На первый взгляд (лат.).



Сцены, изображающие процесс бальзамирования, позволяют понять, как ванна с раствором едкого натра, в которую погружено тело умершего, корреспондирует с потоками первоначальной воды.

ми, как не искатель, отправляющийся в далекие страны, чтобы вернуться в свою родную пещеру? Истории о героических искателях истины воспевают подобную материнской утробе имманентность всякого бытия. Мудрость — это знание о том, что открытый мир объемлется некоей гигантской полостью, пещерой всех пещер. Поскольку познание всегда представляет собой путь домой и тем самым есть нечто, противоположное рождению или раскрывающее его смысл, у входа в материнские врата возвращающиеся герои вынуждены выдержать еще и битву с драконами. Речь здесь идет о борьбе за рождение, обращенной в противоположном направлении. Если эта борьба успешно выдержана, то благодаря доступу к жизни до жизни, к своего рода дородовой смерти, возникает стремление к просветлению — а оно, естественно, несет с собой полнейший мрак. Обычная смерть также все боль-



Фасад с фронтоном пещеры Ломас-Риши в Индии.
III в. до н. э. Вход в пещеру по форме напоминает вуву.

ше и больше приобретает значение возвращения домой. Поэтому после неолитического переворота эпидемически распространяются отнюдь не только рефетализирующие погребальные ритуалы; в целом мы, пожалуй, могли бы говорить о фетализации всей картины мира. Отождествление гроба и материнской утробы — таинственная и очевидная предпосылка всякого раннего метафизического мышления, которое знает лишь имманентность и ничего кроме нее, — надолго воцаряется в воображении людей неолитического мира; оно подчинило своей власти мыш-

ление и жизнь древнейших культур на срок жизни не менее чем двухсот поколений.

Монополия материнской утробы в первобытном мышлении была разрушена античной метафизикой света и неба, признавшей, что мужское, понимаемое как «трансцендентное», также причастно к изначальной деятельности. С этого момента великое возвращение приобретает черты ностальгии по божественному отчужденному дому; в течение тысячелетий христианство разрабатывало идею привлекательности отцовского лона. Однако до наступления европейского нового времени не может быть и речи о том, чтобы люди в достойном внимания количестве освободились от тех форм жизни и мышления, которые прямо или косвенно продолжали сохранять неодолимое обаяние онтологии материнской имманентности. Лишь несколько поколений назад возникли философские установки, уже не требовавшие от своих адептов, чтобы они отказывались от самих себя и определенным образом умирали ради вступления во внутренний круг истины. Приблизительно в 1810 году ректор нюрнбергской гимназии Гегель считал вполне уместным выступать перед учащимися средней степени с мыслью, что, прежде чем они достигнут подлинного мышления, им, подобно неопитам, посвящаемым в античные мистериальные культы, нужно полностью потерять зрение и слух. Вплоть до эпохи романтизма решительные метафизики полагали, что смерть представляет собой справедливую цену, которую платит отдельное существо за привилегию вернуться к месту истины. Но о цене преображения можно говорить и применительно к куда более ранним временам. Смерть была не единственной валютой, которой можно было уплатить за доступ к сокровенной тайне бытия; прыжок Эмпедокла в кратер не остался единственной формой жертвы, приносимой за этот доступ. Нередко в обмен за близость к великой материнской внутренней области приносились генитальные жертвы: кастрированные жрецы греческой богини плодородия Кибелы пользовались привилегией в земных не-

драх соединяться с богиней в *hieros gamos*.^{*} Институт жрецов-евнухов был известен как в культуре римской и фригийской *Magna Mater*,^{**} так и в культуре анатолийской Артемиды, сирийской богини из Иераполиса и в культурах Великой Матери Индии, где еще и по сей день десять тысяч юношей каждого поколения уговариваются или принуждаются к принесению генитальной жертвы. Впрочем, многое говорит за то, что большинство западных философов были типологически родственны священным кастрам, ибо лишь тот, кто понимал идею всеобщей имманентности в ее строгой форме, мог благодаря Единому увидеть в поглощении наполнение. Тайна высшей метафизики... В чем было ее основание, если не в логическом инцесте?¹¹¹

Древнейшая параметафизика упорно, с подлинно аскетической последовательностью билась над изначальной апорией: как можно быть рожденным и тем не менее очутиться «в истине»;¹¹² применительно к человеку все такого рода попытки обречены на неудачу, разве только найдется способ отменить рождение и действительность индивидуации. Ибо каким другим образом, кроме как посредством самоликвидации, может рожденное вернуть себе позицию не рожденного. Постнеолитическое человечество, используя тысячи различных методов, добивалось невозможного. При этом все достижения и все потери всегда основывались на той же самой парадоксальной взаимоотношенности «вперед» и «назад». Нельзя не заметить того, что возвращение вовнутрь матери составляет всем известную тайну тайн архаического

¹¹¹ То, что мистический монизм тем не менее оставался в истории дискурса скорее исключением, чем правилом, объясняется, во-первых, глупостью философов, о которой профаны редко имеют представление, а во-вторых, фактором сильного гомосексуального сопротивления умных представителей этой профессии.

¹¹² О мотиве «бытия в истине» см. Главу 8.

* Священный брак (*греч.*).

** Великая Мать (*лат.*).

мира.¹¹³ Поэтому смерть должна превратиться в столбовую дорожку познания; предполагается, что удастся открыть способ умирания, при котором смерть может переживаться не как уничтожение, а как возвращение. Без рефетализации не может быть доступа к субстанции. Там, где Великие Матери еще занимают мышление, не может быть гражданской войны между философским разумом и обыденным рассудком, а следовательно, там еще не произошло фундаментальное для высокоразвитой культуры когнитивное событие. В течение тысячелетий и мудрецы и профаны одинаково очарованными глазами смотрели во всеобъемлющее лоно Великих Матерей. Древние утероморфные погребальные урны греков, позднее использовавшиеся на дионисийских празднествах в качестве сакральных сосудов для вина, являются осязаемыми свидетельствами параметафизического отождествления материнского лона и места погребения; в них мертвые находились в позе, подобной позе плода в материнской утробе. Обычай хоронить мертвых в утероморфных сосудах догреческого, скорее всего малоазийского, происхождения характерен для самых различных эгейских культов бронзового века. Аналогичные южноамериканские практики позволяют предположить, что этот обычай повсюду мотивирован сходными, но сформировавшимися независимо друг от друга архетипическими представлениями. Например, в Египте знатных мертвых ожидало нанесенное на дно или крышку саркофага изображение богини неба Нут, воскресительницы. Но в первую очередь доказательством ведущей роли представления о реинтеграции

¹¹³ То, что и это обстоятельство часто не принимается во внимание, не в последнюю очередь под предлогом необходимости создания некоей культурной истории женского, читатель поймет, обратившись к довольно злой, а потому не слишком полезной «Женской энциклопедии мифов и тайн» Барбары Г. Уолкер (*Barbara G. Walker. Women's Encyclopedia of Myths and Secrets*; нем. изд.: *Das geheime Wissen der Frauen. Frankfurt, 1993; München, 1995*), в которой он узнает кое-что о таких ключевых понятиях, как рождение, плод, инициация, плацента, возвращение, поиски, разрыв, вульва и пр.



Посвящение материнскому божеству. Терракота. Вероятно, из святилища в Вейях, Южная Италия.

мертвых в лоно Великой Матери являются разнообразными захоронения в земле. Даже в индийских обрядах сжигания мертвых присутствует связь с неминуемым отождествлением лона и могилы, ибо в них инсценируются те трансформации, при которых исход из одной формы подготавливает переход в другую, — превращение, которое не может произойти нигде, кроме как во внутренней области Матери Мира, находящейся по ту сторону всякой формы. Но не только постнеолитические погребальные обычаи сформировались под знаком Великой Матери. У большинства оседлых народов того времени создание картины мира целиком и полностью определялось мотивами, связанными с мифом о материнской утробе; ее главенствующими символами являются земля и дом, поле и мотыга, рождение и семя, урожай и недра, море и лодка, пещера и яйцо.¹¹⁴

Нет сомнений: в нашей феноменологической экспедиции, в ходе которой был рассмотрен целый ряд разновидностей биполярных сфер близости и интимности, мы наконец достигли порога той узкой зоны, в которой располагается центр гравитации и беременности. Теперь интимность означает близость к барьеру, отделяющему внутреннюю область матери от публичного мира. Когда дело доходит до столкновения взгляда с входом в материнскую утробу (вспомним об индуистских скульптурах, расположенных у входов в пещеры, имитирующих вульву-йони), исследование поля интимности вступает в критическую фазу. В этот момент решается, расположатся ли субъект и объект так, как это имеет место при классическом акте познания, или же субъект войдет внутрь объ-

¹¹⁴ Этот образный мир подробно рассматривается в работе Эриха Нойманна «Великая Мать. Феноменология женских обликов бессознательного» (*Erich Neumann. Die Grosse Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten. Olten; Freiburg i. Br., 1974*), богатством материала которой отчасти компенсируется то обстоятельство, что она основывается на абсурдных концепциях исторического сознания и полностью ошибочных фундаментальных культурно-исторических гипотезах.



Египетская богиня неба Нут.

екта таким образом, что последний утратит свой предметный характер, более того, даже свое наличие и свою способность существовать как нечто, противостоящее наблюдателю. Во втором случае между вульвой и тем, кто ее созерцает, завязывается причудливая теоретико-познавательная интрига, которая кладет конец всему внешнему и предметному вообще. Вульва каким-то странным образом относится к тем не-данным объектам (Томас Махо называет их нобъектами), о которых в этом разделе речь пойдет прямо, а во всех последующих главах — косвенно. При их «виде» наблюдатель может всасываться в некое пространство или терять занимаемое им положение — пока не окажется в точке, где перед ним уже не будет ничего предметно наличного. Он видит женщину как вещь, до тех пор пока стоит перед ней как фронтальный наблюдатель. Если бы он выбрал это предстояние в качестве своей окончательной позиции, то был бы не искателем, стремящимся проникнуть в сущность искомого, а наблюдателем, вуайером, нейтральным свидетелем, ученым, например гинекологом, который зная не зная никакой метафоры возвращения занимается изучением



женской половой системы; во всяком случае он мог бы, как это в своей книге «Интимность» продемонстрировал Ганс Петер Дюрр, написать причудливую этноисторию связанных с вульвой представлений, практик и аффектов, существующих в различных культурах.¹¹⁵ В этой относительно недавно сложившейся когнитивной ситуации анатомический или этнографический объект «вульва» может быть подвергнут описанию или оперативному воздействию без того, чтобы в игру вступали мотивационные дериваты постнеолитического представления о всасывающем или втягивающем входе в пещеру. Позитивная гинекология — по сути дела, продукт аристотелевской зоологии и ее продолжения в новоевропейской биологии — отличается от древней традиции мудрости тем, что она свободна от влечения к некогда столь магическому женскому и материнскому порталу и может держаться от него на объективирующей, ибо свободной, дистанции достоверности. Если же взгляд исследователя проникнет

¹¹⁵ Hans Peter Duerr. *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Bd 2. Intimität.* Frankfurt, 1990.



Гроб Тутанхамона.

глубже, ему откроются новые плоские перспективы на все более глубинных уровнях: утероскопия — это лишь продолжение вульвоскопии с использованием технических средств. Картину органа, которая может быть получена посредством этой оптики, можно было бы назвать вульвограммой. Если она будет изготовлена по всем правилам искусства и с использованием всех имеющихся в распоряжении изобразительных методов, у наблюдателя ни на секунду не возникнет основания сомневаться в беспристрастности своей зрительной способности. Зримость вульвы как противостоящей наблюдателю вещи служит ему гарантией, что он не поглощен объектом. В данном случае, в соответствии с аксиомами греческой *episteme*,* видеть означает: благодаря соблюдению правильной дистанции с вещами обладать свободой хладнокровного достижения знания о них. Совершенно иначе

* Наука, знание (греч.).



Бронзовый котел в форме вымени, используемый для приготовления жертвенной пищи, *li*. Ранняя династия Шань, около XVI—XV вв. до н. э.

обстоит дело при параметафизическом благоговении перед вратами, ведущими во внутренний мир матери. Тот, кто с помощью ритуалов приближается ко входу входов или воображает его в символическом представлении, тотчас оказывается в некоем потоке, в котором у наблюдателя пропадают зрение и слух. Когда реальная Баубо (согласно Ницше, главная свидетельница вновь ставшей тайной теории истины) предстает перед взором, самому зрению предстоит весьма непродолжительное будущее. Взгляд искателя хочет и должен разбиться о свой предмет. Перед всасывающим порталом расширяются зрачки. В момент приближения к нему у зрителя возникает ощущение, словно он минует предостерегающую, но уже не способную его остановить надпись: последний предмет



Fata homerica. Гравюра из книги: Boissarch J.-J. «Emblematum liber». 1558 г. Даже если патриарх Зевс распределяет жребий судьбы, сосуды, из которых он тянет жребий, представляют собой своего рода гиперутерусы. Какова бы ни была жизнь, своей формой она останется обязанной имманентности лона.

перед великим познанием! И действительно, сразу после прохода сквозь врата пещеры для входящего начнется тропическая ночь, а с наступлением этой невероятной ночи прекратятся все отношения, основывающиеся на просвете, расстоянии, предметности. Отныне за ответ на вопрос об интимном аналитический разум также должен заплатить определенную цену.

Попробуем мысленно расщепить отважившийся на это рискованное путешествие разум так, чтобы одна его половина занимала положение у входа в таинственную пещеру (а следовательно, еще находилась на позиции внешнего наблюдателя), а вторая прошла посвящение и оказалась внутри однородной темной целостности. Во время этой экскурсии обе половины должны оставаться в контакте друг с другом: одна проникает вовнутрь, сообщая вовне о тех состояниях, которые она испытывает в



«Lasciate ogni pensiero o voi qu'intrate» («Оставь мысль, всяк сюда входящий»): адская пасть в «Священном лесу» под Бомарцо, 1550—1580 гг.

беспредметной сфере; другая, ожидающая *ante portas*,* посылает в пещеру предложения по вербализации неопи-сываемого. Это распределение ролей учитывает то обстоя-тельство, что фокусом нашего исследования является не желание приобрести актуальный мистический опыт, а намерение довести теорию диадической интимности до той области, где выражаемая посредством слов теория сама собой перейдет в бессловесную. Пресловутое мисти-ческое онемение объясняется здесь следующим обстоя-тельством: из-за слияния наблюдателя с самой интимной сферой, какую только можно представить, биполярная структура познания и отношения становится недоступ-ной восприятию. С началом настоящего внутри-бытия должны полностью прекратиться все языковые игры с наблюдением и противостоянием. Критическая теория бытия-в-пещере становится возможной лишь с введением некоего третьего — в нашем случае это происходит в ре-

* Перед воротами (лат.).



Рисунок пером, изображающий адскую пасть. 1599 г.

зультате раздвоения исследователя пещеры на мужественный авангард и осторожный арьергард. Это ведет к разделению труда между страстью и скепсисом, самоотдачей и сдержанностью. Такая организация содержит в себе уступку мистической традиции, согласно которой те, кто проник вовнутрь, обречены повторять высшую истину пещеры: здесь Одно есть всё. Тот, кто действительно целиком окажется во внутреннем, не сможет заниматься ничем иным, кроме как подтверждением основных мистических учений последнего тысячелетия, о которых поклонники мистики всех мастей так любят говорить, что они во всех культурах одни и те же. Та же часть наблюдающего разума, что остается у входа в пещеру и играет роль третьего участника, исходит из того, что обо всем происходящем в пещере с мистиком-экспериментатором можно говорить лишь как о диадических моментах. Если проникнувший вовнутрь пионер сообщает о гладком единстве, то ему следует прямо заявить о двуедином характере его положения. Таким образом, представляющая перед внедренным в пещеру свидетелем видимость мистического единства одновременно и уважается, и развенчивается. Заинтересованность в развитии дуальной теории удовлетворяется без необходимости опровержения очевидностей мистического монизма. В таком случае неизбежное возникновение формы сознания, для которого существует лишенное какой бы то ни было двойственности единство, может пониматься как самая выразительная фигура *in actu** осуществленного биполярно-сферического слияния. К реальности отношения между матерью и еще не рожденным ребенком некоторым образом относятся отсутствие этого отношения как такового для ребенка. Оставаясь во внутренней области матери, он фактически пребывает в своего рода не-двойственности; нахождение внутри «матери» подтверждается исчезновением отношения к ней в восприятии как неопровержи-

* В действительности (лат.).

мым доказательством действительного слияния. Тот, кто переживает сцену, либо первичным, либо вторичным образом является *infans*, то есть зародышем или мистиком, и в том и в другом случае характерным образом лишенным языка и отношения к предметному объекту. Само отношение как таковое действительно существует лишь тогда, когда оно актуально отрицается или детематизируется. Реальность этого сингулярного отношения означает следующее: если оно существует, то для того, кто содержится внутри, его не существует именно как отношения: у зародыша нет визави, к которому он мог бы интерперсонально или интерсубъективно относиться; ничто другое не подтверждает реальности его *бытия-в*. То же самое, по сути дела, относится и к мистику. Вблизи реально существующего объекта субъект также обезоружен и растерян. Об этой логической странности — о том, что есть такие близкие отношения с Другим, которые действительно существуют лишь тогда, когда они отрицаются или аннулируются, — следует поговорить более подробно, обратившись для этого к замечаниям, сделанным Томасом Махо по поводу логики основных психоаналитических понятий.

ЭКСКУРС 2

НОБЪЕКТЫ И НЕ-ОТНОШЕНИЯ

К ревизии психоаналитической теории фаз

Одной из тайн раннего венского психоанализа, ставшей публичным достоянием, является следующий факт: используя как свою терапевтическую организацию, так и свое понятийное оснащение для проникновения в мир интерсубъективной близости, он тем не менее смог проделать в этом направлении лишь половину пути. Можно было бы с полным основанием сказать, что и в теории и в практике он сформировал систему обороны от тех нежеланных переживаний близости, которые сам и должен был вызывать в силу своей организации. В последние десятилетия упорный сциентизм Фрейда многократно становился предметом обоснованной критики; отчасти — с точки зрения теории науки, когда приводились доказательства, что автор венского анализа неверно описывал его теоретический статус и настойчиво стремился привязать сценически-герменевтическую, лингво-теоретическую и ориентированную на личные переживания дисциплину к модели естественных наук; отчасти — в психодинамических выражениях, когда производились попытки показать, с помощью каких маневров и на основании каких навязчивых мотивов (источником которых были главным образом фобии, связанные с отношением к матери) основатель венского психоанализа избегал наиболее тревожных глубинных слоев только что описанного им поля интимного отношения. Но вся такого рода критика оставалась имманентной весьма эластичной фрейдистской модели и с большей или меньшей готовностью



Штефан Цик (1639—1715[?]). *Анатомическая учебная модель беременности.* Фигурка из слоновой кости в деревянном футляре.

могла интегрироваться психоанализом, способным усваивать новое.

Однако гораздо более радикальная в своей сущности критика сформировалась на том фронте, к открытию которого не были готовы ни внутренние, ни сторонние критики психоанализа. Эта критика исходит из связи новейших исследований дородового состояния с понятийными трансформациями, осуществленными в рамках современных медиа-философий. На этом фоне философ культуры и медиа-антрополог Томас Махо убедительно продемонстрировал фундаментальный недостаток психоаналитического понятийного аппарата — отсутствие в нем средств для описания архаических и дородовых отношений между матерью и ребенком.¹¹⁶ И в самом деле, при внимательном рассмотрении выясняется, что представления психоанализа о ранних коммуникациях целиком и полностью сформированы по образцу субъектно-объектных отношений; в первую очередь это относится к понятиям так называемой теории о фазах развития, в которой тот или иной орган как своего рода прототип субъекта сопрягается с некоей внешней величиной как объектным полюсом: в оральной фазе — рот с грудью; в анальной фазе — анус со своим продуктом, калом; в генитальной фазе — пенис с матерью как *sans phrase** объектом любви. Известно, что Фрейд ставил судьбоносную необходимость этой третьей фазы выше всего прочего, ибо, по его убеждению, в ней по завершении конфликта в эдиповом треугольнике осуществляется подлинная индивидуация как формирование сексуальной субъективности. Согласно ортодоксальному учению, в этой фазе заканчивается психическое созревание объекта, предначертанное ребенку (с того момента, как он впервые прикоснулся к материнской груди) как

¹¹⁶ *Thomas Macho. Zeichen aus der Dunkelheit. Notizen zu einer Theorie der Psychose // Wahnwelten im Zusammenstoß. Die Psychose als Spiegel der Zeit / Hrsg. von Rudolf Heinz, Dietmar Kamper, Ulrich Sonnemann. Berlin, 1993. S. 223—240.*

* Безмолвный (*фр.*).

культурно обусловленная и органически оправданная цель развития. Махо же в противовес этому показал, что весь психоаналитический понятийный аппарат, используемый для описания самых ранних отношений, деформирован субъектно-объектным предрассудком и, более того, что мышление, обусловленное фиксацией на отношении к объекту, ответственно за характерное для старейшей психоаналитической ортодоксии почти гротескное искажение фетальных и относящихся к самому раннему детству модусов действительности. Поэтому попытки описать действительность самого раннего периода отношений между матерью и ребенком в понятиях отношения к объекту представляют собой напрасное, если не сказать патогенное, предприятие, ибо здесь нет и не может быть никаких субъектно-объектных отношений. Лишь тщательная разработка теории психосоматической медиальности могла бы когда-нибудь привести к тому, что интимная паутина самых ранних диадичных связей нашла бы свое отражение в адекватном ей по тонкости языку, на котором можно было бы выразить растворение друг в друге и пребывание в эфире биполярного отношения. Для создания такой теории необходимо на всех стадиях психической организации вместо прежних неадекватных и подчас даже опасно дезинформирующих описаний субъектно-объектных отношений использовать медиальную аналитику. Лишь медиальные выражения могут стать подходящим языковым средством для описания бытийного модуса тех явлений, с которыми ребенок встречается в самый ранний период своей жизни. Для этого следует предположить, что ошибочно считающейся первичной оральной фазе предшествуют по меньшей мере три до-оральные стадии, которые, каждая по-особому, в соответствии со своим содержанием должны быть поняты как режимы радикальной медиальности.

1. В первую очередь следует выделить фазу фетального сосуществования, в которой находящийся в материнской утробе ребенок ощущает осязаемое присутствие

жидкостей, мягких тел и границ полостей — прежде всего плацентарной крови, а также околоплодной жидкости, плаценты, пуповины, околоплодного пузыря. Кроме того, благодаря сопротивлению стенок живота матери у него появляется смутный, предварительный опыт пространственных границ и окружающей его эластичной перегородки. В качестве предтечи того, что впоследствии станет называться действительностью, на этой стадии выступает некая флюидальная промежуточная область, входящая в темное, мягко покачивающееся, соприкасающееся с более твердыми границами сферическое пространство. Если бы в этом поле уже существовали какие-либо ранние «объекты», то по способу своей данности они могли бы быть своего рода объектами-теньями или вещами-невидимками — содержанием некоего первого «там», исходя из которого намечается первое «здесь», причем оба они сосуществуют в одном и том же смутно очерченном и становящемся все более тесным окружающем пространстве. Кандидатами на должность таких объектов-теней в первую очередь являются пуповина — источник самых первых тактильных ощущений — и плацента, которая, являясь своего рода предвестником первого визави и одновременно питающим плод спутником, на этой ранней стадии присутствует неким диффузным способом (об «отношениях» между плодом/субъектом и плацентой/спутником речь пойдет в двух следующих главах). Объекты, которые, подобно вышеназванным, таковыми не являются, поскольку им не соответствует никакой противостоящий субъект, Махо называет нобъектами: они представляют собой сферически окружающие не противостоящую им самость и сосуществующие с ней данности, которые в этом своем лишенном какого бы то ни было противостояния присутствии в буквальном смысле слова парят перед этой самостью, а именно фетальным до-субъектом, как некие изначально близкие к нему существа. Их бытие-вблизии (которое ни в коем случае не является доступным обнаружению здесь-бытием)

благодаря в первую очередь их первому дару, плацентарной крови, сообщается ребенку. Среди всех нобъектов мира самого раннего «опыта» именно плацентарная кровь является первой инстанцией. Следовательно, самым ранним до-оральным режимом следует считать стадию парения, содержание которой состоит прежде всего в совершающемся посредством плаценты непрерывном кровообмене между матерью и ребенком. Кровь, которая, являясь кровью одного, всегда является также и кровью другого, учреждает первый медиальный «союз» между партнерами интимной биполярной диады. Благодаря крови двуединство с самого начала предстает как тринитарное единство; третье превращает двоих в одно. Не случайно во многих культурах самая близкая степень родства именуется кровной; обычно в этом случае имеется в виду воображаемая кровь родословного древа, но на более глубинном уровне всегда предполагается также и реальная кровяная коммуникация: характеризуясь как «родство», архаичная общность кровообращения возвышается до символической репрезентации. Согласно древнеегипетским представлениям, кровь матери, вытекая из сердца, поит плод. В эпоху европейского Средневековья и вплоть до XVIII века было распространено мнение, что в материнской утробе дети поддерживают свою жизнь тем, что пьют менструальную кровь.¹¹⁷ По сути дела, фетальный *modus vivendi** может быть описан как флюидальное причащение в кровяной среде. В трансформированном виде оно продолжает жить во всяком постнатальном использовании жидкостей — от питья до купания, омовений и окроплений. Новый медиально-теоретический подход к моти-

¹¹⁷ См.: Lotario de Segni (*Papst Innozenz III*). Vom Elend des menschlichen Dasein. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Carl-Friedrich Geyer. Hildesheim; Zürich; New York, 1990. S. 45: «Подумайте только, чем живет дитя в материнском чреве! Наверняка оно питается кровью менструаций, ведь после зачатия они прекращаются — и, пожалуй, для того, чтобы ребенок мог ими питаться». См также Эккурс 10.

* Образ жизни (*лат.*).

вам интимной близости позволяет понять, почему кровь действительно представляет собой особого рода сок: она есть первый материальный медиум между двумя индивидами, которые когда-нибудь (если они современные люди) будут разговаривать друг с другом по телефону. С самого начала история самости есть не что иное, как история ее коммуникаций. Действующие в ней лица — существа, происходящие из уникальных общностей кровообращения и причащения питьем и вновь переживающие эту уникальность во все новых и новых переложениях. Именно к этим собратьям по общей жидкой среде обращается Рильке в своей второй «Дуинской элегии», говоря влюбленным:

Рот ко рту припадает, к напитку — напиток,
И пьющий, как это ни странно, свободен потом от свершенья.*

Но вряд ли оправданно интерпретировать выступающую в качестве медиума кровь как носителя некоего родового «диалога» между матерью и плодом; упорная фиксация многочисленных аналитиков на словесной коммуникации подталкивала их к тому, что для описания осуществляющегося в архаической диаде медиального обмена они использовали вводящее в заблуждение слово «диалог», и даже великому психологу Рене А. Шпицу, допустившему в заглавии своей знаменитой книги «О диалоге»¹¹⁸ присутствие очевидной медиально-теоретической нелепости, в данном случае несколько изменил его обычно весьма тонкий слух.

2. Второй аспект родового медиального поля связан с психоакустической инициацией плода, открывающей ему доступ в мир звуков материнской утробы. Очевидно, что акустические события могут иметь место лишь

¹¹⁸ Vom Dialog. Studien über den Ursprung der menschlichen Kommunikation und ihrer Rolle in der Persönlichkeitsbildung. Stuttgart, 1976.

* Перевод В. Микушевича.

в модусе нобъектов, ведь у присутствия звуков нет никакого вещного субстрата, благодаря которому они могли бы выступать как нечто противостоящее. Из физиологии слуха как приведения-к-резонансу очевидным образом следует, что при акустических переживаниях речь идет о медиальных процессах, которые не могут быть описаны на языке субъектно-объектных отношений. Впрочем, это относится не только к фетальной ситуации, но и к конституции слуха как таковой, поэтому музыка представляет собой континуальное искусство *par excellence*; слушать музыку всегда означает «быть в музыке»,¹¹⁹ и поэтому Томас Манн прав, говоря, что музыка — это какая-то демоническая область. Тот, кто вслушивается, в этот момент прямо-таки одержим звуком. (Вопрос о формировании интимности посредством фетальной акустики — прежде всего то, как он освещен в обширных исследованиях Альфреда А. Томатиса, — будет обсуждаться ниже, в Главе 7. В частности, в свете исследований Томатиса становится очевиден медиальный характер околоплодной жидкости, трансформирующей звуковые волны в вибрации, воспринимаемые слухом и всем телом; но еще большее значение, по-видимому, имеет перенос звуков костями). Со своей стороны Махо делает акцент не столько на фетальном *bonding** голосом матери, сколько на следующем непосредственно после родов восприятии новорожденным звука собственного голоса, который, словно вокально-магический медиум, обеспечивает связь с матерью вне ее чрева; в качестве своего рода акустической пуповины он выступает в роли заменителя утраченной умбиликальной связи. Махо подчеркивает, что взаимопринадлежность во внematочной диаде остается пер-

¹¹⁹ См. работу автора: *Peter Sloterdijk. Wo sind wir, wenn wir Musik hören? // Weltfremdheit. Frankfurt, 1993. S. 294—325*; в качестве ответа на этот вопрос («где мы находимся, когда слушаем музыку?») в ней приводятся две формулы локализации: во-первых, динамическая — «на пути туда и обратно»; во-вторых, гармоническая — «в резонансе».

* Скрепление, связывание (англ.).

вичной медиальной ячейкой, из которой формируется любая общность, и что связь с другими посредством акустической пуповины представляет собой центральный принцип психосоциального синтеза.¹²⁰ Когда ребенок слышит свой собственный голос, в нем формируется также и дооральное ядро Я; в крике, визге, гугуканье, лепете начинается продолжающаяся в течение всей человеческой жизни история опосредований становящегося субъекта самим собой и своими собственными вокальными продолжениями; здесь мы можем усмотреть архаический полюс, из которого возникают музыка и искусство речи. Поэтому у Махо речь идет об аудиовокальной фазе до-орального пространства.¹²¹ Но поскольку голоса не являются предметами, с ними нельзя установить такую «связь», которую можно было бы обозначить термином «отношение». Голоса создают своего рода акустические купола сферически расширяющегося присутствия, и единственный модус причастности к присутствию голосов можно описать как *бытие-в* в актуальной соносфере;¹²² вокальная пуповина, так же как и пуповина физическая, обладает структурой нобъекта. Когда в непосредственной, исполненной взаимной нежности игре мать и дитя обмениваются вокальными посланиями, их отношение друг к другу представляет собой совершенное самоосуществление интимно-акустической биполярной сферы.

3. Третьей нуждающейся в описании до-оральной фазой Махо считает респираторную фазу. Действительно, первым относящимся к внешнему миру партнером

¹²⁰ О сходных рассуждениях автора о музыке в современных масс-медиа и тональном популизме см.: *Technologie und Weltmanagement. Über Rolle der Informationsmedien in der Synchronweltgesellschaft // Peter Sloterdijk. Medien-Zeit. Drei gegenwartsdiagnostische Versuche.* Stuttgart, 1993. S. 67—105; см. также ниже Экскурс 8.

¹²¹ *Thomas Macho. Op. cit. S. 237.*

¹²² См.: *Michael Haushkeller. Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung.* Berlin, 1995. Das Kapitel III, 2 «Gehörraum». S. 102 ff.

новорожденного ребенка — еще до всяких новых контактов с покрытой кожей поверхностью материнского тела — является вдыхаемый им воздух, который как стихия-наследник приходит на смену околоплодной жидкости. Воздух также представляет собой медиальную величину и в качестве таковой не может быть определен в объектных терминах. Бытие-в-мире, начинающееся для ребенка после того, как он покидает материнскую утробу, в первую очередь означает для него бытие-в-воздухе и беспрепятственную причастность к полноте этой среды — после заключающегося в эпизодическом приступе удушья акта инициации. Воздух, как он заявляет о себе в первом опыте, обладает несомненными качествами объекта, ибо он предоставляет развивающемуся субъекту первую возможность самостоятельной деятельности в рамках респираторной автономии, не являясь, однако, такой вещью, с которой можно было бы вступить в какое бы то ни было отношение. Не случайно вплоть до недавнего времени ни один психоаналитик — за исключением запоздалого флюидиста Вильгельма Райха — не сказал о комплексе «воздух—дыхание—самость» ничего, что заслуживало бы цитирования;¹²³ видимо, дело здесь в том, что уже простейший анализ дыхания вскрыл бы фундаментальную неадекватность терминологии субъектно-объектных отношений.¹²⁴ Обращение к самому элементарному медиальному процессу, понятому в его собственных условиях, демонстрирует несостоятельность психоаналитических претензий и традиционных поня-

¹²³ Собственные указания Фрейда, сделанные им в связи с анализом страха и истерического удушья, из-за своей узости не могут рассматриваться в качестве зачатков психологической теории дыхания; см.: *Sigmund Freud. Studienausgabe. Bd VI. Hysterie und Angst. Frankfurt, 1982. S. 30 ff., 46, 149 f., 231, 273.*

¹²⁴ Насколько нам известно, первое достойное цитирования высказывание по данной теме относится к относительно недавнему времени; см.: *Jean-Louis Tristani. Le stade du respir. Paris, 1978;* как говорит само заглавие («Стадия дыхания»), намерением автора является ревизия психоаналитической теории фаз, осуществляемая посредством ввода самостоятельной стадии дыхания.

тий. Махо завершает свои рассуждения констатацией, что теоретический язык психоанализа превращает его в заложника старой европейской грамматики, даже если сам психоанализ уже давно обнаружил основания для того, чтобы при рассмотрении оказывающихся в поле его зрения ситуаций отказаться от описания субъектно-объектных отношений в пользу реконструкции медиальных процессов. Лишь после ревизии своих основных понятий психоанализ (который по своему как теоретическому, так и терапевтическому потенциалу все еще остается наиболее интересной практикой интерперсональной близости в современном мире) мог бы заговорить на адекватном сфере близости языке. Тогда можно было бы прямо заявить, что всякое одушевление представляет собой медиальный процесс, а все душевные расстройства — искажения ситуации сопричастности, можно сказать, медиальные болезни. Фиксация на объекте сама является логической матрицей невроза. Излишне говорить, какая цивилизация страдает им как никакая другая.

* * *

Что же после всего сказанного следует понимать под негативной гинекологией? В первую очередь она представляет собой метод, позволяющий установить, что в женщине и ее органах нет никакой объективности. Негативной, или философской, гинекология является тогда, когда она содержит в себе двойной отказ: от напрашивающейся возможности изображать вульву как рассматриваемый со стороны предмет (гинекологические и порнографические вульвограммы) и от никогда до конца не теряющих своей актуальности попыток в качестве акта инициации вновь пройти через вульву как сквозь ворота во внутренний мир (парамистика или мистический холизм). Если оба этих подхода и способа рассмотрения исключены, то и в женском не-отверстии без труда можно

отчетливо разглядеть присущий ему характер нобъекта. Оно есть не-вещь, о которой каждый рожденный естественным образом индивид узнает благодаря одному-единственному эпизодическому событию; оно есть тесное пра-нечто, которое «имеется» лишь один раз и переживается в неповторимой, драматически протяженной сцене. То, что наблюдающий разум, оставшийся перед входом в пещеру, видит как мягкий женский орган, его проникнувшая вовнутрь и желающая возродиться половина воспринимает как источник невероятнейшей твердости. В качестве объекта кажущийся знакомым, доступным взгляду, симпатичным и эластичным орган, если он воспринимается как нобъект, представляет собой своего рода решающий туннель, в котором у плода появляется мотив собраться с силами для окончательного прорыва, для того чтобы стать возвещающим о своем появлении снарядом. Понимаемые как медиум, вульва или родовой канал передают появляющемуся на свет субъекту опыт, что существует некая непроницаемая стена, которая одновременно должна быть также и отверстием; отверстие — это функция столкновения со стеной. Бесперспективность стояния перед стеной непосредственно переходит для новорожденного в необходимость прорыва сквозь стену. Как нобъект вульва есть мать гранита. Очевидно, что в момент борьбы невозможно проникнуть сквозь стену, но благодаря тому что стена каким-то образом *in extremis** преодолевается, посвященный ощущает себя более твердым, чем стена; он ощущает себя камнем, проламывающим другой камень. Для большинства рожденных рождение означает победу над стеной.

Предложенное нами выше разделение исследователя пещеры на две половины, одна из которых в ходе эксперимента растворяется в темной внутренней области, тогда как вторая, оставаясь вовне, сохраняет дневное мировоззрение, представляется вполне пригодным для того,

* В конце концов (лат.).

чтобы мы могли из первых рук получить результаты исследования нобъекта; благодаря этому разделению мы можем смоделировать нечто такое, чего не в силах предположить психология: существование доступного описанию плода. В таком случае проникнувшую вовнутрь часть можно было бы сравнить с неким чувствительным зондом, погруженным в реальное материнское чрево; однако при этом она не растворялась бы в безмолвном переживании, а, опираясь на бодрствующую вовне часть, должна была бы оставаться интеллектуально состоятельной, являясь своего рода феноменологом собственного бытия-в-пещере — или, говоря языком Хайдеггера, своей еще-не-заброшенности.

Китайские источники периода расцвета даосизма предоставляют нам поразительный пример парадоксальной позиции бытия-одновременно-и-внутри-и-вовне. Почти неизвестная на Западе легенда о рождении учителя Лао-цзы иллюстрирует совершенно фантастическое представление о беременности, которая одновременно является временем созревания внутри и изучением чрева снаружи. Согласно древнекитайским воззрениям, имплантация ребенка в материнскую утробу представляет собой подлинное рождение человека; поэтому внутриутробное время причисляется ко времени жизни человека; считают, что когда ребенок появляется на свет, ему уже исполнился один год. Десять лунных циклов внутриутробной ночи эквивалентны одному солнечному году. Кроме того, внутренняя жизнь представляет собой пропорциональный эквивалент внешнему существованию: поскольку период беременности матери является моделью реального времени жизни, ее длительность задает меру для бытия во внешнем мире. Десять лун соответствуют жизненному сроку обычного человека; божественные герои проводили в материнской утробе по двенадцать, а великие мудрецы — по восемнадцать месяцев. Лао-цзы прожил во внутреннем мире восемьдесят один год, что соответствует про-

嬰兒現形圖

夫喻喻之由
孕媿給之子
傳其情交其
精其氣和
具神隨物大
小俱得其真

此時丹熟更須慈母惜嬰兒
氣穴法名無靈藏
藏包於駝駝包空
我問空中講是子
他云是你土人翁
行正坐臥
抱護守唯
編編若存
念茲在茲



潛龍今已化飛龍
變現神通不可窮
一切跳出珠光外
湧身直到紫微宮

神水溶液
漚漚根株
內外無際
長養聖胎

他日雲飛方見真人朝上帝

«Возникновение новорожденного»: медитативный образ даосской алхимии. В результате соединения *k'an* и *li* возникает эмбрион, символизирующий создаваемую даосами бессмертную душу.

должительности жизни самих неба и земли, — это полный цикл мирового времени, понимаемого как время беременности.¹²⁵ Согласно даосскому учению (о чем часто говорится в «Чжуан-цзы»), внутреннее во всем предшествует внешнему. Основным символом даосской сферы богов является Истинное Единое, которое как бессмертный эмбрион живет в стране, называемой «внутри». Теогонические легенды в разнообразных вариациях сообщают о предыдущей жизни Лао-цзы внутри его матери Ли, кото-

¹²⁵ См.: *Kristofer Schipper. Le corps taoïste, corps physique — corps social. Paris, 1982. P. 161.*

рая начиная с IV века носит имя Мать-слива, Нефритовая дочь Темного Сияния.¹²⁶ Синолог Кристофер Шиппер в своем невероятно увлекательном исследовании мистической и социальной физики даосизма воспроизводит версию мифа о рождении Лао-цзы, которую он записал в августе 1979 года в Тайбэе со слов 74-летнего даосского учителя.

«Была женщина, принадлежавшая к роду чистых. У Старого Господина (т. е. у Лао-цзы до зачатия) тогда еще не было имени. Можно сказать, что вначале произошла инкарнация, — инкарнация в непорочной женщине. У нее не было мужа, но она забеременела, после того как проглотила „сладкую каплю“.¹²⁷ Ее живот стал толстым, и это означало, что днем она была беременной; но ночью дело обстояло иначе, ибо в это время Старый Господин покидал ее тело, чтобы изучать Дао. Старый Господин — это вам не кто-нибудь! Несмотря на свое пребывание в животе матери в качестве эмбриона, он не хотел торопиться со своим рождением до того дня, пока в мире не станет ни рождения, ни смерти. Так он прождал свыше восьмидесяти лет, не имея возможности появиться на свет.

Бог преисподней и Бог неба беседовали друг с другом и говорили так: „Речь идет об инкарнации констелляции судьбы. Можно ли допустить, чтобы она не появилась на свет! Давайте выберем день и позаботимся о том, чтобы в течение него не было ни рождения, ни смерти, тогда в этот день он сможет появиться на свет“.

Это был пятнадцатый день второй луны. В этот день родился Старый Господин. Он появился на свет,

¹²⁶ Ibid. P. 162, 301 sqq.

¹²⁷ См. «Дао-дэ цзин», глава 32: «Когда небо и земля соединяются, они порождают сладкую каплю» («Кань-лу, сладкая капля, — китайское название амбры». Прим. Шиппера).

выйдя из плеча матери (ср. историю о рождении Будды Гаутамы из материнского бедра. — П. С.). О, в этот момент его волосы и борода были белоснежными, а поскольку он уже умел бегать, то тотчас убежал.

Мать сказала ему: „О мое старое дитя! Почему ты убегаешь, не позволяя мне видеть тебя? Почему, едва родившись, ты уже уходишь? Позднее я уже не смогу тебя узнать!“ Тут он внезапно обернулся, его борода и волосы развевались. Когда мать увидела его, ее охватил ужас, она обессилела и умерла не сходя с места.

Но он, не останавливаясь и не оборачиваясь, шел все дальше и дальше, пока не очутился в сливовой роще. Там он прислонился к стволу и сказал сам себе: „Я не знаю ни своего имени, ни своей семьи. Я опираюсь на это дерево, лучше всего будет взять его название в качестве фамильного имени. Как меня зовут? Моя мать назвала меня старым ребенком, следовательно, мое имя Лао-цзы“. Старый Господин — это почетный титул; его настоящее имя — Старый Ребенок». ¹²⁸

Давая характеристику этому мифу, Шиппер указывает как на его тонкую дидактическую функцию, так и на его парадоксальную логику. Чтобы раскрыть все содержащиеся в нем смыслы, потребуется объемистое исследование. Отсутствие у Лао-цзы отца; мистическое самооплодотворение матери; невероятное рождение из (левого) плеча; нумерологические тайные смыслы числа 81; отказ рождаться и требование мира, в котором нет ни рождения, ни смерти; избранная богами дата; мгновенный разрыв старого ребенка с матерью; ее смерть от ужаса при виде своего отпрыска; ситуация генеалогической нулевой точки и наречение себя самостоятельно выбранным

¹²⁸ *Kristofer Schipper. Op. cit. P. 162—163.*

именем; отношение к культуре плодового дерева,¹²⁹ — все это потребовало бы детальных литературоведческих, культурно-исторических, космологических и религиозно-философских экспликаций. Мы же ограничимся рассмотрением двух аспектов этой необыкновенной истории: мотива ученого эмбриона и отношения между бытием-внутри-матери и опытом мира. Нетрудно заметить, что оба они имеют отношение к нашему методическому приему, состоящему в соединении пребывания внутри материнского чрева и внешнего наблюдения, даже если их сосуществование в один и тот же момент времени совершенно невозможно. Что такое изучающий Дао студент-эмбрион, по ночам покидающий тело матери, а днем живущий в ее животе, как не точное воплощение представления о возможности преодоления различия между внутренним и внешним бытием в единстве более высокого уровня? При более внимательном рассмотрении выясняется, что указание на ночные прогулки Лао-цзы, во время которых он покидал материнское чрево ради учебы, есть не что иное, как мыслительная фигура, выражающая мистическое единство: она объясняет, что божественный мудрец не может очутиться во внутренней области матери в результате внешнего зачатия; то, что выглядит как чрево матери, является собственным творением его обитателя. Различие внутреннего и внешнего, со своей стороны, оказывается внутри самого Лао-цзы: ребенок есть то, что содержит в себе и мать и дитя, — не случайно имя Лао-цзы означает старый ребенок, зародыш и космос одновременно. В тексте не утверждается, что мудрец является своей собственной матерью, но имманентная логика рассказа прямо приводит нас к этому тезису. Тот, кто восемьдесят один год проводит в материнском лоне, сам должен быть хозяином внутреннего мира; внешняя мать может выступать лишь в качестве

¹²⁹ Согласно традиции, Конфуций также родился из полого сливового дерева; см.: *Kristofer Schipper*. Op. cit. P. 309.

некоей оболочки и дополнения — поэтому отрыв от нее и оказывается столь легким. Согласно другим вариантам мифа, Лао-цзы сам производит из себя мать Ли, чтобы очутиться в лоне особенной формы. Когда после восьмидесятиоднолетнего периода беременности все внешнее (в том числе и смерть) было воспринято внутренним и ни одно событие, не относящееся к внутренней сфере, было не в состоянии заставить врасплох совершенного мудреца, мать уже не может оставаться реальной внешней величиной. Мифическое действие описывает парадоксальную петлю; то, что мать может дать плоду, есть не что иное, как то, что плод сам дает себе посредством матери, — вечную способность-быть-внутри в бессмертном, вращающемся в себе самом бытии. Мудрец рождается не для того, чтобы появиться на свет в качестве рожденного смертного; он входит в материнское лоно не для того, чтобы ограничиться кратким циклом человеческой жизни. На парадоксах, подобных парадоксу петли, основываются другие не рассматриваемые здесь варианты мифа, в которых короткая фаза встречи матери и ребенка изображается как время, в которое мать посвящает Лао-цзы именно в ту тайну продолжительности жизни, о которой говорит уже само его затянувшееся пребывание в материнской утробе. Такого же рода парадокс обнаруживается в том обстоятельстве, что Лао-цзы рождается в тот день, когда нет ни рождения, ни смерти: его рождение — это не-рождение во внешнем мире; его появление остается движением в лишенной чего бы то ни было внешнего имманентности. Тем самым даосский мудрец понимается как беременная им самим женщина; конечное материнское из себя самого рождает бесконечное материнское, порождением которого является оно само. Материнское обладает силой удерживать во внутреннем различие между внешним и самим внутренним. Парадоксы такого рода входят в арсенал логических форм всех метафизических систем, в которых бесконечное должно проявляться в конечных средах. Конечный Сын Божий, разгуливающий

по Генисаретскому озеру, благодаря тринитарному парадоксу стал известен как свой собственный бесконечный отец. Еще более явным оказывается этот парадокс в новозаветных апокрифах, в которых Иисус до своего вочеловечивания был ангелом среди прочих ангелов; в облике архангела Гавриила он принес собственной матери весть о своем рождении.¹³⁰ Когда легендарный Христофор несет младенца Иисуса через воды, а младенец Иисус держит в руке весь земной шар, то возникает столь же парадоксальный вопрос: куда же Христофор ставит свои ноги, ибо река, которую он переходит, вне всякого сомнения, является частью того мира, что находится в руке ребенка, что сидит на его плечах.

Даосизм создает если не негативную гинекологию, то по крайней мере гинекологию философских противоположностей. Его абстракции картины мира еще не достигли того уровня, при котором диада становится невидимой. Даже в его самых тонких понятиях единства главным мотивом остаются биполярная коммуникация и взаимное одушевление ребенка и матери. Из своей онтологии имманентности материнской утробы он выводит ту этику феминизации, благодаря которой с недавних времен он получил известность и на Западе. «Знать мужское и тем не менее хранить женское означает становиться долиной мира» («Дао-дэ цзин». Глава 28). К внутреннему он относится скорее заклиная его, чем исследуя. Ученый эмбрион, покидающий по ночам материнское чрево, чтобы изучать Дао, исследует не собственную маленькую темную пещеру, а большую, округлую, светлую полость мира. Если мы хотим получить конкретные психофизиологические знания о бытии в тесной, лишенной света пещере, нам следует поискать све-

¹³⁰ Epistula Apostolorum. 13, 14.

дения, добытые другими исследователями — как оставшимися у входа в пещеру, так и проникавшими вовнутрь.

Среди пионеров новейшего психогностического исследования пещеры особое место занимает психотерапевт и психоаналитик Рональд Д. Лэйнг (1927—1989). Он стяжал славу создателя авангардной психологической теории, радикальным образом расширив поле применения психогенетических моделей в направлении сверхглубинных источников психических расстройств; с помощью своих знаменитых узловых моделей он описал интерперсональную близость как круговорот, или вихрь, переходящих друг в друга ожиданий и ожиданий ожидания — своего рода театр абсурда интимности. Как терапевт он произвел впечатление на современников своей самоотверженной решимостью сопровождать психических больных вплоть до самых крайних состояний. Лэйнг годился для исследования пещеры прежде всего потому, что он встал на путь, ведущий внутрь, отнюдь не только как искатель счастья; пещера была для него не столько местом, где мышление может удовлетворить свое любопытство, сколько источником, из которого старейшая боль и самые ранние расстройства перетекают в нарушения, характеризующие нынешнюю жизнь (из этого следует максима этики познания: анализ идет дальше, чем объяснение).

Экзистенциальное затруднение, состоящее в том, что исследователь, естественно, уже не имеет доступа к пещере прошлого, Лэйнг пытался разрешить с помощью метода свободных регрессивных ассоциаций. Он анализировал пещеру косвенным образом, рассматривая присутствующие в настоящий момент ментальные следы бытия-в-ней-в-прошлом как указания на оригинальную ситуацию, и перерабатывал их в теоретические представления; его метод следовал методу психоаналитической техники сценически-автобиографического исследования.

В знаменитой 5-й главе «The Facts of Life»* (1976), в которой речь идет о жизни до рождения, автор конструирует трехфазную схему, в которой центр тяжести переносится на внутренние фазы, тогда как внешней длительности не придается никакого значения. Согласно концепции Лэйнга, два из трех актов «цикла» жизни относятся к дородовому «существованию». Цитаты, которые мы приведем, дадут нам повод отметить, что гражданская война между философией и обыденным рассудком, — со времен основания Платоновой Академии сотрясавшая духовное хозяйство западной цивилизации, после того как в XX веке она, казалось бы, стихла, вновь возобновляется теперь уже как гражданская война между глубинной психологией и вульгарной онтологией. Очевидно, что в истории идей место спекуляций Лэйнга находится рядом с контркультурным движением и ориентализмом 60-х годов.

«Отрезки моей жизни

А от зачатия до нидации

В от нидации до рождения

С жизнь после рождения

M_0 мать до зачатия

M_1 мать от зачатия до нидации

$M_{1.1}$ мать от нидации до завершения рождения

M_2 мать после рождения

Как нам представляется, нашей главной задачей является уяснение, что $M_0 = M_1 = M_2$.

Есть ли у нас какой-либо генетический духовный план всего цикла нашей жизни со всеми ее различными отрезками — духовные образцы, отражающие биологические процессы формирования и трансформации?

Мне кажется по меньшей мере правдоподобным, что в нашем цикле жизни, начинающемся вместе с воз-

* «Факты жизни» (англ.).

никновением первой клетки, с самого начала абсорбируется и накапливается весь наш опыт, причем, возможно, это происходит главным образом именно в самом начале жизни.

Как это может происходить, я не знаю.

Как может одна-единственная клетка порождать миллиарды и миллиарды клеток, из которых я состою сегодня?

Мы представляем собой нечто невозможное, однако факт состоит в том, что мы существуем.

Когда я *рассматриваю* эмбриональный отрезок своего жизненного цикла, то ощущаю нечто вроде симпатических вибраций, которые сегодня сообщают мне о том, как, согласно моим сегодняшним ощущениям, я чувствовал себя тогда.

Фотографии, иллюстрации или фильмы, относящиеся к ранним эмбриональным отрезкам нашего жизненного цикла, нередко пробуждают очень сильные эмоциональные порывы.

Предположим, ты сейчас умрешь
и сегодня ночью будешь вновь зачат:
какую женщину ты предпочтешь?

В каком чреве ты бы хотел провести первые девять месяцев своей следующей жизни?

То, что многие люди ощущают подобные и зачастую очень сильные *симпатические вибрации* (резонансы, отголоски), когда они необдуманно вызывают у себя представление о том, что они могли бы ощущать в период от зачатия до рождения, а также во время самого рождения и в самом раннем детстве, это — *факт*». ¹³¹

Размышления Лэйнга о форме цикла жизни в своих важных аспектах близки древнекитайским воззрениям: прежде всего его акцент на том, что этот цикл начинается

¹³¹ *Ronald D. Laing. Die Tatsache des Leben. München, 1990. S. 38.*

не с рождения, а уже с зачатия, самым недвусмысленным образом возвращает году, проведенному в пещере, его достоинство начала, накладывающего свой отпечаток на форму всей биографии в целом. Поэтому нидация — имплантация оплодотворенной яйцеклетки в матку — должна самым серьезным образом восприниматься как первичное событие в истории жизни, даже если никто не в силах сказать, может ли то, что в нем пережито, и его проективное повторение присутствовать в позднейших переживаниях. Это можно прочесть таким образом, будто Лэйнг, включая в свою схему самый ранний период, словно выходит из состава участников заговора против еще не рожденного ребенка, в число которых прямо или косвенно входят почти все общественные инстанции современности, включая женщин, желающих превратить аборт в нечто само собой разумеющееся. В словах Лэйнга о том, что начиная с возникновения первой клетки в нас формируется общая память о всех наших состояниях и изменениях, слышатся не столько даосские, сколько платонические отголоски; поэтому сильным эмоциям, которые могут вызываться в людях при непроизвольном соприкосновении с эмбриональными мотивами, присущ, по Лэйнгу, характер реминисценции. Они представляют собой модус опыта самости, основывающегося на архаическом материале. Атака Лэйнга как на вульгарное, так и на вполне нормальное психоаналитическое мировоззрение исходит из его радикального монадологического требования понимать жизненный цикл как историю развития яйцеклетки. Согласно Лэйнгу, она не рождена во внутреннем мире, а должна обрести свое надежное внутреннее положение в результате некоего рискованного перехода.

«Нидация

Возможно, нидация была столь же ужасна и столь же чудесна, как и рождение;

Ее отзвуки слышны в течение всей нашей жизни и резонируют с нашим опытом
когда нас что-либо засасывает, увлекает, впитывает, поглощает; когда нас спасают, оживляют, поддерживают, дружески воспринимают; когда мы пытаемся куда-либо проникнуть и тем не менее остаемся снаружи; когда мы изнемогаем от усталости и истощения; когда мы находимся вне себя, когда мы беспомощны, бессильны и т. п.

...в своей сжатой формулировке мой тезис гласит: рождение — это своего рода перевернутая нидация, а прием, оказываемый новорожденному постнатальным миром, порождает в нас некий симпатический резонанс с первым восприятием в нашем пренатальном мире» (S. 47—48).

Интерес Лэйнга относится не только, как могло бы показаться по прочтении этих цитат, к исторической менадологии — эпосу, повествующему о судьбах единства яйца; история яйца есть еще и история его включения в до-объективное пространство.

«Мир — это моя материнская утроба, а чрево моей матери было моим первым миром.

Материнская утроба открывает ряд взаимосвязей резервуаров всех вещей, в которых есть:

обстановка

пространство

время

отношение

настроение

все, что окружает, что находится вблизи
каждый,¹³² кого я ощущаю вблизи себя

¹³² Некая женщина говорит: «Хотя мой отец был *тут*, его никогда не было поблизости». (Прим. Лэйнга).

моя атмосфера
окружающие меня обстоятельства (*circumstances*)
мое окружение
мир»¹³³ (S. 45—46).

Основываясь на такого рода ассоциативных заметках о пребывании в некоем окружении, Лэйнг набрасывает бессвязную диаграмму, соотносящую миф о рождении героя — в соответствии со знаменитым исследованием Отто Ранка — с яйцом как клеточным героем. При этом автор прекращает описывать ситуацию с помощью законченных предложений; он покрывает лежащий перед ним лист бумаги списками слов, отдельными словами и словесными блоками, которые своим расположением на бумаге намекают на некие реальные отношения. Скорее всего, их следует читать параллельно друг другу слева направо.

«Зародышевый пузырь»

Купол Шелли из пестрого стекла, который придает цвет белому блеску вечности?

геодезический купол летающая тарелка

шар бог солнца

воздушный шар футбол

луна

капсула космического корабля

зигота и зародышевый пузырь в *Zona pellucida**

Zona pellucida коробка

ящик

корзина

лебедь

¹³³ «Насколько я вижу, не существует ничего, кроме материнской утробы... В неспособности признать мир материнской утробой по большей части и заключается причина наших бедствий» (*Henry Miller. The Enormous Womb // The Wisdom of the Heart. New York, 1960. P. 94.* (Прим. Лэйнга).

* Прозрачная зона (*лат.*).

яйцевод вода океан река
путь через яйцевод время в океане или
к нидации в материнском чреве в волнах реки
к спасению с помощью животных
или пастухов и т. д.

поэтому зачатие в мифах рождение
в коробке или ящике в море или реке
находиться

нидация усыновление животными
включение в маточную или простыми людьми
слизистую оболочку» (S. 46—47).

«Я размышляю не о том, „правильны“ ли эти соответствия, как если бы это было какой-то болезненной точкой, а о том, что они действительно существуют. Я слышал или читал о всех них и сам наталкивался на них до или после того, как читал или слышал о них.

Быть может, существует некая фаза развития, связанная с плацентой, пуповиной и маткой и предшествующая орально-грудной фазе?» (S. 59).

Мы привели столь подробные цитаты, чтобы по крайней мере с помощью одного примера проиллюстрировать колебания Лэйнга между нормальной аргументацией и вызываемой сновидениями ассоциацией. Его зондирование пещеры осуществляется не только с помощью известных психоаналитических средств воспоминаний об аффектах; тот, кто будет рассматривать используемую Лэйнгом в его теоретико-автобиографическом эксперименте процедуру как креативную проекцию архаического пространственного представления, поймет, что ассоциативные списки на неплотно исписанных листах бумаги сами находятся в некоем квазирепрезентативном отношении к своему аморфному предмету. Благодаря им выясняется, что в том месте, о котором пытается говорить автор, нет никаких законченных предложений; внут-

риматочное сновидение наяву не знает строк; все то, что относится к синтаксису, находится в нем в самом зачаточном состоянии. Действительно, фетальное бытие-в-пространстве может быть с ббльшим успехом воспроизведено с помощью отдельных, не включенных в структуру предложения, свободно парящих внутри некоего пузыря ключевых слов, чем посредством дискурса. Благодаря тому что в своих видениях Лэйнг эксцентрически ставит себя в положение плода, мышление растворяется в некоей творческой неопределенности; его текст относится к парению в пространстве, где нет глаголов и тезисов, — к тому времени, в котором разум погружен в видения и в котором возможное впитывает в себя действительное. В этом сновидении наяву слова скользят по сторонам, принадлежа некоему аморфному тексту, предшествующему всем текстам. Поэтому возникает впечатление, что самому биографически-спекулятивному сновидению наяву присущи качества, подобные тем, что характеризуют эмбриональное состояние. На самом деле в нем ничего не утверждается, не выстраивается никакой системы, ни одна фраза не отсылает к действительности; размышление целиком и полностью остается в форме возможности, от которой, чтобы нечто сказать, отталкивается оформленный дискурс; в возвращении к этой форме состоит задача деконструкции. Из того, что могло бы быть сказано, здесь дана лишь некая семантическая плазма — словно во сне увиденная истинная связь, которая тотчас станет ложной, если мы представим ее в виде законченного тезиса.

Если бы из попытки Лэйнга описать увиденную в сновидении наяву пещеру можно было сделать выводы по поводу природы самого его предмета, то прежде всего нам следовало бы прийти к следующему заключению: пещера — это резервуар, в который его обитатель проникает как захватчик. Маточный дом может быть заселен лишь в результате некоего рискованного сближения. Вопрос о том, могут ли нидационные процессы, сколь бы мягкими

или проблематичными они ни были, оставлять след в пережитом, само собой разумеется, остался нерешенным; без склонности к определенному яйцеклеточному платонизму этот вопрос вообще не мог бы быть поставлен. Но после нидации нахождение внутри матки означает для плода свободу от драматических событий и необходимости решений. Отныне и вплоть до финального периода характер его пребывания внутри материнского чрева можно сравнить с парением в невесомости; плод погружается в мечтательную, однако в целом устремленную вперед, неопределенность. Для него еще не существует никакого «суеверного отношения к наличному»; как существо, находящееся в состоянии невесомости, он остается на нулевой грамматической точке — в нейтральном ядре потенциальных соединений, как бы сохраняя до-синтаксическую независимость. Если бы у плода была картина мира, то его отношение к ней представляло бы собой романтическую иронию; немой суверен позволял бы каждой фигуре растечься до основания. Если бы он владел логикой, то это была бы некая одновалентная логика, в которой истинное и ложное мало отличались бы друг от друга, как почти не различаются действительное и недействительное; в точности как в некоторых индийских мифах, в которых мир оказывается сновидением Бога: в феноменальном урагане событий, удовольствии и страдании для Бога не происходит, в сущности, ничего.¹³⁴ Положение плода представляет собой ситуацию некоей «медиальной индифферентности».¹³⁵ Для плода в те месяцы, когда он находится в состоянии оптимальной невесомости, справедлив афоризм С. Фридендера: «Индифферентность — это *conteptio immaculata** всего мира».¹³⁶

¹³⁴ См.: *Heinrich Zimmer. Maya — Der indische Mythos.* Frankfurt, 1978. S. 42 f.

¹³⁵ *S. Friedländer. Schöpferische Indifferenz.* 2 Aufl. München, 1926. S. 22.

¹³⁶ *Ibid.* S. 352.

* Непорочное зачатие (лат.).

В кинетическом отношении положение плода представляет собой парение в невесомости, которое при этом накапливает в себе силу тяжести. Несмотря на то что плод целиком находится внутри материнского лона, в нем происходит формирование некоего первичного влечения. Несмотря на определенные черты нирваны, характеризующие его положение, в нем всходят стрелы предрасположенности, нацеленные на мир, или, говоря более осторожно, нацеленные на нечто. Благодаря этому давлению-на-мир — а также благодаря формированию некоей первой призрачной полярности, осуществляющемуся в процессе медиальной коммуникации с внутренними объектами, — плод, воплощая в себе некоторые атрибуты божественного, не соответствует крайне идеализированным персонажам мистической теологии — например нарочито негативному образу брахмана Нирджуны, нарисованному индийским логиком Шанкарой: это образ Бога без свойств, возвышающегося над горой отрицаний. Еще в большей степени фетальная повседневность с ее безрадостными, пресными, слегка расцвеченными серыми сумерками противоречит паратеологическим фантазиям некоторых психоаналитиков, полагающих, что они весьма умно рассуждают о каком-то фетальном «Я-есть-тот-кто-Я-есть» и о внутриматочном ощущении всемогущества, бессмертия и чистоты.¹³⁷ По сравнению с такого рода измышлениями «Черный круг» Казимира Малевича представляет собой самый реалистичный моментальный снимок фетальной действительности. Что бы ни крылось за сравнением материнской утробы и нирваны — о состоянии полной пустоты в отношении зарождающегося индивида не может быть речи ни при каких обстоятельствах. Плод, которым беременна мать, в свою очередь беременен своей собственной склонностью заполнять свое пространство и утверждаться в нем. Движения ребенка, производящие веселое и загадочное впечатление

¹³⁷ Béla Grunberger. *Narziß und Anubis*. Bd 2. S. 207.

кота в мешке, являются неопровержимыми свидетельствами этого внутриматочного экспансионизма. Тем более что результаты новейших исследований по фетальной психоакустике развенчивают все иллюзии о пустоте первоначального опыта: существо, пребывающее в амниотических водах, обитает в пространстве акустических событий, постоянно стимулирующем его слух.¹³⁸

Для характеристики экспансивной сущности фетального роста существует всего одна вызывающая формулировка, принадлежащая экспрессивному марксисту-шеллингианцу Эрнсту Блоху. В генеративном центре его рассуждений находится фигура превращения, по своим качествам сходная с беременностью. Блох видит, как во всякой сознательной жизни из темноты прожитого мгновения вырастают интенсивные стремления, в своем обращении к конкретному направленные на просветление, формирование мира и освобождение. Его знаменитые вступительные формулы звучат словно девизы заговоровившей фетальности:

«ИЗ СЕБЯ

Я есмь, но я не обладаю собой. Поэтому мы лишь становимся.

Это „есмь“ внутри. Всякое „внутри“ само по себе темно. Чтобы увидеть и себя, и то, что вокруг него, оно должно выйти из себя («Тюбингенское введение в философию»)¹³⁹.

СЛИШКОМ БЛИЗКО

Таким образом, я есмь около себя. Однако это „есмь“ не обладает собой, мы лишь проживаем его. Здесь все можно лишь почувствовать, тихое кипение, легкий шум. Разумеется, почувствовать у себя, однако это также еще едва выделяется. Почти все в этой

¹³⁸ О фетальной психоакустике см. ниже Главу 7.

¹³⁹ Werkausgabe. Bd 13. Frankfurt, 1985. S. 13.

ощущающей неопределенности обнаженной жизни сдерживает себя...

ВРАЩЕНИЕ ВО ВЗГЛЯДЕ

В любом случае мы видим не то, что переживаем. То, что может быть увидено, должно вращаться перед нами... («Exregimentum Mundi, вопрос, категории обнаружения, практика»)». ¹⁴⁰

Если мы прочтем эти формулы движения-из-тьмы-к-свету как фигуры перинатального порыва к рождению, то обнаружим в них бросающуюся в глаза арифметическую ошибку: с психологической точки зрения появление на свет означает не движение от Я к Мы, а разложение архаического мы-вдвоем-единства на Я и его Второе при одновременной кристаллизации Третьего. Это разложение возможно потому, что в двуединстве в силу его медиальной обусловленности всегда заложена троичность; диадическая триада присутствует всегда; в процессе ее развития в ней лишь меняются составляющие; она может только конкретизироваться, увеличиваться в объеме, модернизироваться:

1 плод — 2 (плацентарная кровь/материнская кровь) — 3 мать;

1 новорожденный — 2 (собственный голос/голос матери/материнское молоко) — 3 мать;

1 ребенок — 2 (язык/отец/мужчина матери/) — 3 мать.

Благодаря тому что среднее составляющее носит комплексный характер, ребенок постепенно вырастает в компетентного представителя своей культурной системы. Но тринитарная структура первичной диады задана с самого начала. То, что мы, используя характерное для субъектно-объектного языка сокращение, называем «ма-

¹⁴⁰ Werkausgabe. Bd 15. Frankfurt, 1985. S. 13.

терью и ребенком», по своему бытийному модусу всегда представляет собой лишь полюса некоего динамического «между».

Итак, как следует из наших рассуждений, в самый ранний период психической жизни нет ничего, что можно было бы описать как «первичный нарциссизм». Напротив, первичное и нарциссическое представляют собой строго взаимоисключающие понятия. Путанные психоаналитические концепции нарциссизма являются прежде всего выражением недостаточности основных понятий психоанализа и его ошибочной концепцией объекта и образа. То, вокруг чего разворачивается действительный сюжет фетального и перинатального мира, — кровь, околоплодная жидкость, голос, звуковой купол и вдыхаемый воздух — это среды до-оптического универсума, к которому бессмысленно подходить с концепциями зеркала и их либидозным содержанием. Самый ранний «аутоэротизм» ребенка основывается на играх резонанса, а не на зеркальных самоотражениях. Поэтому созревание субъекта заключается не в мнимом повороте к объекту, а в обретении способности совершать внутренние и внешние действия на более высоких медиальных уровнях; у взрослого субъекта это включает в себя либидозный генитальный резонанс со своим любовным партнером, предпосылкой чего являются хорошо темперированное прощание с самыми старыми средами и их снятие в более поздних. Это могла бы продемонстрировать переформулированная в медиальном ключе теория сексуальности.

Обратившись в ходе нашего исследования биполярного интимного пространства к пребыванию плода в материнской утробе, мы прикоснулись к внешней стороне внутреннего кольца. Из всего вышесказанного мы должны зафиксировать на будущее, что в соответствии с основным правилом негативной гинекологии мы не должны поддаваться соблазну исследовать отношения между

матерью и ребенком с помощью взгляда извне; там, где речь идет о понимании интимных отношений, внешнее наблюдение ошибочно. Ради нашего исследования интимную Атлантиду уже невозможно поднять со дна морского; еще наивнее полагать, что мы могли бы снарядить для этого подводную экспедицию. Поскольку исчезнувший континент затонул не в пространстве, а во времени, то для его реконструкции открыты лишь археологические пути — прежде всего чтение отпечатков, обнаруживаемых на предметах, относящихся к эпохе эмоциональной древности. Современные атланты, новые зародыши, отказываются от дачи показаний. Однако из их молчания более не следует делать ошибочные выводы. Деликатно наблюдая за зарождающейся жизнью, мы могли бы попытаться обрисовать контуры их бытия-в-пещере.

ЭКСКУРС 3

ПРИНЦИП ЯЙЦА

Интериоризация и оболочка

Omne vivum ex ovo.
Omne ovum ex ovario.*

Эдуард фон Гартман.
Философия бессознательного¹⁴¹

На гравюре, украшающей титульный лист зоологического атласа Уильяма Гарвея «*De generatione animalium*»** (1651), мы видим отца богов Юпитера, держащего в руках разделенное на две половинки яйцо: из него только что вылупилось множество живых существ, среди которых человеческий ребенок, дельфин, паук и саранча; надпись на яйце гласит: «*ex ovo omnia*»***. В момент рождения новоевропейской биологии философия первоначала — и не в последний раз — осеняет своим благословением публикацию, приближающую ее собственный закат. Овум биологов — это уже не яйцо космогонических мифов; тем не менее зарождающиеся современные науки о жизни также разрабатывают космогонический мотив возникновения всякой жизни, даже всего мира, из некоего первоначального яйца. С началом формирования неолитической картины мира яйцо благодаря присущей ему магической симметрии и напоминающей небесную сферу форме становится самым первым символом превра-

¹⁴¹ См.: *Eduard von Hartmann. Philosophie des Unbewußten*. Bd 3. 12 Aufl. 1925. S. 350.

* «Все живое — из яйца. Всякое яйцо — из яичника» (лат.).

** «О происхождении животных» (лат.).

*** «Все — из яйца» (лат.).



Фрагмент фронтисписа книги Уильяма Гарвея
«De generatione animalium». 1651 г.

щения хаоса в космос. В нем с архетипической очевидностью можно видеть, что рождение всегда представляет собой двухтактный процесс: во-первых, создание материнской силой яйца, а во-вторых, самостоятельное освобождение живого существа из изначальной оболочки или скорлупы. Таким образом, яйцо — это символ, позволяющий понять, что хранящую форму и ее разрыв следует мыслить в их единстве. Исток не был бы таковым, если бы то, что из него происходит, не становилось свободным от него. Но он лишился бы своей силы истока, если бы произошедшее из него могло полностью утратить свою связь с ним; там, где бытие истолковывает себя через происхождение, связь с истоком в конечном счете упраздняет свободу. В условиях параметафизической потребности в форме разрушенная оболочка не может слу-



Первоначальное деление внутри мирового яйца. Гуашь, бумага. Раджастан (Индия), XVIII в.

жить критерием, достаточным для окончательного суждения об истинном облике целого, и то, что пропадает в единичном, воспроизводится в масштабе целого как нерушимый покров, окутывающий весь мир и всю жизнь. Античные твердые небесные сферы воздвигались в качестве космической гарантии того, что отдельное человеческое бытие после своего исхода из полостей и оболочек остается внутри окружающих его непробиваемых резервуаров. Поэтому в классическую эпоху бытие никогда не означало выдвинутости в Ничто,¹⁴² а всегда было лишь переселением из крайне тесной оболочки в более широкое ближайшее пространство.

Осуществляющийся у Уильяма Гарвея переход космогонической мифологии в биологию яйца несет в себе момент объективной иронии; ведь в данном случае возникает наука, которая в определении предмета идет дальше и говорит больше, чем миф. Из исследования Гарвея прин-

¹⁴² *Martin Heidegger. Was ist Metaphysik? 12 Aufl. Frankfurt, 1991. S. 35.*

цип яйца вышел невероятно усиленным, расширенным, универсализированным. Расколдовать миф означает невероятным образом обобщить сингулярный по своей материи предмет. В распоряжении Гарвея не было достаточно мощного микроскопа, тем не менее на основании отдельных наблюдений он выдвинул впоследствии триумфально подтвердившуюся гипотезу, согласно которой эмбрионы всех живых существ происходят из яйцеклеток, большинство которых — в отличие от бросающихся в глаза яиц птиц и рептилий — незаметны, даже совершенно невидимы для человеческого глаза. Спустя более чем поколение после Гарвея голландский биолог-любитель и конструктор микроскопов Антоний ван Левенгук (1632—1723) доказал, что многочисленные крошечные живые существа не возникают, как это считалось с давних пор, в результате спонтанных зачатий в различных креативных средах, а появляются на свет из мельчайших яиц, которые их матери откладывают в песке, в зерне или в тине. Тем самым наука одержала верх над мифом; в онтогенезе живых существ, размножающихся половым путем, феномену яйца была приписана такая квазиуниверсальность, о которой авторы космогонических мифов не смели и мечтать. Благодаря принципу яйца онтогенетический мотив выхода живого из внутренней области в открытое пространство обретает свою максимальную биологическую значимость. Яйцо — единственная клетка, способная выжить вне производящего ее организма; тем самым она становится моделью для идеи микрокосмической монады. Отношение между яйцом и не-яйцом предопределяет все теоремы организма в окружающем его мире. Позднейшие монадологии и теории систем выступают лишь в роли своего рода экзегезы феномена яйца. Мыслимый исходя из гаметы-яйца всякий окружающий мир превращается в специфическое вокруг-бытие-для-из-яйца-приходящего.

Понятое в своей биологической универсальности яйцо направляет биологическое мышление к подчинению

всех внешних отношений эндогенезу живого: вследствие этого внешнее бытие может быть продолжением внутреннего бытия в иной обстановке. Тем самым из определенной точки зрения на биологическое размножение вырастает первоначальная форма так называемого автопойесиса систем. Бытие-из-яйца становится для нового времени результатом эндогенеза. Отныне бытие означает для живого появление-изнутри. Оболочка яйца, будь то мембрана, пленка или скорлупа, представляет собой принципиальную границу; она изолирует внутреннее от внешнего; одновременно она допускает тщательно отобранные коммуникации между яйцом и окружающим миром — например обмен влагой, вентиляцию. Как материализованные инстанции различия внутреннего и внешнего скорлупа и пленка выполняют функции посредников при пограничном сообщении. В соответствии со специфическими потребностями внутреннего мира они пропускают крайне ограниченное количество информации и вещества, в первую очередь газы, тепло, влагу.

Что касается человеческого эмбриогенеза, то он — как и у всех родственных теплокровных живородящих млекопитающих — протекает при том характерном для поздних стадий эволюции и связанном с высоким риском условии, что яйцо уже не откладывается, как у подавляющего большинства видов, во внешнюю среду или какие-либо резервуары, а имплантируется непосредственно в организм самой матери. Эта интериоризация яйца предполагает такие революционные процессы образования органов, как утерогенез и плацентогенез; с точки зрения истории органов это означает трансформацию системы желтка в имманентные материнской утробе системы высиживания и питания. В них заключаются эволюционные источники типичного для гоминидов внутреннего вынашивания. Лишь благодаря им становится необходимым рождение как исторически новый тип события в онтогенетическом процессе. Вследствие направленной вовнутрь овуляции выход из материнской утробы превра-



Иероним Босх. *Сад земных наслаждений*. Фрагмент.

щается в протодраму появления животного на свет. Он наполняет первоначально онтическую по своему типу перемену места онтологической значимостью: благодаря рождению самое глубинное и близкое предается неминуемому раскрытию дальним. То, что онтологически представляет собой открытость миру, онтически обусловлено лишь необходимостью родиться. Эволюционное развитие, приводящее к интериоризации яйца, включая хроническую эндогенную цикличность овуляции, создает основу для рискованного обретения новым организмом внешнего.

У теплокровных живородящих млекопитающих рождение представляет собой тройное разрушение оболочки: во-первых, разрыв плодного пузыря, который как эластичный эквивалент яичной скорлупы должен обеспечивать обособление плода в материнской среде; во-вторых, выход из матки через маточный зев — органический исход, возможный вследствие родовых схваток; в-третьих, проход через родовой канал во внутриматеринскую, *совершенно другую* среду, которая по сравнению с пространством внутри матки и плодного пузыря оказывается под-



Фортуний Ликет. Голова медузы, найденная в яйце. Фронтиспис книги «De monstribus» («О чудовищах»). 1665 г.

линным внешним миром. Однако с топологической точки зрения этот трехактный процесс освобождения от оболочки не ведет к неизбежному мгновенному переходу младенца к безоболочному способу бытия, ибо при нормальных условиях сохраняющаяся близость матери, как сферическая четвертая оболочка, компенсирует потерю трех материальных оболочек. Этот нерезкий переход из пространства внутреннего лона в пространство лона внешнего имеет место у всех высших живых существ, производящих на свет в значительной степени незрелое и зависимое от родителей потомство. Поэтому все эти живые существа принципиально подвержены психопатии: их созревание до участия во взрослых поведенческих играх может быть нарушено в результате повреждений внематочной четвертой оболочки. Если под психозом понимается след, оставляемый неудачной сменой оболочки, то *homo sapiens* пользуется — вместе со своими домашними животными — сомнительной привилегией быть в наибольшей степени подверженным психозам среди всех живых существ. Психоз есть результат того выкидыша, которым являюсь я сам как субъект, пострадавший в процессе неудачного перехода в область неустойчивого, безоболочного пространства. Если мы будем ориентироваться на это понятие психоза как отзвука прошлой сферической катастрофы, то нам станет понятно, почему психоз должен стать латентным лейтмотивом современности. Поскольку современность включает в себя процесс инициации человечества в абсолютно внешнее, теория, задачей которой является описание сущности современности, сможет найти достоверные и экзистенциально приемлемые формулировки, лишь став своего рода протоколом, фиксирующим процесс онтологического психоза. Современная эпоха, как эпоха систематических сдвигов границ, оболочных коллективных патологий и эпидемических расстройств, нуждается в исторической антропологии прогрессирующего сумасшествия.

«В ПРИСУТСТВИИ ЛЕЖИТ
СУЩНОСТНАЯ ТЕНДЕНЦИЯ К БЛИЗОСТИ»¹⁴³

Учение Хайдеггера об экзистенциальном месте

Кажется, лишь немногие интерпретаторы Хайдеггера поняли, что под программной рубрикой «Бытие и время» скрывается также и революционное в своем подходе исследование проблемы бытия и пространства. Захваченные хайдеггеровской экзистенциальной аналитикой времени, мы, как правило, упускаем из виду, что она связана с соответствующей аналитикой пространства, поскольку обе они в свою очередь основываются на экзистенциальной аналитике движения. Поэтому если об учении Хайдеггера о времени и историчности, или онтохронологии, можно прочесть целую библиотеку, то о его учении о движении, или онтокинетики, — лишь несколько статей, а о его подходах к теории изначального размещения пространства, или онтотопологии, — за исключением недостойных цитирования почтительных парафраз — ничего.

В своей аналитике экзистенциальной пространственности Хайдеггер приступает к позитивному изображению пространственности присутствия как *приближения* и *ориентации*, сделав до этого лишь два деструктивных шага. В самом деле, прежде чем можно будет начать экзистенциальную аналитику *бытия-в*, необходимо вынести за скобки как вульгарно-физические, так и метафизические концепции пространства.

«Что значит *бытие-в*? Ближайшим образом мы дополняем выражение до бытия „в мире“ и склонны

¹⁴³ *Martin Heidegger. Sein und Zeit. Tübingen, 1967. S. 105.*

понимать это *бытие-в* как „бытие-в...“ Этим термином именуется способ бытия сущего, которое есть „в“ каком-то другом, как вода „в“ стакане, одежда „в“ шкафу... Вода и стакан, одежда и шкаф суть одинаково „в“ пространстве „при“ месте. Это бытийное отношение можно расширить, напр.: скамья в аудитории, аудитория в университете, университет в городе и т. д. до: скамья „в мировом пространстве.“ Эти сущие, бытие которых одного-„в“-другом поддается такому определению, все имеют тот же способ наличного бытия, что вещи встречающие „внутри“ мира...

Бытие-в подразумевает напротив бытийное устройство присутствия и есть *экзистенциал*. Но тогда тут нельзя думать о наличном бытии телесной вещи (человеческого тела) „в“ наличном сущем. ... „(in)“ идет от корня *innan-*, селиться, обитать, пребывать; „*an*“ значит: я привык, доверился, ухаживаю за чем; оно имеет значение *colo* в смысле *habito* и *diligio*. <...> Быть, понятое как инфинитив от „я есмь“, т. е. как экзистенциал, значит обитать при..., быть действительно близким с...» (Бытие и время. С. 53—54).*

Указав на старонемецкий глагол *innan* (обитать), Хайдеггер уже в этом достаточно раннем пункте своего исследования касается самой сути экзистенциального анализа пространственности; то, что он называет бытием-в-мире, означает не что иное, как «быть внутри» (*innen*) мира в вербально-транзитивном смысле: используя его разомкнутость, обживать его посредством опережающих встраиваний и выхватываний. Поскольку присутствие всегда есть уже совершенное дело жития — результат некоего истока в обживание, пространственность принадлежит сущности экзистенции. Слова об обживании в мире не означают, что экзистирующие просто подчинены некое-

* Здесь и далее «*Sein und Zeit*» цит. по: М. Хайдеггер. Бытие и время. СПб., 2002. Перевод В. Вибихина.



**Школьная парта в мировом пространстве.
Фотомонтаж, концепция Андреаса Лео Финдайзена,
исполнение Дэвида Рича.**



му увеличенному до гигантских размеров домашнему быту: ведь проблематично именно умение-быть-дома в мире, и исходить из него как из данности означало бы возвращаться к уже преодоленной здесь физике резервуаров; впрочем, это — изначальная ошибка мышления, появляющаяся во всех холистических картинах мира и учениях о пребывании в материнской утробе и превращающаяся в набожное полумышление. Но дом бытия — это не какая-то камера, в которую входят и из которой выходят экзистирующие. Его структура скорее похожа на некий шар заботы, в котором присутствие распростерлось в изначальном вне-себя-бытии. Радикальная феноменологическая внимательность Хайдеггера лишает почвы многотысячелетние царства физики резервуаров и метафизики: человек не есть ни живое существо в своем окружающем мире, ни разумное существо под куполом небес, ни внимающее существо во внутренней области Бога. Таким образом, начавшаяся в 20-е годы болтовня об окружающем мире также становится предметом феноменологической критики: биология не мыслит, как и всякая другая стандартная наука. «Заезженное сегодня выражение „человек имеет свой окружающий мир“ до тех пор онтологически ничего не говорит, пока это „имеет“ остается неопределенным» (Бытие и время. С. 57). Но что подразумевается под «окружным окружающего мира»?

«*Быть-в* согласно сказанному не „свойство“, которым оно временами обладает, временами нет, без которого оно могло бы *быть* не хуже чем с ним. Человек не „есть“ и сверх того имеет еще бытийное отношение к „миру“, который он себе по обстоятельствам заводит. Присутствие никогда не есть „сначала“ как бы свободное-от-бытия-в сущее, которому порой приходит охота завязать „отношение“ к миру. Такое завязывание отношений к миру возможно только *потому что* присутствие есть, какое оно есть, как бытие-в-мире. Это бытийное устройство не оттого лишь

впервые возникает, что кроме сущего с характером присутствия наличествует еще другое сущее и с ним сталкивается. „Столкнуться“ это другое сущее „с“ присутствием может лишь поскольку вообще способно само от себя показаться внутри *мира*» (Бытие и время. С. 57).

Экзистенциальная пространственная слепота традиционного мышления проявляется в прежних картинах мышления в том, что они, как правило невзирая на обстоятельства, интегрируют человека в окружающую природу как в космос.¹⁴⁴ В мышлении нового времени Декартово деление субстанции на мыслящую и протяженную представляет собой самый яркий пример нежелания считать достойным специального вопроса еще и место их «встречи». Поскольку все, что Декарт может сказать на тему пространственности, относится к комплексу «тело-и-вещь» как к единственному обладателю протяженности, то вопрос о том, в чем должны встретиться мышление и протяженность, для него отсутствует. Мыслящая вещь остается лишенной мира инстанцией, у которой —

¹⁴⁴ В своей аналитике места Аристотель уже в значительной степени приблизился к постановке проблемы «экзистенциальной» топологии, даже если для него бытие «нечто в нечто» именно в экзистенциальном отношении могло не представлять интереса. В четвертой книге «Физики» мы находим следующее рассуждение о восьми смыслах слова «в»: «После этого необходимо объяснить, в скольких значениях употребляется выражение „одно находится в другом“ (*állo en állo*): 1) в одном значении — как палец в руке и вообще часть в целом; 2) в другом же — как целое в своих частях, ибо не существует целого помимо частей; 3) в ином значении — как человек в живом существе и вообще вид в роде; 4) еще в ином — как род (*génos*) в виде (*eidos*) и вообще как часть вида в определениях (*lógos*) вида; 5) затем — как здоровье в теплом и холодном и вообще как форма в материи; 6) далее — как в царя сосредоточены дела эллинов и вообще как в первом двигателе; 7) далее — как в благе и вообще в цели, а это и есть „ради чего“; 8) но в самом собственном значении одно находится в другом — как в сосуде (*en aggeio*) и вообще в каком-нибудь месте (*en topo*). Может возникнуть следующий вопрос: возможно ли для чего-нибудь быть *в самом себе* или это ни для чего не возможно, но все находится или *нигде*, или *в чем-нибудь другом?*» (Аристотель. Физика. IV, 3, 210 а 15—28).

достаточно странным образом — может возникнуть каприз либо установить отношение с протяженными вещами, либо не делать этого. *Res cogitans** обладает чертами таинственного охотника, отправляющегося в поход за добычей — познаваемым протяженным, чтобы после этого вернуться в свою лишенную мира крепость непротяженного. Хайдеггер противопоставляет ему изначальное *бытие-в* в смысле бытия-в-мире. Познание также есть лишь исконный модус пребывания во вместительности мира, разомкнутого благодаря усматривающему озабочению.

«В самонаправленности на... и постижении присутствие не выходит впервые наружу из какой-то своей внутренней сферы, куда оно вначале замуровано; но по своему первичному способу бытия оно всегда уже „снаружи“ при встречном сущем всякий раз уже открытого мира. И определяющее пребывание при познаваемом сущем есть не какое-то оставление внутренней сферы, но в этом „бытии снаружи“ при предмете присутствие тоже в верно понятом смысле „внутри“, т. е. само собой оно есть как познающее бытие-в-мире. И опять же, внятие познаваемого есть не возвращение схватывающего выхождения наружу с добычей назад в „камеру“ сознания, но во внимании, сохранении и удержании познающее присутствие *остается в качестве присутствия тоже снаружи*» (Бытие и время. С. 62).

В своих позитивных высказываниях о пространственности присутствия Хайдеггер выделяет прежде всего две характеристики:

«Отдалить значит дать исчезнуть дали, т. е. отдаленности чего-то, приблизить. Присутствие по сути от-даляюще... От-даление открывает отдален-

* Вещь мыслящая (лат.).

ность. <...> От-даление есть ближайшим образом и большей частью усматривающее приближение, введение в близость как добывание, приготовление, имение под рукой. <...> *В присутствии лежит сущностная тенденция к близости* (с. 105).

...Присутствие в меру своей пространственности сначала никогда не здесь, но там, из какого-то там оно возвращается назад к своему *здесь*... (с. 107).

Присутствие как от-даляющее *бытие-в* имеет вместе с тем характер *направления*. Всякое приближение заранее уже взяло направление на область, из какой приближается от-даляемое... Усматривающее озабочение есть направляющее от-даление (с. 108).

Конститутивное для бытия-в-мире допущение встречи внутримирного сущего есть „простираие“. Это „простираие“, которое мы именуем также *размещением*, есть отпусkanie подручного в его пространственность. <...> Присутствие как усматривающее озабочение миром только потому может пере-, вы- и „раз-мещать“, что к его бытию-в-мире принадлежит размещение — понятое как экзистенциал. <...> ...Онтологически верно понятый „субъект“, присутствие, пространствен» (с. 111).

Тот, кто предположит, что за этой мощной увертюрой должно последовать само действие, будет разочарован в своих ожиданиях. Экзистенциальный анализ «где» сразу же переходит в анализ «кто», и при этом ни единого слова не тратится на то, чтобы найти начало нити, которая почти целиком осталась намотанной на катушку. Если бы мы отмотали ее подальше, то неминуемо обнаружили бы наполненные множеством смыслов универсумы экзистенциальной пространственности, для разговора о которых здесь вновь используется ключевое слово «сферы». Но обживание в сферах не может быть подробно рассмотрено, пока присутствие понимается главным образом исходя из того, что его основной чертой является

одинокчество.¹⁴⁵ Для достоверного описания глубинных структур сопровождаемого и дополняемого присутствия анализ экзистенциального «где» требует заключения в скобки всех внушений и настроений, связанных с сущностным одиночеством. Эта задача оставалась в поле зрения раннего Хайдеггера, о чем свидетельствует проблематичное по своему смыслу слово «экзистенциал». В результате поспешного поворота к вопросу о «кто» перед нами предстает одинокий, слабый, истерически-героический экзистенциальный субъект, полагающий, что у смерти он — первый, и влачащий жалкое существование, не замечая скрытых черт своей вовлеченности в поля интимности и солидарности. Эксцентричное «кто» в непонятном «где» может преподнести неприятный сюрприз самому себе, если захочет при случае закрепиться в какой-либо нации. Когда во время национальной революции Хайдеггер в сознании своего величия возжелал использовать в своих интересах империалистический угар, оказалось, что экзистенциальная подлинность без радикального прояснения ее положения в пространстве политики ведет к ослеплению. С 1934 года Хайдеггер, скорее *implicite*,* осознавал, что его увлеченность национал-социалистическим порывом была неким бытием-в-струе: время здесь стало пространством. Тот, кто попал в струю, даже если нам кажется, что он «здесь», живет в какой-то другой сфере, на какой-то отдаленной арене, в некоем не доступном взору внутреннем «там». В своих поздних работах Хайдеггер выводит из своей ошибки осторожные следствия. От совершающейся истории обманувшийся национальный революционер уже не ждет многого; уволившись с

¹⁴⁵ Так сказано в чрезвычайно важной фрайбургской лекции Хайдеггера: *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Einsamkeit vom Wintersemester 1929—1930. Gesamtausgabe. Bd 29—30 / Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann. 2 Aufl. Frankfurt, 1992.* В расписании лекций фрайбургского института вместо «одинокчества» значилось «разъединение».

* Неявно (*лат.*).

официальной службы, он вышел на пенсию. Он ищет свое будущее счастье в занятиях еще более интимной близостью. Он упорно держится за свою анархическую провинцию и проводит экскурсии по дому бытия, языку, — таинственный консьерж, гремящий тяжелыми ключами, всегда готовый к символическим намекам. В беспокойную эпоху он воскрешает парменидовский священный шар бытия; он словно возвращается к элеатам, устав от историчности как от ужасного привидения. Поздние работы Хайдеггера всегда по-новому воспроизводят фигуры разочарования во взрывном углублении мышления, но уже никогда не достигают той точки, находясь в которой можно было бы вновь поставить вопрос об изначальном размещении мира.

Настоящий проект «Сферы» можно понимать и как попытку вызволить из-под спуда — по крайней мере в его существенных аспектах — субтематически присутствующий в ранних работах Хайдеггера проект «Бытие и пространство». Мы полагаем, что если от интереса Хайдеггера к укоренению и можно избавиться, то лишь посредством теории пар, гениев, дополненной экзистенции. В экзистирующей двойце заключено основание того, почему автохтония и фиксация в реальном должны оставаться столь значительными, даже если философия и впредь не исчезнет и будет изо всех сил стремиться к освобождению от эмпирической коммуны. Задача мышления теперь состоит в том, чтобы по-новому проработать напряжение между автохтонией (*ab ovo*, или исходя из общности) и освобождением (исходя из смерти, или из бесконечного).

ГЛАВА 5

ПЕРВЫЙ СПУТНИК

Реквием отброшенному органу

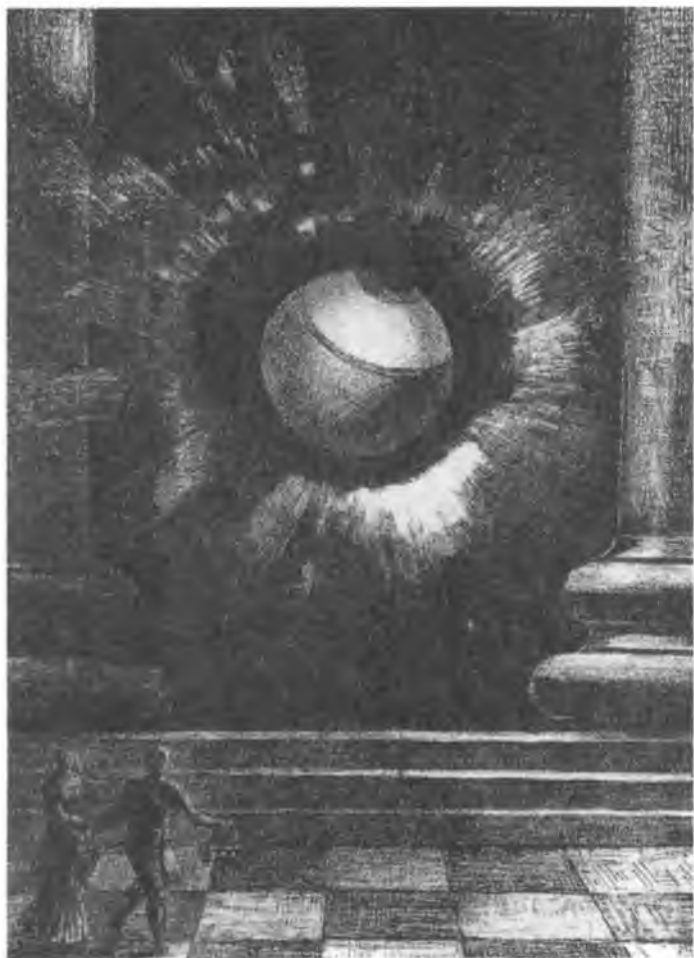
Que farò senza Euridice?
Dove andrò senza il mio ben?
*Chr. W. Gluck. Orfeo ed Euridice**

Мы не можем позволить нашим ангелам покинуть нас. Мы не видим, что они уходят лишь для того, чтобы смогли прийти архангелы.

Ральф Уолдо Эмерсон. Компенсация

Чтобы зрение могло функционировать в темноте, зрачок должен расширяться. Когда темнота сгустится до полного мрака, то было бы неплохо, если бы зрачок стал столь же велик, как и сам глаз. Возможно, такой сферический глаз пригодился бы в предстоящем нам предприятии — путешествии через монохромную черноту. Если бы очутившийся в темноте субъект целиком превратился в зрачок, а зрачок — в орган осязания, а орган осязания — в резонатор, то в гомогенном массиве черного шара обнаружили бы смутно угадываемые ландшафты. Внезапно начал бы вырисовываться некий мир до мира; расплывчатый универсум обрел бы едва заметные контуры. Беспроглядная ночь и впредь оставалась бы скрытой в своей невыразимой густоте, ее круг и дальше оставал-

* Что же мне делать без Эвридики?
Куда же я пойду без моего сокровища?
К. В. Глюк. Орфей и Эвридика (итал.).



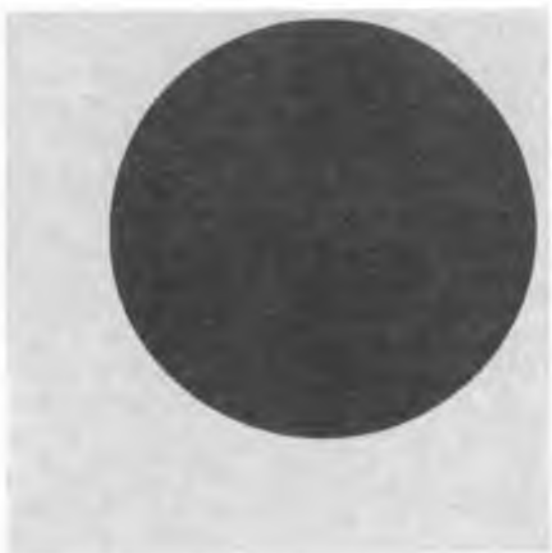
Одilon Редон. *Божественное всезнание*. Литография
(Dans le rêve. 1879 г.).

ся бы так же наглухо замкнут, как и прежде; и тем не менее в ее темноте начало бы выделяться органическое нечто, подобно тому как на черном фоне выделяется фигура из черной ртути. В безразличности проступают очертания, отделяющие друг от друга определенные области, и в тесной близости поляризуется первое «там», благодаря которому дает о себе знать зарождающееся «здесь».

Отважились ли мы на безмолвную экспедицию по монохромной ночи? На каких других аренах — или в каких глухих темных пространствах — глаз мог бы пройти обучение для путешествия в черную страну? Нужно ли для этого сесть в позу лотоса и с закрытыми глазами на время отрешиться от всего зримого и представимого? Очень многие садились в лодку медитации, но их лишь сносило в беспредметное, где исследование затухало в безразличии. Или придется экспериментировать с наркотическими веществами и подобно любознательным психонавтам странствовать по альтернативным космосам? Но такие внутренние путешествия, как правило, ведут лишь к искажению повседневных образов и превращению их в эксцентрические, мерцающие в пустоте своего рода эндогенные приключенческие фильмы; вследствие этих фантомов темное пространство еще больше сгустится, и искусство различения фигур в монохромной черноте не сдвинется с места. Если мы бросим взгляд на протоколы сеансов приема ЛСД, которые вели пациенты наркотерапевта Станислава Грофа, фиксируя так называемые амниотические, или плоднопузырные, регрессии, то у нас возникнет впечатление, что эти лица переживают то, что они некогда читали, и что они репродуцируют яркие картины *hortus conclusus** как маточную фантазию; они выдают путешествия по иллюстрациям гинекологического атласа за свой собственный опыт; картины рая из детского богослужения смешиваются с архаическими пространственными воспоминаниями; в навязчивых оптических

* Огороженный сад (лат.).

представлениях перед их взором парят небесные луга и световые хоры вокруг божественного трона, и эту картину, несомненно, никогда не видел ни один обитатель материнской утробы. Из этого следует сделать вывод, что психогностический чудо-препарат ЛСД в лучшем случае вызывает лишь некие синтетические конгломераты опыта, в которых сценическое раннее таким образом переплетается с более поздним языковым и образным, что о возвращении в какое бы то ни было аутентичное первичное состояние не может быть и речи. Так что же нам делать, если даже наркотики истины дезинформируют нас? Не лучше ли последовать за спускающимися в шахту шахтерами и по их следам проникнуть в штольню, чтобы, идя без света и плана местности, остановиться где-нибудь на глубине и понять, как гора распространяет свою плотность во все стороны вокруг дышащей живой точки? Но такое упражнение было бы лишь спортивным испытанием и закончилось бы тем, что в безмолвном каменном пространстве испытуемый сам выдал бы себя ударами своего сердца и вынужден был бы сдерживать свои зарождающиеся панические мысли. Это предприятие также не возвратит нас к сцене, предшествующей всем прочим сценам. Это ничего не дало бы для исследования единственной интересующей нас ночной пещеры. Спуск в чужую шахту не может открыть путь к той ни с чем не сравнимой черной глубине, на которой когда-то, вибрируя, начала выделяться твоя жизнь. Зрение, пригодное для той единственной темноты, которая касается именно тебя, невозможно упражнять, используя для этого какую бы то ни было другую темноту. Не остается ничего иного, как только померяться силой со своей собственной монохромной чернотой. Тот, кто сталкивается с ней, очень быстро сознает, что жизнь глубже, чем автобиография. Описание никогда не сможет достаточно глубоко проникнуть в собственную тьму автора. Мы не в силах выразить словами, чем мы были в самом начале своего существования.



Казимир Малевич. *Черный круг.*

Первое «где»: у нас все еще нет ни малейших намеков на его структуру и содержание. Даже если бы я знал, что вот это — моя пещера, то пока что это означало бы лишь следующее: я лежу здесь, в своей ночи, словно темно-серая гегелевская корова, и я не отличим ни от чего и ни от кого. Мое бытие представляет собой лишь некую гладкую тяжесть. Я покоюсь в себе самом подобно черному базальтовому шару; я зажат своей средой, как каменной ночью. И тем не менее в темном массиве, в котором я живу и действую, для меня уже должно проступать некое предчувствие различия. Если я был только базальтовой чернотой, то как могло случиться, что во мне появился зародыш смутного чувства *бытия-в*? Откуда же возникает это ощущение, это легкое вздутие? Если моя чернота была абсолютно тождественна равномерно черным и вечно мертвым недрам горы, то почему во мне раздается то ропливое биение, а за ним слышится более медленный отдаленный звон? Если бы я был лишенной каких бы то

ни было различий черной субстанцией, то как бы я мог обладать предчувствием пространства и двигаться в нем в его первых измерениях? Может ли существовать субстанция, которая одновременно представляла бы собой ощущение? Существует ли гора, беременная чем-то кроме скальных пород? Приходилось ли нам когда-нибудь слышать об одушевленном и обладающем самосознанием базальте? Какие-то диковинные мысли, подобно испарениям исходящие от темных сводов, — словно те проблемы, над которыми тысячелетиями безуспешно ломают головы мертвые фараоны, лежащие в своих гробницах. Медитации мумий, мерцание в камне, раздумья без субъекта... Можно ли представить себе происшествие, благодаря которому в результате такого рода размышлений на повестку дня встанет вопрос о живом?

Тем не менее на первых порах мы будем вынуждены искать какую-то внешнюю поддержку — разумеется, не у гинекологов; ослепленные своими интересами, сводящимися к систематическому описанию органов, они пробегают по внутренней области женщины, подобно тому как туристы из далеких стран, не снимая уличной обуви, врываются в восточный ресторан. Нет, остающийся у входа наблюдатель, помощью которого нам теперь следует воспользоваться, может быть кем угодно, но только не тем, кто использует анатомические выражения. Скорее, его можно сравнить со своего рода психоаналитиком прошлых времен или с отшельником, к которому идут люди, чтобы поведать о своих тайных тревогах; быть может, его можно сравнить с лицом, посвятившим себя тому, что выше мы назвали магнетопатическими практиками, во всяком случае — с человеком, умеющим находиться рядом, не осуществляя иных вмешательств в бытие своего визави, кроме тех, которые предполагает его скромное и внимательное присутствие. Как уже говорилось выше, чтобы наше внутреннее наблюдение успешно продвигалось, мы должны ввести в игру еще и дополнительный взгляд извне, который воздержится от какого бы то ни



Салаграма (камень-сувенир индийских паломников); просверленный, содержащий аммониты камень, длина 90 мм. Просверленное отверстие репрезентирует начало творения посредством проделывания дыры вовне.

было вмешательства в происходящее и будет лишь фиксировать его как свидетель. Итак, мы условились о встрече с нашим помощником у входа в пещеру и поручили ему постоянно информировать нас о том, что происходит в сферической ночи.

Психоаналитик Бела Грунбергер в своих исследованиях того, что он называет «монадическим» причастием, приводит сколь сомнительный, столь и наводящий на размышления пример встречи в зоне, где располагается ядро биперсонального интимного пространства:

«Речь идет о молодом человеке, подвергшемся анализу по причине различных трудностей в его отношениях с окружающими, некоторых соматических симптомов, сексуальных нарушений и т. д. Вы-

слушав терапевта, сообщившего ему основные методы лечения, он лег на кушетку и промолчал весь остаток сеанса. Он явился на следующий сеанс и в течение нескольких месяцев вел себя точно так же, как и на первом сеансе. Однажды он наконец заговорил и произнес: „Это еще не совсем то, но уже лучше“. После этого он вновь погрузился в молчание. По прошествии еще нескольких месяцев, в течение которых он опять-таки был абсолютно нем, во время одного из сеансов он встал с кушетки и объявил, что сегодня чувствует себя хорошо и полагает, что вылечился, затем поблагодарил терапевта и покинул кабинет».¹⁴⁶

Это описание удивительного клинического случая — по тону и содержанию почти легенда — никогда не появилось бы на свет, если бы не совпадение нескольких обстоятельств, мотивировавших его опубликование. Во-первых, его автор пользуется в своем кругу столь высоким авторитетом, что мог позволить себе свободно вторгаться в проблематичные области, не подвергая опасности непосредственно самого себя; таким образом, описанная в процитированном нами отрывке терапевтическая идиллия могла беспрепятственно разворачиваться под прикрытием его безупречной репутации. Во-вторых, этот случай, по всей видимости, имел место в практике одного из коллег автора, так что если участие аналитика в молчаливом дуэте, тон в котором задавал пациент, будет сочтено профессиональной ошибкой — что без знания контекста отнюдь не исключено, — то ответственность за нее должен нести этот коллега, а не автор. В-третьих, автор, как он полагает, представляет новую, более точную теорию ранней сопричастности матери и ребенка, в рамках которой этот странный случай может быть объявлен чрезвычайно красноречивым казусом. На самом деле Грун-

¹⁴⁶ Béla Grunberger. *Narziß und Anubis*. Bd 2. S. 195.

бергер стремится, ни много ни мало, разработать теорию так называемого *чистого* нарциссизма, которая должна привести к созданию концепции психоанализа «по ту сторону теории влечения». Согласно Грунбергеру, признаками *чистого* нарциссизма являются свобода субъекта от напряжений, вызванных влечением, и стремление к блистательно-всесовершенному, враждебному расстройству и блаженному гомеостазису. Эта *чистая* тенденция *ipso facto* могла бы разворачиваться лишь под прикрытием определенной формы, предоставляющей в распоряжение субъекта некий достаточно герметичный психический инкубатор; смелым и блестящим примером, подтверждающим такую точку зрения, и является, по мнению автора, вышеописанная сцена. Грунбергер называет эту оберегающую форму *монадой* — несомненно, сознательно прибегая к терминологии Лейбница и намеренно игнорируя то обстоятельство, что содержание этой монады соответствует именно тому, что другие психоаналитики называют *диадой*. Подлинная причина, по которой он отдает предпочтение слову «монада», состоит в том, что этим термином обозначается форма, выполняющая функцию некоего объединяющего резервуара; единица выступает в роли своего рода футляра, вмещающего в себя двоих. Таким образом, монада представляет собой как бы биполярную матрицу или простую психосферическую форму, понимаемую целиком и полностью в смысле широко используемого нами понятия первичной микросферы. Монады для Грунбергера — ибо они суть формальные величины — могут обладать самым различным взаимозаменяемым содержанием; таким образом, они возникают как в оригинальной ситуации «мать—ребенок», так и в имеющих место в течение человеческой жизни ее замещениях и субституциях. Монадический мотив всегда дает о себе знать там, где индивиды наслаждаются своим воображаемым совершенством в интимной психической пространственной общности с идеальным Другим. Первичный союз может найти свое выражение как в отноше-

ниях между Ромео и Джульеттой, так и в симбиозе Филемона и Бавкиды; он возникает в игровой общности ребенка и животного или ребенка и куклы; более того, монадический пакт может быть заключен даже с виртуальными животными и героями компьютерных игр. В своей наиболее зрелой форме он выступает как отношение уважения между взрослым и харизматической личностью; наконец, он может инсценироваться в терапевтическом договоре между аналитиком и клиентом. Эта большая сценическая вариативность доказывает, что монада действительно является формальным понятием, которое, подобно алгебраической формуле, в определенных границах допускает любые подстановки. Как замечает Грунбергер, «монада состоит из содержания и резервуара»,¹⁴⁷ а следовательно, из стабильной двуединой формы и большого ассортимента наполняющих ее конкретных биполярных моделей близости — в той мере, в какой они в состоянии поддерживать фантазию о ничем не нарушаемой полноте удовольствия в общем внутреннем пространстве.

Что же на самом деле происходило между молодым человеком и аналитиком во время этих длительных молчаливых сеансов? Можно ли действительно интерпретировать это совместное ожидание в тишине, вроде бы приведшее в конечном счете к своего рода исцелению, как образование монадической формы в смысле представлений Грунбергера? Не происходит ли в этой сцене не что иное, как погружение пациента в целительную дуальность, не требующую никаких иных предпосылок, кроме возможности удерживать себя в пространстве, пропитанном близостью доброжелательного интимного свидетеля? Мы можем спросить, откуда молодой человек черпает свою твердую уверенность в том, что ситуацией можно овладеть, упорно отказываясь говорить, тогда как в целом, особенно во Франции, психоанализ пользуется репутаци-

¹⁴⁷ Ibid. S. 196.

ей языкового лечения — и чуть ли не упражнением в многословии и подготовительной ступенью в обучении писанию романов? В какого рода сообщничество вовлек пациент своего аналитика, сумев в течение двух многомесячных периодов навязывать ему свое молчание? Как бы мы ни ответили на эти вопросы, очевидно одно: о том, что между молодым человеком и аналитиком разыгрывается сцена, воспроизводящая до-эдиповы симбиотические отношения по типу «мать—ребенок», не может быть и речи. Если бы клиент относился к аналитику так, как некий проблемный грудной ребенок относится к эрзац-матери, то в таком приближении заключалось бы зерно драматического развития, которое должно было бы бесконечно реинсценироваться в напряженных аналитических отношениях. Тот, кто наедине со своим аналитиком месяцами молчит, а потом согласно собственному заявлению исцеленным отправляется домой, может быть кем угодно, но только не субъектом, осознающим и разыгрывающим с аналитиком сцену потребности в отказавшейся от него матери. Скорее, в данном случае аналитик лишается той роли, благодаря которой он, собственно, и называется аналитиком. Он перестает быть компетентным толкователем и утрачивает способность раскладывать явление на составляющие, превращаясь в существо, которое одним своим молчаливым присутствием создает предпосылки для целительной самоинтеграции пациента. Но в качестве кого, или чего, выступает в таком случае аналитик (которого лучше назвать интегратором или монитором), присутствие которого способно вызвать такой эффект? На каких подмостках разыгрывается эта молчаливая драма соприутствия человека, лежащего на кушетке, и другого, сидящего в кресле? Мы сможем в полной мере почувствовать, сколько загадок таит в себе этот вопрос, если только представим себе, что в репертуаре форм близости между матерью и ребенком нет ни единой сцены, которая даже отдаленно могла бы служить образцом для этого длящегося месяцами дуального слияния двух молчащих лю-

дей. Что бы ни происходило между матерями и детьми, в процессе взаимной интеракции они никогда не образуют молчаливой медитирующей группы. Но тогда какие же фигуры разыгрывают партию в описанном Грунбергером клиническом случае? В качестве кого они предстают друг перед другом; на какой арене, в каком поле они встречаются? Где находится то «там», исходя из которого два играющих в молчанку человека возвращаются к своему «здесь»?

У нас возникает, как нам кажется, вполне обоснованное подозрение: возможно, здесь мы имеем дело с неким сценическим эквивалентом фетальной ночи. Ведь в данном случае, находясь в студии аналитика, мы оказываемся в условиях терапевтической монохромности: модальное поле представляет собой своего рода черную протосцену, находясь на которой, безъязыкий субъект охвачен и движим некоей до-вербальной средой. Несмотря на то что на этой сцене не происходит ничего, что заслуживало бы названия события, на ней все же разворачивается (при обязательном условии, что заявление молодого человека о своем излечении имело под собой достаточные основания) интегрирующее совместное бытие двух персон, имеющее конкретные жизненно-практические последствия. Разумеется, мы не можем судить о том, нет ли в этом взаимном отсутствии слов чего-то такого, что ускользает от внешнего наблюдения; однако несомненно, что гомогенное темное и лишённое знаков пространство преобразовалось в пространство архаичной биполярности. Появился первый аморфный визави, которому не нужны ни глаза, ни голос. Предположим, что молодой человек и есть наш исследователь таинственной пещеры: кем же в таком случае является тот Другой, что терпеливо сидит в кресле аналитика и час за часом противопоставляет свое молчаливое присутствие присутствию клиента? Какому утраченному бытию он одалживает свое реальное тело? Какую роль он играет, столь безропотно и терпеливо сидя подле пациента и отказываясь от каких бы то ни было собственных высказываний? Какая же миссия и из како-

го прошлого требует от аналитика, чтобы он, забыв о своей собственной жизни, своем темпераменте и своем знании, по своей воле пребывал в пространстве в качестве какой-то губки, вбирающей в себя молчание пациента и питающей его своим собственным молчанием?

Таким образом, аналитик отнюдь не выступает в роли матери в обычном понимании, хотя и образует часть терапевтической монады, а следовательно, компонент иммунной формы, метафорически замещающей материнскую утробу. Должны ли мы полагать, что он представляет собой именно саму матку, лишенный Я орган или среду, в которой осуществляется индивидуация нового организма? Является ли он мягкой стенкой, на поверхности которой некогда, после своего первого путешествия, поселилось яйцо? Можно ли сравнить его с маточной слизистой оболочкой, в которой яйцо расположилось в качестве своего рода благодарного паразита, подобно тому как некоторые грибы вырастают на стволах старых деревьев, не нанося им при этом никакого вреда? На какое-то мгновение такое предположение может показаться нам убедительным, однако оно тотчас утратит свое правдоподобие, как только мы обратимся непосредственно к самой терапевтической сцене: в течение многих месяцев два человека регулярно встречаются в некоем замкнутом пространстве и в молчании ведут друг с другом какую-то не предусматривающую прямого столкновения борьбу. Каждый из них окружает себя своим куполом молчания и своей собственной тишиной пробует на прочность тишину другого. Эта до-диалогическая, почти дуэльная черта, характеризующая процесс столкновения двух молчаний, двух вслушиваний, свидетельствует о том, что он представляет собой нечто совершенно иное, чем просто обустройство на живой стенке, и даже нечто большее, чем просто возможность ни за что не отвечая плавать внутри ни к чему не обязывающего и гарантирующего всяческую свободу пузыря. В молчании вдвоем формируется некая до-конфронтационная дуальная структура. Молчание од-

ного не тождественно молчанию другого. Два купола молчания сталкиваются друг с другом и образуют своего рода беззвучное созвучие, несущее в себе черты архаичной структуры «здесь—там».

Но кем же, или чем, является в этой сцене аналитик? По всей видимости, он выступает в качестве некоего не известного нам архаического органа, задача которого состоит в том, чтобы находиться в распоряжении фетального пра-субъекта, выполняя функцию его партнера по тьме. Этот орган первого визави и первоначального совместного бытия, рассмотренный с психологической точки зрения, абсолютно реален: тот, кто, используя метод эндоскопии, проникнет в материнское чрево, сможет воочию убедиться в его существовании; он мог бы написать диссертацию о сосудистой системе и клокообразной структуре необычной ткани и точно описать ее функцию в системе кровообмена между матерью и плодом. Но поскольку в своих рассуждениях мы обязались придерживаться метода негативной гинекологии, то у нас пока нет никаких оснований обозначать этот орган, который в первоначальном внутреннем совместном бытии представляет собой некое *«там»*, используя его анатомическое название. Если мы слишком рано заговорим об этом названии, наше исследование погрязнет в легкомысленной поверхностности, и в Первую психологию в очередной раз будут привнесены анатомические представления. О том, как быстро это происходит, свидетельствует судьба такой едва возникшей и, однако, стремительно состарившейся дисциплины, как перинатальная психология. В ней господа в уличной обуви вторглись в область до-объективного и своей опредмечивающей терминологией превратили ночь в фальшивый день. Чтобы не пойти по ошибочному пути, ведущему к теории субъектно-объектных отношений, мы дадим органу, с которым пра-субъект общается в своей пещере, до-предметное имя: мы назовем его *«вместе с»*. Если бы у нас была возможность отказаться также и от термина «плод», заменив его подобным

беспредметным именем, то и в этом случае предпочтительнее было бы возвращение к анонимности; к несчастью, еще не родившийся прасубъект уже слишком привязан к своему медицинскому названию, и всякий профессиональный мясник может говорить о плодах как об общеизвестных предметах. Если бы нужно было придумать для этого существа какое-то новое имя, то его следовало бы назвать «также», ибо фетальная самость появляется на свет лишь в результате перехода от «вместе с» «там» к «здесь», которое всегда есть «также здесь». Что касается «вместе с», то оно по характеру своего присутствия не является ни личностью, ни субъектом, а представляет собой живое и животворящее Оно, пребывающее вблизи «там». Поэтому относиться к «вместе с» означает переходить от «там», обозначающего некое первое место, к тому «здесь», где появляется «также». Таким образом, «вместе с» оказывается своего рода интимным провожаемым «также-самости», помогающим ей обрести собственное место. Оно представляет собой первую близкую величину, делящую первоначальное пространство с «также», обосновывающую его и способствующую его становлению. Поэтому «вместе с» существует лишь в единственном числе; то, что является «вместе с» для другого, *eo ipso* не может быть моим. Поэтому «вместе с» с полным основанием можно было бы назвать также и «со мной» — ведь оно сопровождает меня, и только меня, как некая питающая меня тень или как мой анонимный собрат. Несмотря на то что эта тень не может следовать за мной (не в последнюю очередь потому, что я не знаю, каким образом я бы мог самостоятельно двигаться), она тем не менее самым своим присутствием постоянно предоставляет мне место в пространстве, предшествующем всем прочим пространствам; храня верность и питая близкое «там», оно дает мне первый смысл моего прочного «здесь». То, что когда-нибудь станет моим обретшим дар речи Я, есть развертывание того тончайшего места, к которому я учился возвращаться, пока вблизи находилось «вместе с» «там».

Определенным образом «опекун» предшествует опекаемому. Поскольку «имеется» он, то «имеюсь» и я. «Вместе с» есть первое дающее и позволяющее быть. Если я способен превратиться из «также» в Я, то не в последнюю очередь потому, что «вместе с» дало мне ощущение места, в котором я начал обретать почву под ногами как дополняемое, чувствующее, полярно открытое существо. Формируя в дающей жизнь здесь-там-сфере зачатки «туда» и «сюда», «вместе с» вводит — подобно неуловимой молнии, освещающей ночной ландшафт, — неисчерпаемые различия в гомогенную монохромность. От него ко мне устремляются формирующие меня энергии. Тем не менее само по себе оно остается невидимым и не притязает на самостоятельное присутствие. Само собой разумеется, что «вместе с» дано нам таким образом, что оно едва ли может сформировать какую бы то ни было протоидею собственной незаменимости как в личном, так и во всеобщем сознании. Представляя собой самое безропотное, тишайшее нечто, которое к нам когда-либо приблизится, «вместе с» тотчас ускользнет от нас, как только мы попытаемся зафиксировать его взглядом. Оно подобно какому-то темному братцу, который оказался рядом с нами, чтобы в фетальной ночи мы не были столь одиноки, или сестрице, которая на первый взгляд существует лишь для того, чтобы спать с тобой в той же самой комнате. Можно подумать, что у него нет никакой другой миссии, кроме как делить с тобой свой покой. Подобно своего рода внутриматочному лакею, оно держится близко и одновременно в стороне; оно питает нас, но ведет себя скромно и неприметно, поклявшись хранить вашу взаимную тайну, которую, кроме него и тебя, не должна знать ни одна живая душа. Несмотря на то что «вместе с» приуси черты физического органа, для тебя оно (ибо сам ты еще представляешь собой существо без органов) не является реальной телесной вещью, а есть лишь то, что появилось исключительно для того, чтобы сопровождать тебя; этот орган — ангел-хранитель и тайный агент, дей-

ствующий по поручению той Любимой Женщины, внутри которой ты живешь, ибо она пригласила тебя появиться на свет. «Вместе с» — это твой внутриматочный помощник, помогающий тебе, и только тебе, беззаботному трудному ребенку алхимической ночи. Как у Кафки проситель терпеливо дожидается своего конца, стоя перед вратами закона, открытыми лишь для него, так и самый интимный и самый универсальный связующий орган, «вместе с», имеет отношение лишь к тебе одному и исчезает из мира в тот самый момент, когда ты превращаешься в главное действующее лицо. В этот момент ты перестаешь быть «также», ибо вместе с твоим внешним обликом у тебя тотчас появляется и собственное имя, которое готовит тебя к тому, чтобы ты стал индивидом, — тогда как «вместе с» не получает крещения и исчезает из поля зрения живых, в том числе и из твоего собственного. Несмотря на то что «вместе с» было твоим частным реагентом, делившим с тобой твою перегонную колбу, твоим катализатором и твоим доверенным лицом, ему осуждено быть не более чем твоим утраченным излишком. Ты — *opus one*,* а «вместе с» должно прекратить свое существование. Ты навсегда освобожден от мыслей о нем, а за отсутствием мышления об утраченном отсутствует и повод для воспоминаний и благодарности. Именно в силу того что твое «вместе с» существует как орган-для-тебя и исчезает, исполнив свою службу, вполне объяснимо, что, как правило, ты его не знаешь и даже не имеешь никакой возможности спросить о нем. Если бы оно встретилось тебе при свете дня — кто мог бы обещать, что ты не отвернешься от него с отвращением? Смог бы ты узнать в кровавой губке, в гладкой красно-коричневой студенистой массе своего прежнего душевного собрата? Можно ругаться, что, если ты услышишь, как гинекологи или акушерки говорят о нем, используя его анатомическое название, он останется для тебя самым далеким Оно, и тебе

* Первое произведение (англ.).



Подвеска в виде фигуры. Период неолитической керамики, V тысячелетие до н. э.

никогда не придет в голову, что некогда ты мог находиться с ним в близких отношениях. Поэтому до самого конца важно понимать «вместе с» как нечто безымянное и лишенное внешнего облика; скорее всего, мы бы отпрянули, с трудом преодолевая отвращение, если бы перед нашим взором предстало губчатое нечто, этот презрительнейший «призрак оперы» человеческих внутренностей. Некое представление о характере наших ощущений нам может дать тот анализ липкого (*le visqueux*), который дает Сартр в своем трактате «Бытие и ничто»: при соприкосновении с ним мы — иначе, чем при погружении в чистую воду, — испытываем некую скованность, воспри-

нимаемую нами как покушение на нашу свободу со стороны чего-то непристойного.¹⁴⁸ Мы должны были бы заподозрить, что являемся некими уродами, если бы были вынуждены развивать в себе чувство родства с этим визуально воспринимаемым комом «вместе с». Увиденное реальными глазами внешнее по отношению к нам, «вместе с» проникает в нас, «подобно жидкости из какого-то кошмарного сновидения, обладающей свойством наполнять все вокруг своего рода жизнью и устремленной ко мне».¹⁴⁹ Но негативистские мотивы не могут полностью уничтожить историческую истину и генетическую действительность: в тот период, когда «вместе с» имело существенное значение, оно было нашим частным источником нимф и верным нам гением; оно было связано с нами братскими узами, более тесными, чем узы, связывающие нас со всеми внешними братьями и сестрами, какие только у нас могут быть. О его значении для нас гораздо больше, чем любые анатомические репрезентации, нам скажут некоторые архетипические сновидения и образно-символические проекции, и даже тот, кто перед сном на несколько мгновений благодарно сворачивается под своим одеялом, уже обладает бóльшим опытом «вместе с», чем он мог бы получить, глядя на него со стороны. На самом деле кровати и их принадлежности, прежде всего подушки, тюфяки, перины и одеяла, явным или скрытым образом связаны с первичным органом-для-тебя. В своей любезной незаметности эти предметы повседневного обихода выполняют функцию «вместе с» как изначального дополняющего помощника и устроителя интимного пространства для взрослых субъектов. Готовясь ко сну, мы почти всегда соскальзываем в некое настроение, необходимое для подготовки к самодополнению во тьме, в ходе которого свою роль сыграет современный нам наследник «вместе с». Даже тот, кто не верит в ангелов и двойников, мо-

¹⁴⁸ См.: *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie.* Reinbek bei Hamburg, 1993. S. 1036— 1052.

¹⁴⁹ *Ibid.* S. 1042.



Французские кровати с балдахинами XVII и XIX вв.

жет вместе со своими ближайшими помощниками по сну проникнуть в тайны до-персональной дружбы; у кого нет друга, у того, однако, может быть одеяло. Теология проекций «вместе с» не в последнюю очередь будет включать в себя психоисторическую дедукцию культур постели.

Таким образом, пока «вместе с» возникает и действует в культурном пространстве среди таких свободных анонимов, сублимированные и символически преобразованные повторные встречи с ним вполне возможны и отнюдь не редки. Молодой человек, в течение многих месяцев молчавший на сеансах у своего аналитика, по всей видимости, также относится к тем, кто научился вызывать на randevу свое утраченное «вместе с» вне постели. Если это предположение правильно, то ответ на вопрос о том, какую роль играет аналитик в истории Грунбергера, должен гласить: он воплощает утраченное и вновь обретенное «вместе с» своего клиента. За несколько месяцев безмолвных упражнений с чувством «вместе с» аналитик настолько удостоверился в присутствии «вместе с»,

что однажды осознал, что отныне он и «в одиночку» в состоянии удерживать при себе то, что его дополняет, даже и вне терапевтической монадической формы. Таким образом, в его случае исцеление представляет собой не что иное, как спокойное восстановление связи с картиной присутствия тени внутреннего спутника, которую уже будет не столь легко потерять. Тот, кто хотел бы избежать искажения «вместе с» овнешняющими депроекциями и низведения его в область анатомически-предметного (что, как правило, вводит в еще большее заблуждение, чем обычное «никогда-не-думаю-об-этом»), должен заняться образными проекциями, в которых объект «вместе с» обнаруживается на соответствующем ему уровне сублимации. Подъем «вместе с» на не-анатомическую высоту достигается в тот момент, когда образное воспроизведение начинает соответствовать изначальной пространствообразующей энергии поляризации сферы «также-вместе-с». В символической истории архаических и высокоразвитых культур имеются многочисленные свидетельства такого подъема, которые, например, можно обнаружить в области интеграционной символики, в частности в широком круге образов древа жизни (см. Экскурс 5) и фигур мандалы. Но самая актуальная символизация первичной психической дуальности осуществляется в мифах о двойниках, близнецах и душевных братьях, которым ниже мы посвятим отдельное исследование.¹⁵⁰ Прежде чем обозначить границы этого символизма «вместе с», мы хотели бы прокомментировать две наиболее значительные модели сотворения фетального пространства, первая из которых указывает теологический, а вторая — художественный путь к феномену «вместе с».

В одном видении святой Хильдегарды Бингенской из первой части описаний ее мистических созерцаний «Scivias» (1147) содержится картина беспрецедентно тон-

¹⁵⁰ См. ниже Главу 6.

кого внутриматочно-теологического причащения. Известно, что Хильдегарда сначала пересказывала свои аудио-визуальные интуиции, а затем комментировала их с помощью дополняющих и истолковывающих образов; затем ее созерцания художник переводил в форму книжных иллюстраций. Рассказ о четвертом видении из первого цикла «Scivias» гласит:

«А затем я увидела гигантское и необычайно яркое сияние, полыхнувшее будто бы множеством глаз. Четыре его угла указывали четыре небесных направления (*perates mundi*); это знак тайны небесного Творца, открывшейся мне в великой мистории. В нем явилось также и другое сияние, иное, чем сияние утренней зари, яркое, как пурпурная молния. И тут я увидела на земле людей, несших в своих сосудах молоко и готовивших из него сыр. Оно было отчасти густым, и из него получался твердый сыр, отчасти разбавленным, пригодным для нежирного сыра, и отчасти испорченным... и сыр из него получался горьким. Кроме того, я увидела женщину, словно несшую в своем чреве полностью развившегося человека. И внезапно по приказанию небесного Творца эта фигура пришла в оживленное движение, так что, казалось, ее сердцем овладел какой-то огненный шар. Он был лишен очертаний человеческого тела, его мозг соприкасался с этой фигурой и изливался через все ее члены.

Затем эта ожившая человеческая фигура, вышедшая из чрева женщины, стала изменять свой цвет в соответствии с движением, производимым в ней этим шаром. И я увидела, как многочисленные ураганы обрушились на этот шар в человеческом теле и прижали его к земле. Но он собрался с силами, мужественно поднялся и отважно сопротивлялся им».¹⁵¹

¹⁵¹ Hildegard von Bingen. Scivias. *Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit / Übersetzt und herausgegeben von Walburga Storch OSB. Freiburg; Basel; Wien, 1992. S. 58.*

Иллюстратор этого видения из «Рупертсбергского кодекса» переводит основные детали его содержания в сферу внешней визуальности. По вертикальной оси рисунок разрезает какой-то ствол или трос, который с забавной и озадачивающей нас конкретностью поднимается от живота плода, находящегося внутри лежащей внизу овала матери, к висящему в верхней части рисунка ромбу, усеянному глазами. Если когда-либо и существовало изображение «вместе с», свободное от анатомической десублимации, то здесь оно перед нашими глазами. Одушевляющий *vis-à-vis* ребенка в материнской утробе поднят прямо-таки до магического четырехугольника небесного пространства; эксцентрической пуповиной плод символически связан со сферой божественной духовности; ее изображают сонм чистых интеллигенций и миротворящие глаза горнего мира. О том, что этот наполненный глазами четырехугольник действительно символизирует чрезвычайно близкую к Богу эманацию, свидетельствует первое из видений «Scivias», в котором Хильдегарда в самой тесной близости с сияющим обликом Всевышнего видит некий образ, «сплошь покрытый глазами. Я могла видеть только одни глаза и ни одной человеческой фигуры».¹⁵² Таким образом, в видении Хильдегарды о сотворении человека и его души «вместе с» изображается не как внутриматочный феномен, а как тело небесной субъективности, связанное с отдаленным плодом посредством своего рода гиперпуповины или ангельского кабеля. По этому шнуру в надлежащий момент шарообразная индивидуальная душа спускается из высшего «вместе с» и проникает вовнутрь ребенка — словно один глаз оставляет небесный ансамбль и по пуповине пробирается в сердце плода. Тем самым становится очевидным психогностический характер четвертого видения «Scivias»: в нем дана целостная картина человеческого онтогенеза. Если эксцентрическая пуповина делает наглядной интимную дис-

¹⁵² Ibid. S. 10.



Хильдегарда Бингенская. *Scivias. Сотворение души*. Иллюстрация из «Рупертсбергского кодекса».

танционную связь плода с одушевляющим его и пребывающим в пространстве непосредственной близости к Богу «вместе с», то люди в овале, несущие в сосудах круги сыра, репрезентируют физическое сотворение человека. Для понимания сырных кругов как символов человеческого тела стоит вспомнить об очень древнем представлении, получившем широкое признание в христианстве благодаря Книге Иова, согласно которому человеческое тело в материнской утробе формируется точно так же, как готовится сыр в бродящем молоке: вследствие сгущения и свертывания. Человеческое тело в материнской утробе возникает благодаря свертыванию крови, подобно тому как при производстве сыра твердое тело коагулируется из жидкого материала.¹⁵³ Поэтому Иов в своем плаче спрашивает Бога:

«Не Ты ли вылил меня, как молоко, и, как творог, сгустил меня? <...> И зачем Ты вывел меня из чрева? пусть бы я умер, когда еще ничей глаз не видел меня» (Иов, 10; 10, 18).

Но как не всякое свертывание молока приводит к хорошим результатам, так и не изо всякой коагуляции в материнской утробе получают добротные человеческие тела: в силу своей хронической болезненности Хильдегарда знала, сколь плохо может обстоять дело с физической стороной телесных тварей. Она сама была типичным продуктом производства «обезжиренного сыра», — причем следует учитывать, что, вне всякого сомнения, этот сыр все же обладает определенной ценностью и не должен рассматриваться как изначально неудавшийся; нежирное, более скудное также является законным результатом процедур, производимых в мастерской творения; более того, по мысли эзотерических психологов, первый Создатель задумал его с особой целью, ибо нежирное является наилучшей средой. Люди должны остерегаться

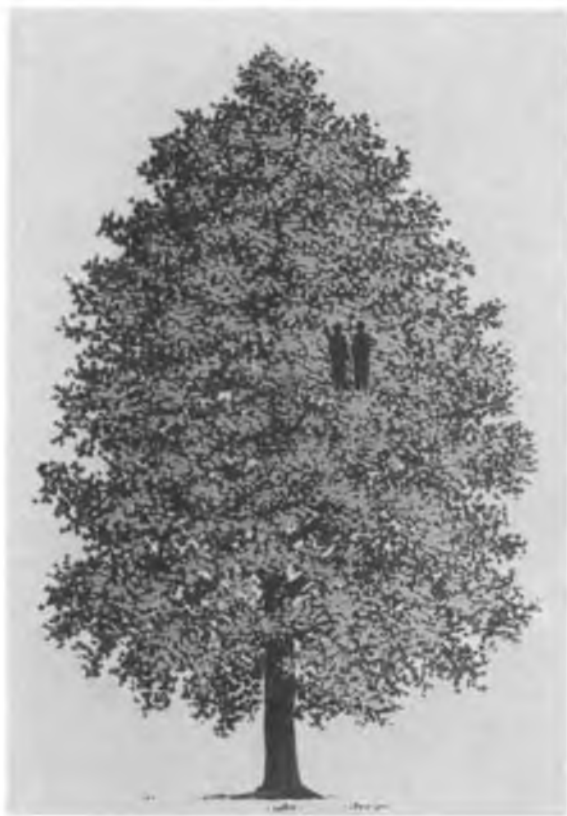
¹⁵³ См. также Экскурс 10.

лишь превращения в горькое — как проклятья. В соответствии с моделью Хильдегарды беременность повторяет сотворение Адама: физически — как формирование тела в процессе образования твердого из жидкого, психопневматически — как одушевление в результате нисхождения духовного шара из ангельского пространства в тело плода. Согласно традиционным представлениям, последнее происходит в середине срока беременности — а именно в тот момент, когда, как гласят старинные учения о женской мудрости, становятся ощутимыми первые движения ребенка во чреве. Снизшедший из пространства близости к Богу и впитанный телом ребенка шар, согласно тому же видению Хильдегарды, образует после рождения человека центр его судьбы; он должен пригодиться ему в борьбе с мирскими искушениями и соблазнами.

Рядом с видением Хильдегарды, в котором заявляет о себе теологический взгляд на структуру «вместе с», все психологические или эндоскопические концепции внутриматочного партнера кажутся прозаичными и тривиальными. Даже не имея прямой возможности апеллировать к миру религиозных представлений Хильдегарды, современные интерпретаторы могут обнаружить в этом видении документ, свидетельствующий о том, на какую высоту средневековый визионерский дискурс помещал таинственное совместное бытие плода и одушевляющего его визави. Пуповина есть нечто большее, чем кровеносный сосуд, соединяющий ребенка и некую расположенную вблизи него кровавую губку; она представляет собой физический монумент реальной связи между становящейся жизнью и вливающейся в нее дополняющей силой. Возможно, эту концепцию ввиду ее религиозной экзальтации сегодня следовало бы использовать, заключив в своего рода скобки: в силу присущей ей высоты тона и формы она и современного исследователя удерживала бы в этом поле, предохраняя от физиологического слабоумия

в понимании женщины со всем его гинекологическим авангардом и популярно-психологическим арьергардом. Она показывает тот уровень, на котором должна была бы вестись речь о внутриматочной биполярности, дабы избежать риска неправомерной десублимации.

В наше время равноценные формулировки следует искать прежде всего в области фантастического изобразительного искусства, в котором глубинный психический символизм преобразуется в визуальные конфигурации. Наиболее яркий современный пример такого преобразования представляет собой ряд таинственных картин с изображением дерева, принадлежащих художнику-сюрреалисту Рене Магритту, в частности работа 1964 года «*La reconnaissance infinie*» («Бесконечное узнавание»): на небольшой картине, написанной гуашью, в губкообразной кроне высокого дерева, напоминающей своей формой сердце, изображены стоящие к нам спиной, похожие как близнецы два маленьких господина в шляпах и темных длинных пальто, располагающиеся в верхней трети кроны, словно в области сердца дерева. Их присутствие на дереве кажется чем-то само собой разумеющимся, хотя обе эти фигуры кажутся маленькими и потерянными. Эта картина может быть прочитана как законченный трактат о взаимопринадлежности: чем занимаются двое этих расположившихся в листве, столь похожих друг на друга мужчин, напоминающих миниатюрных Чаплинов, остается столь же неясным, как и причина, по которой они находятся на дереве, — однако обе эти неясности кажутся неразрывно связанными друг с другом. Из названия картины невозможно понять, что подразумевается под «бесконечным узнаванием» (которое может означать также и бесконечную благодарность): идет ли речь об узнавании этими мужчинами друг друга, или же оно относится к их положению внутри дерева? В любом варианте это узнавание — благодарность или знакомство — имеет непосредственное отношение к самому дереву: в одном случае как обнаружение сходства между двумя фигура-



Рене Магритт. *La reconnaissance infinie.*

ми — и тогда они находятся на древе познания; в другом — как свидетельство их принадлежности к дереву как таковому, которое в этом варианте следует понимать как древо жизни. Таким образом, образно-символический дискурс Магритта, пусть в нем и сохраняется полная художественная самодостаточность образных форм, представляет собой диалог с иудео-христианской мифологической традицией. Если мы предположим, что мотив древа жизни является первичным символом «вместе с», то окажется, что загадочная картина Магритта вводит



Рене Магритт. *La voix du sang*.

нас непосредственно в поле архаической биполярности; на самом деле место в кроне дерева есть то место, из которого исходит бесконечное узнавание, понимаемое как безграничная благодарность. В то же время символ дерева тонко и деликатно сохраняет анонимность «вместе с» и делает наглядным его присутствие, не сводя его к анатомической тривиальности.

В еще большей мере это относится к созданной в конце 40-х—начале 60-х годов знаменитой серии картин под названием «*La voix du sang*» («Голос крови»), представляющих собой медитации Магритта по поводу мотива чудесного дерева. На одной из этих картин, выполненной преимущественно в интенсивно синем и темно-зеленом цветах и в формате 90 × 110 см, весьма впечатляющим образом соединяются мотивы древа жизни и древа познания. Эта картина, кажется, предназначена для восприятия в три этапа: прежде всего в глаза бросается расположенный в центре картины ствол дерева с двумя распахнутыми створками. Ящики в стволе открыты, как окошки рождественского календаря с изображениями живых символов счастья — белого шара и многообещающе освещенного изнутри дома. Не исключено, что в рождественском дереве над окном с шаром может находиться еще одно, третье, почти скрытое листвой окно. Если сначала взгляд едва может оторваться от привлекательных фигур в центре, то во втором акте он поднимается к архетипическим ветвям гигантского дерева, заполняющим своим темным, непререкаемым авторитетом всю верхнюю половину картины. Листва, сквозь которую просвечивает синий фон, благодаря своей мелкоячеистой, губчато-сферической структуре образует органическую антитезу геометрически искусственным фигурам внутри ствола дерева. Несмотря на то что на картине отсутствуют люди, она будто бы представляет собой дискуссию о важной для человека оппозиции — противоположности между органической формой ветвей и листвы и духовно идеализированными и сконструированными фигурами дома и шара. Но как же звучит голос крови? Он предстает как зов самого древа жизни: он — посредник между геометрическими эмбрионами в древесном стволе и питающей сферой листвы. Очевидно, что у дерева, носящего в своем «чреве» шар и дом, не может быть плодов соответствующего ему рода и вида. Как древо жизни и познания оно производит не тождественное и подобное себе, а



Рене Магритт. *La voix du sang*. Фрагмент.

свою противоположность — неорганические духовные формы, значимые для мыслящих субъектов, поскольку они говорят им об их собственном конструктивном характере. Таким образом, дерево Магритта олицетворяет собой «вместе с», которое в качестве вегетативной природы рождает на свет его духовных обитателей. Древо жизни беременно домами, шарами и человеческой субъективностью. Поэтому во внутренней области рождественского дерева отчетливо контрастируют внутриматочные полюса: в стволе — «также», геометрические образы-эмбрионы; в органической листве — «вместе с», дающая жизнь близость. Что же касается третьего взгляда на картину, то он может появиться лишь тогда, когда рассмотрение разочаровалось в окончательно раскрытых тайнах древа жизни. В определенный момент мы начинаем смотреть мимо интимной сферы дерева в даль, удивительным образом оказывающуюся свободной зоной; перед нами открывается ландшафт речной низменности: слева — очертания гор, справа — открытая равнина. Его мог бы достичь тот, кто вырвался из звонкого круга переднего плана, в котором надо всем властвует голос крови. Таким образом, быть может не столь ошибочным окажется предположение, что художник помещает в это синее пространство самого себя и оттуда, слегка шутя и серьезно не относясь к собственным символам, вводит в поле зрения зрителей находящиеся на первом плане мнимо загадочные фигуры.

Какие же выводы о структуре и способе бытия «вместе с» мы можем сделать из этих его изображений? В любом случае в этих картинах интимному пространственному партнеру присуждается некое точное значение в реальности. Он может представляться как близкий к Богу четырехугольник, наполненный глазами и шарообразными душами, или как рождественское древо жизни и познания: в обеих этих проекциях «вместе с» оказывается суверенной дополняющей инстанцией, с которой Я долж-

но было бы вспоминать с искренней благодарностью. Тем не менее остается законным вопрос: действительно ли «вместе с» может стать зримым лишь в такого рода тонких проекциях и косвенных манифестациях? Действительно ли «другой орган» обречен на то, чтобы о нем вспоминали исключительно возвышенно? Действительно ли о нем можно говорить, лишь как о каком-то невидимом монархе соседнего государства, от благоволения которого зависит наше собственное счастье, тогда как мы сами никогда не сможем посетить его с официальным визитом? А нет ли средства, с помощью которого мы могли бы принять интимного Другого как гостя, с одной стороны, не роняя его достоинства, а с другой — избегая его неуместного возвеличивания, не позволяющего увидеть его таким, каков он есть? Если он был необходимым партнером во время нашей пещерной жизни, то что мешает нам, выходя из пещеры, обратить внимание, не появляется ли вместе с нами еще и кто-то другой? Если «вместе с» делило с тобой твою личную пещеру, причем не как призрак или порождение сумрачного воображения, а как реальное, необходимое, телесное Второе, то оно неизбежно должно вместе с тобой покинуть пещеру, как только наступит твой час начать шествие.

Кажется, здесь нам вновь может сослужить хорошую службу предложенная нами выше конструкция с двойным наблюдателем, находящимся и внутри пещеры, и возле входа в нее: внешний свидетель должен быть в состоянии прямо сообщить, выходит ли на свободу одновременно со мной, новорожденным первого класса, также и мое «вместе с». В этом случае мы можем не опасаться впасть в одномерную и потому ведущую к ошибочному пониманию гинекологическую прозу, ведь теперь речь идет не о том, чтобы грубо вывернуть наружу внутреннюю действительность и десублимировать ее плоским классифицированием. Ибо внешний наблюдатель будет сообщать нам о том, что само должно появиться на свет в ходе всегда впечатляющей и возвышенной драмы рождения, раз-

ворачивающейся у выхода из пещеры. Что же должен будет запротоколировать внешний наблюдатель, следя за тем, что с тобой происходит? Скажет ли он тебе в глаза, что ты был один? Или он подтвердит, что вас было двое? Однако именно в этот решающий момент наблюдатель, на которого мы надеемся, почти наверняка нас разочарует. Только теперь можно понять весь масштаб наших затруднений: ведь кто из всех тех, кого мы знаем, имел возможность консультировать акушерку своего домашнего врача? И сколь естественным нам кажется, что среди миллионов людей вряд ли найдется хотя бы один человек, который смог бы расспрашивать о таких вещах собственную мать. С самого начала у нас не возникает вопросов, словно невозможность получить ответ является доказанным фактом. Если внешний наблюдатель должен своими глазами увидеть новорожденного и его «вместе с», когда они друг за другом увидят свет мира, то последующие верификации существенно затруднены, поскольку свидетелей почти никогда не удается выслушать. Если «вместе с» должно появиться на свет одновременно со мной, то я уже не смогу удостовериться в его существовании, разве что найду средство, чтобы проломить стену молчания, с самых первых моих часов возведенную вокруг меня и того, кто меня дополняет. Даже если «вместе с» когда-либо и существовало, в любом случае очевидно, что я полностью от него оторван.

Стена молчания... И действительно, чем больше светлеет внутриматочная монохромность, чем резче в ней проявляются какие-то контуры, тем упорнее становится сопротивление, с которым сталкивается ее описание. Даже если я все больше и больше склоняюсь к предположению, что тогда, в доставшейся нам пещере, мы всегда были вдвоем, то все следы моей биографии всегда отсылают меня ко мне самому и только ко мне. Не составлял ли я с самого начала некую сумму? Не было ли мое «вместе с» тайно удалено и перепутано, как своего рода Каспар Хаузер? Быть может, оно еще и сегодня живет где-то — спря-

танное, закопанное в землю, брошенное и одинокое, как несчастный Каспар, призрак из Карлсруэ, дитя Европы в своем франконском подземелье? А если оно умерло и я осиротел, то почему его не похоронили по всей форме, пусть даже на кладбище родных для нас органов? Кто решил, что мы должны быть существами, которые не ищут и не посещают свое утраченное «вместе с» — ни в наши дни рождения, ни в день поминовения усопших? В чем состоит смысл этой утраты «вместе с», на которую словно по всеобщему стовору осужден сегодня каждый индивид? Что можно было бы предпринять, чтобы нарушить этот тотальный заговор молчания, целью которого является безусловный запрет любого разговора о «вместе с»?

И все же есть по крайней мере одна деталь, которая проникла в наши общие знания из шепота акушерок: роды могут быть сочтены успешно завершившимися лишь тогда, когда «вышел послед», когда он целиком покинул материнское чрево. Здесь в направленном против «вместе с» заговоре молчания обнаруживается слабое место. Акушеры знают, что при удачных родах на свободе всегда оказываются две единицы. Ребенок, которому, естественно, уделяется основное внимание, никогда не выходит из пещеры в одиночестве — за ним следует необходимое органическое дополнение, которое раньше во Франции называли *arrière-faix* или *délivrance* — последом, добавлением или избавлением. Лишь совместное появление новорожденного и последа свидетельствует о факте полного разрешения от бремени. Приблизительно с 1700 года в немецком, как и в прочих национальных европейских языках, для обозначения последа начинает все шире использоваться медицинский термин «плацента». Это вошедшее в научный обиход выражение восходит к латинскому слову *placenta*, означающему «плоский пирог» или «хлебную лепешку» и в свою очередь ведущему свое происхождение от греческого слова *plakous*, аккузатив *plakounta*; а оно, со своей стороны, родственно австрийско-венгерскому слову *Palatschinke*, которым

называют свернутый трубочкой блинчик с начинкой из джема. Очевидно, что метафорические корни этого выражения следует искать в поле представлений древнего хлебопечения; свое место в жизни оно получило благодаря полевым кухням римских легионов. Действительно, уже Аристотель сравнивал отношение между материнской утробой и ребенком с отношением между печью и хлебным тестом. Для него пребывание ребенка внутри матери представляло собой процесс сотворения твердого в результате коагуляции, или затвердевания, мягкого. Однако, согласно древним традициям акушерства, выпечкой, которую производит мать, является еще не сам ребенок, а то таинственное детское место, которым ребенок, по всей видимости, питался *in utero*,* пока не стал способен видеть свет мира и пить его молоко. Таким образом, в древности среди матерей и повивальных бабок господствовало убеждение, что материнское чрево в период беременности всегда представляет собой двойную мастерскую — плацентарную пекарню и интимную детскую кухню. Если в маточном котле готовится сам ребенок, то второе изделие матери, плоский пирог, предназначен для его надлежащего питания в течение невероятно долгой ночи. Поэтому во время родов он появляется на свет во вторую очередь и даже в современной гинекологии называется *secundinae mulieris*. Там, где господствуют представления о располагающейся в материнском чреве магической кухне, является само собой разумеющимся, что к плаценте, понимаемой как *opus secundum*** матери, как событие, сопутствующее всяким родам, следует относиться с величайшим уважением и даже с нуминозным страхом. Для сообщества женщин, в окружении которых проходили роды, в облике последа каждого только что появившегося на свет ребенка сопровождало нечто несказанное — то, что, по всей видимости, неким судьбоносным

* Внутри матки (лат.).

** Второе произведение (лат.).

образом связано с его жизнью. Часто послед считался двойником ребенка, вследствие чего отношение к плаценте не могло быть равнодушным. Ее следовало рассматривать как некое предзнаменование, и ее нужно было беречь, словно она была символическим собратом новорожденного. В первую очередь считалось необходимым предотвратить ее захват животными или чужими людьми. Нередко отец ребенка закапывал ее в погребке или под крыльцом, чтобы дом наполнился ее плодотворной силой, а иногда местами захоронения служили амбар или хлев.¹⁵⁴ Часто плаценту зарывали в саду или в поле, где она, никем не потревоженная, должна была разложиться в земле. Повсеместно был распространен обычай хоронить ее под молодыми плодовыми деревьями, причем в этом случае свою роль должен был сыграть мотив морфологического родства между плацентарной тканью и корнями деревьев, понимаемого в духе магической аналогии. Обычай погребать пуповину под розовыми кустами также продиктован соображениями из области аналогической магии.¹⁵⁵ В Германии для плаценты мальчиков выбиралось грушевое дерево, а для плаценты девочек — яблоня. Если над погребенными плацентами вырастали фруктовые деревья, то считалось, что они находятся в симпатических отношениях с детьми в течение всей их жизни; полагали, что ребенок и дерево вместе растут, вместе болеют и вместе умирают. В иных традициях плацента подвешивалась в потаенных уголках дома, например в каминах, — обычай, будто бы еще и сегодня сохраняющийся в некоторых районах Северной Португалии. Во многих регионах Европы высушенная и перемолотая в порошок субстанция плаценты считалась непревзойденным лекарством от множества болезней; об этом упоминается

¹⁵⁴ См.: *Jacques Gélis*. Das Geheimnis der Geburt. Rituale, Volksglauben, Überlieferung. Freiburg; Basel; Wien, 1992, где одна из глав называется «Плацента, двойник ребенка» (S. 253, 262).

¹⁵⁵ См.: *Françoise Loux*. Das Kind und sein Körper in der Volksmedizin. Eine historisch-ethnographische Studie. Stuttgart, 1980. S. 118.



| | | | | |
|---|---|---|------|----------------|
| 睿 | = | 예 | Ye | } Eigenname |
| 宗 | = | 종 | Yong | |
| 大 | = | 대 | Dae | } Großer König |
| 王 | = | 왕 | Wang | |
| 胎 | = | 태 | Tae | Plazenta |
| 室 | = | 실 | Shih | Zimmer |

Могила плаценты принца, впоследствии 8-го короля династии Йи (1468—1469). Находится перед краеведческим музеем города Чонджу в провинции Чолла-Пукто (Корея). Справа помещены знаки, нанесенные на стелу, возвышающуюся на спине черепахи (черепаха — символ долгой жизни), и их толкование.

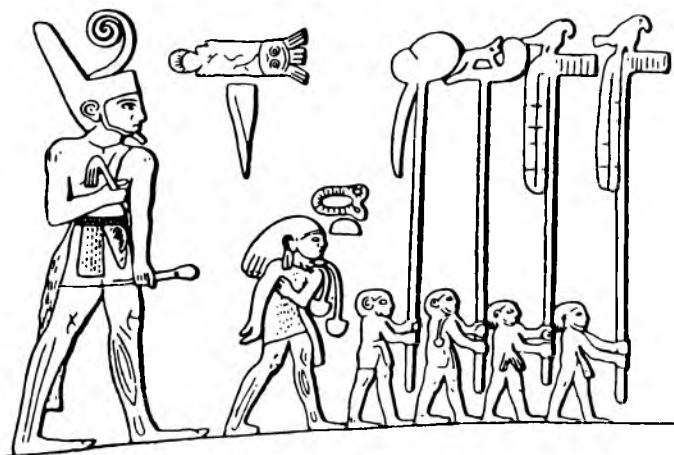
уже в *Corpus Hippocraticum*, и медики и аптекари начиная с салернской школы и вплоть до XVII столетия превозносили его в первую очередь как средство для избавления от родимых пятен и опухолевидных воспалений, а также как лекарство, помогающее при эпилепсии и апоплексии. Что же касается женских болезней и репродуктивных нарушений, то при них использование плацентарного порошка, казалось, было обязательным. Плаценте приписывалось огромное значение также и при реанимации новорожденных, появившихся на свет без признаков жизни; считалось, что изготовленный из детского места теплый компресс является последним средством, способным поддержать жизнь тех несчастных творений, которые после родовой борьбы находились в состоянии мнимой смерти. Путешественники XVI столетия, испытывая изумление и шок, не могли не заметить, что у некоторых народов, например у бразильских индейцев, существовал обычай поедать плаценту после родов — что мы можем наблюдать также и у большинства млекопитающих. У якутов поедание плаценты представляет собой ритуал,

для участия в котором отец ребенка обязан пригласить своих друзей и родственников. Но и в Европе вплоть до XVIII века также было распространено представление, что кормящей матери полезно съесть хотя бы небольшой кусочек свежей плаценты. В кулинарной книге Хильдегарды Бингенской мы обнаруживаем сведения о мясном рулете с начинкой из плаценты. Еще в справочнике по родо-вспоможению, выпущенном в 1768 году, со страстью обсуждается вопрос о том, поедал ли Адам послед своих собственных отпрысков.¹⁵⁶ В Египте при фараонах последу — прежде всего когда дело касалось царских родов — приписывался высокий культовый ранг. Плацента фараона считалась инкарнацией его внешней души; о ней писали как о его «тайном помощнике» и иногда делали сюжетом художественных изображений. До нас дошли впечатляющие в своих подробностях сведения о древнеегипетских институтах, связанных с культом плаценты.¹⁵⁷ Нередко плацента фараона после его рождения мумифицировалась и в течение всей его жизни хранилась в качестве талисмана; из этого «средостения жизни» исходили некие оберегающие и поддерживающие фараона воздействия, и оно считалось его мистическим союзником. Мумию плаценты с великим почтением хранили и стерегли храмовые жрецы. Древнеегипетский обычай процессий, во время которых плаценту фараона проносили перед властителем, сохранился с IV тысячелетия до н. э. вплоть до эпохи Птолемеев; от него ведут свое происхождение позднейшие культы флага.¹⁵⁸ Во время правления 4, 5 и

¹⁵⁶ См.: *Jacques Gélis*. Op. cit. S. 261.

¹⁵⁷ О нижеследующем см.: *Reimar Hartge*. Zur Geburtshilfe und Säuglingsfürsorge im Spiegel der Geschichte Afrikas // *Curare*. Zeitschrift für Ethnomedizin. Sonderband I/1983. S. 95—108.

¹⁵⁸ В свете этих культурно-исторических взаимосвязей особенно пикантным выглядит замечание, сделанное Гарольдом Блумом в его исследовании новейшей американской национальной теософии, или, как он ее называет, *American Orphism* (американского орфизма): ее центральными символами являются флаг и утробный плод. См.: *Harold Bloom*. *The American Religion. The Emergence of Post-Christian Nation*.



Процессия со штандартами из плаценты, шествующая перед фараоном.

6-й династий существовало особое бюро, служащие которого выполняли функцию «открывателей царской плаценты». По всей видимости, их задача состояла в том, чтобы после смерти фараона символически открыть его «средостение жизни», освободив внешнюю душу для путешествия в подземный мир; одновременно этот ритуал прощания освобождал путь наследнику трона. Затем мумию плаценты либо погребали в алебастровой урне, либо укладывали в гробницу вместе с забальзамированным телом царя в качестве его головного убора или подушки. На рентгеновском снимке одной царской мумии, хранящейся в Британском музее, можно увидеть плаценту, закрепленную бинтами на затылке покойного. В некоторых районах Северной Африки еще и по сей день, должно быть, жив обычай в течение всей жизни носить в натель-

New York, 1992. P. 45: «The flag and the fetus together symbolize the American Religion, the partly concealed but scarcely repressed national faith» («Флаг и утробный плод вместе символизируют американскую религию, частично скрытую, но не до конца подавленную национальную веру»).

ных кожаных мешочках амулеты из плаценты и пуповины. В Ветхом Завете мы можем обнаружить следы представления о том, что плацента, как узел жизни, хранит в себе некую вторую душу, или *alter ego*, человека.

«Если восстанет человек преследовать тебя и искать души твоей, то душа господина моего будет завязана в узле жизни у Господа, Бога твоего, а душу врагов твоих бросит Он как бы пращею» (1-я Книга Царств, 25; 29).

Согласно корейским традициям, плаценту, как правило, бросали в море или сжигали вместе с рисовой и просяной шелухой, а пепел рассыпали на дорогах. В многочисленных культурах известен обычай развешивать плаценту на деревьях; иногда послед обряжается в ситцевую рубашку, опоясывается веревкой и, подобно человеческому существу, снабженный головным убором, прикрепляется к древесным ветвям. Четыре основных метода обращения с плацентой — захоронение в земле, развешивание, сожжение и утопление в воде — соответствуют четырем стихиям, которым, как силам творения, следует вернуть нечто им принадлежащее. У северных народов пепел плаценты считался могущественным колдовским средством. Если же плаценту бросить в яму с нечистотами, то, согласно народному верованию, распространенному некогда главным образом во Франции, после климактерического периода женщину ожидают рак и мучительная смерть.

Сколь различными ни были бы связанные с плацентой ритуальные и культовые процедуры, почти во всех архаичных культурах интимная связь, существующая между новорожденным и последом, не вызывала сомнений. Безответственное обращение с плацентарным двойником ребенка повсюду расценивалось как навлекающее проклятия пренебрежение самым необходимым. Похоже, что еще в эллинистической медицине появляются первые признаки расколдовывания общего перинатального поля, а следовательно, и профанизации понимания



плаценты, но, как показывает пример видения Хильдегарды, и эти тенденции не могли вызвать всеобщей десублимации альянса утробного плода и плаценты в постэллинистической европейской родильной практике.

Лишь в конце XVIII столетия в кругах придворной знати и крупной буржуазии и обслуживающих их врачей начинается процесс радикального обесценивания плаценты. С этого момента в литературе по родовспоможению в качестве нормы устанавливается определяемое отвращением и неприязнью отношение как рожениц, так и тех, кто присутствует при родах, к мрачному объекту, «напоследок» выходящему из матери. Вследствие этой эпохальной тренировки отвращения, женщины буржуазных слоев, а также поэты и отцы просвещенного общества разучиваются находить последу место в пространстве культурного воображения. Для интимного «вместе с» начинается эра безусловного изгнания. Отныне плацента становится органом, которого нет. То, что во тьме было инстанцией некоего первого «имеется», при свете дня превращается в нечто, что само лишено всяческого бытия. Самое глубинное и близкое Второе бесследно исчезает, превращаясь *par*

excellence в какой-то отвратительный выкидыш. И действительно, с этого времени в городах становится обыкновенным делом, что как при клинических, так и при домашних родах с плацентой обходятся, как с отходами. Отныне ее все чаще и чаще выбрасывают, как падаль, и «утилизируют», как мусор, то есть уничтожают. В XX веке плацентарной тканью начинает интересоваться косметическая и фармацевтическая индустрия, поскольку в ней обнаруживают сырье для лекарств и восстановительных кожных масок; ко всему прочему этот интерес повлиял и на более или менее всеобщий консенсус по поводу того, что клиники являются подходящим местом для родов, ибо где, как не в клиниках, можно устроить такого рода сборные пункты. Если же плацента не используется для фармацевтического производства, то ее могут вместе с мертворожденными плодами перерабатывать в гранулы и в качестве катализатора горения помещать в мусоросжигательные установки — таково современное состояние техники в немецкой столице после объединения.

Разумеется, сказать, что в наше время плацента оказалась мусором, пусть даже используемым в замкнутом цикле переработки, уже означало бы утверждать слишком многое. Орган, готовящий нас к тому, чтобы считать начиная с двух и двигаться «оттуда» «сюда», в новом мире никем не сопровождаемых индивидов официально лишается какого бы то ни было реального существования. Задним числом субъект изолируется и в своем пренатальном бытии также начинает рассматриваться как Первое безо всякого Второго. Многое говорит за то, что современный индивидуализм смог вступить в свою острую фазу лишь после того, как во второй половине XVIII столетия началось всеобщее клиническое и культурное отлучение плаценты. Дипломированные врачи, подобно своего рода гинекологической инквизиции, взяли на себя обеспечение того, чтобы истинная вера в то, что человек появляется на свет один, укоренилась во всех дискурсах и душевных состояниях. Буржуазно-индивидуалистиче-

ский индивидуализм — при слабом сопротивлении от-стаивавшего душевное партнерство романтизма — убедил все общество в мнимой радикальной единичности индивидов в материнском лоне, в колыбели и в собственной коже. Лишившись своего Второго, все индивиды отныне вступают в непосредственные отношения с матерями, а сразу вслед за этим — в непосредственные отношения с тоталитарной нацией, которая с помощью своих школ и армий накладывает свою лапу на ставших одинокими детей. С утверждением буржуазного общества начинается всемирная эпоха ложных альтернатив, когда индивиды, кажется, стоят перед одним-единственным выбором: или в одиночестве припасть к груди природы, или, слившись со своим народом, принимать участие в потенциально смертоносных авантюрах власти. Недаром образцом мыслителя, воспевавшего регрессию как к абсорбирующей природе, так и к патетическому национальному государству, для нас является Жан-Жак Руссо, фигура которого, словно привлекательная и в то же время гротескная статуя, высится у врат, ведущих к современному по своей структуре индивидуалистически-холистическому миру. Руссо изобрел человека без друга, который под дополняющим его Другим способен понимать либо непосредственную мать-природу, либо непосредственную национальную тотальность.¹⁵⁹ С него начинается эпоха последних людей, не стыдящихся выступать в качестве продуктов своей среды и частных случаев социально-психологических законов. Поэтому начиная с Руссо социальная психология становится научной формой презрения к человеку.

Там же, где, как в античности или в народных традициях, в пространстве культурного воображения оставалось место для двойника души, люди вплоть до начала современной эпохи могли представить себе, что они не

¹⁵⁹ Станным образом именно Руссо был крестным отцом попытки Цветана Тодорова создать некую еврокоммунитарную этику. См.: *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*. Paris, 1995.

имеют непосредственного отношения ни к матерям, ни к «обществу» или «собственному» народу, а в течение всей своей жизни остаются связанными прежде всего со своим самым близким Вторым, с подлинным союзником и гением своего особенного существования. Высшей формулировкой этого принципа являются слова христианской заповеди о том, что следует повиноваться прежде всего Богу, а не людям. Это означает: ни один человек не есть «случай», ибо каждый в отдельности представляет собой тайну — тайну дополненного одиночества. В эпоху античности плацентарный двойник легко мог найти убежище у предков или домашних духов. Архаическая интимная среда сама собой предоставляла субъекту дистанцию, отделявшую его от обеих навязывающих ему себя первичных сил, которые проявляются в новое время как приблизившиеся вплотную матери и тоталитарные коллективы. Но там, где, как в новейшее время, вследствие уничтожения плаценты с самого начала ликвидируется пространство «вместе с», индивид все больше и больше становится собственностью одержимых маниями коллективов и тотальных матерей, а в их отсутствие — впадает в депрессию. С этого времени у индивида, прежде всего у мужчины, проявляется все более глубокая тенденция к фатальной альтернативе между упорным аутистическим стремлением к одиночеству и согласием быть поглощенным маниакальными сообществами, включающими в себя двух или более человек. На пути к мнимой независимости возникает человек, лишенный покровительствующего ему духа, — индивид без амулета, самость без пространства. Если индивидам не удастся дополнять и стабилизировать самих себя посредством использования эффективных техник одиночества — например с помощью искусств и литературных монологов,¹⁶⁰ — они обречены

¹⁶⁰ Термин «техника одиночества», насколько нам известно, был введен Томасом Махо в его лекции о культурной истории отхода от культуры, которая под заглавием «Идея одиночества» была прочитана в зимний семестр 1995/96 года в Берлинском университете им. Гумбольдта.

быть поглощенными тоталитарными коллективами. Ибо у индивида, чей двойник оказался утилизирован вместе с отходами, всегда есть причина доказывать самому себе, что у него есть право продолжать жить без своего «вместе с», а не составлять общество своему интимно близкому Другому в мусорном контейнере.

Действительно, когда интимное «вместе с» уже не хранится в доме и не погребается под деревьями или розовыми кустами, все индивиды латентным образом превращаются в предателей, отказывающихся признать не понятную им самим вину; своей напряженной частной жизнью они словно отрицают, что в своем не знающем раскаяния автономном бытии они вновь и вновь предают своего самого интимного спутника. Иногда они полагают, что, чувствуя свое одиночество, они открывают какие-то свои собственные глубины; однако при этом они не сознают, что их одиночество также лишь наполовину является их собственным, что им принадлежит меньшая часть одиночества, тогда как его большую часть взяло на себя исчезнувшее в мусорном баке «вместе с». Современный одинокий субъект есть не результат собственного выбора, а продукт не зависящего от него разделения новорожденного и последа. На его позитивно независимое бытие не осознаваемым им самим позорным пятном легло то обстоятельство, что оно основывается на уничтожении самого близкого праобъекта. Его собственная единичная ценность куплена ценой выброшенного в бак для отходов Второго. Поскольку союзник исчез в куче мусора, субъект представляет собой Я, лишенное партнера: независимый, неповторимый метеор. Напротив своего пупа освобожденный индивид вместо пространства «вместе с» обнаруживает не способный к контакту открытый простор, а какие-то отвлекающие его внимание вещи и Ничто. Если бы субъект занялся тем, что на Западе презрительно именуют созерцанием собственного пупа, то он обнаружил бы лишь принадлежащий ему самому и ни с чем не связанный узел. Он никогда не смог бы понять, что перере-

занная нить в течение всей его жизни будет вести его по области воображаемого и психосонорного в некое потустороннее пространство — пространство «вместе с». По своим психодинамическим истокам индивидуализм нового времени есть не что иное, как плацентарный нигилизм.

В современных городских ритуалах, сопровождающих как клинические, так и домашние роды, проводится далеко идущее воображаемое и практическое отождествление плаценты и Ничто; исключением из этой всеобщей тенденции остаются лишь небольшие островки традиции, на которых сохранились едва заметные следы психологии прежних поколений и представлений о женской мудрости. В новейшее время благодаря этим островкам формируется движение сопротивления клиническому позитивизму вместе с его культурной надстройкой; не последнюю роль в этом движении играет возрождение старых акушерских практик: в первую очередь речь идет о том, чтобы возратить отрезанию пуповины определенное ритуальное значение и символический акцент. Там, где такие практики отсутствуют, другой полюс пуповины — плацента, понимаемая как отходы, от которых необходимо избавиться, — как правило, не может иметь для субъекта никакого значения. Мы можем даже предположить, что для подавляющего большинства современных матерей нет никакой ясности в тех физиологических выражениях, в которых говорится о том, что же, собственно, перерезается при отделении пуповины; повсюду господствует лишь весьма смутное представление о том, что ребенок находится на одной стороне, а мать — на другой.¹⁶¹

¹⁶¹ У того обстоятельства, что ребенок *in utero* не непосредственно примыкает к матери, а вместе со своим плацентарным двойником живет в некоем особом промежуточном мире, есть среди прочего и драматические иммунологические импликация. Современные исследования, похоже, показывают, что у ВИЧ-инфицированных беременных женщин заболевание передается детям лишь в 30 % случаев, тогда как большинство каким-то невероятным, едва ли поддающимся воспроизведению образом словно оберегаются плацентарным ангелом-хранителем. В современной гинекологии и акушерстве вопрос о том, чьим органом, матери или ре-

В действительности же плод и его плацента вместе поднимаются из подземелья, связанные друг с другом, как Орфей и Эвридика, и, хотя Эвридика волею *vis maior** должна исчезнуть, способ, которым она отделяется от Орфея, имеет существенное значение. Акушерам и акушеркам следует знать, что, производя конститутивный для субъекта разрез, они должны обращаться с ребенком как зрелые разлучники, словно просвещая и наставляя его. Они должны видеть в себе своего рода официантов культуры, а в производимом ими разрезе — изначальный символический дар и даже посвящение в символический мир.

То, что обычно называют перерезанием пуповины, по своему драматическому содержанию представляет собой введение ребенка в сферу формирующей Я ясности. Резать означает утверждать индивидуальность с помощью ножа. Тот, кто производит разрез, является первым разлучником в истории субъекта; даруя ребенку отделение, он дает ему толчок к бытию во внешних средах. Однако в качестве разлучника акушер может действовать лишь в том случае, если он сам способен охватить своим зрелым взором оба полюса того, что предстоит разделить. Если Орфей принят правильно и по-взрослому, то и Эвридику следует принять с чуткостью и по-взрослому. Обходиться с ребенком по-взрослому означает, по сути дела, не что иное, как быть в состоянии произвести правильное разделение в подобающий момент. Однако современные индивиды, сами выросшие в режиме плацентарного нигилизма, утратили способность к взрослым жестам. Вместо того чтобы совершить первое разделение, полностью отдавая себе отчет в том, что происходит, они в своем инфантильном нигилизме, как правило, прибегают к жестам низкого убийства и поспешного избавления от трупа. Они поступают с Эвридикой так, как сборщики мусора

бенка, следует считать плаценту, остается открытым — впрочем, все больше и больше фактов говорит в пользу второго решения.

* Более могущественная сила (*лат.*).

поступают с подлежащими утилизации отходами. Поспешно, без соблюдения каких бы то ни было формальностей они уничтожают послед, не подозревая, что тем самым в зародыше гасят ту мелодию, которая могла бы возникнуть в Орфее из его свободного вопроса о второй части. У плохо принятых современных субъектов воспроизводится мусическая протосцена; свобода оплакивать утраченного Другого теряется в неопределенности и бесформенности. Тем самым культура проигрывает в индиде свою первую сцену. Откуда же дитя должно узнать, что ангелы уходят лишь для того, чтобы смогли прийти архангелы?

Естественно, в современную эпоху пуповина также отрезается по правилам определенного искусства; сегодня пупок на теле субъекта представляет собой иероглиф, оставленный драмой его индивидуализации. Но пупок утратил свою идею, свою мелодию, свой вопрос. Современный пуп — это узел разочарования, и его обладатели не знают, что с ним делать. Они не понимают, что он — след Эвридики, памятник ее уходу и ее гибели. Именно из него, как из источника, исходит все то, что впоследствии станет решительными высказываниями и интонациями. В символически живом теле он свидетельствует о возможности разрыва кровяного союза и перехода в мир дыхания, напитков и слов — а следовательно, в сферу, которая при благоприятном стечении обстоятельств однажды развернется в застольную компанию или умиротворенное общество. В современном мире даже поэты едва ли сознают, что все языки есть не что иное, как музыка разрыва: говорить означает петь посредством пупа. В новейшую эпоху лишь Рильке, кажется, удалось прикоснуться к глубинному полюсу языка:

И пусть в Эвридике ты мертв — позади разлука:
Воспевший уводит ее в просветленный лад.

(Сонеты к Орфею. Вторая часть. XIII)*

* Перевод А. Пурина.

Итак, наш реквием утраченному органу начинается с требования ясности. Мышление «вместе с» подразумевает прежде всего расшифровку иероглифа, означающего отделение от него, то есть пупка. Если бы нам удалось модернизировать психологию с помощью философских средств, то ее первым проектом должна была бы стать герменевтика пупка — или, говоря по-гречески и метафизически, омфалодицея. Если теодицея представляла собой оправдание Бога перед лицом неудач мира, то омфалодицея — это оправдание языка, неуклонно стремящегося на ту сторону, к Другому, перед лицом перерезанной пуповины и ее следа на нашем собственном теле.

Среди тех немногих авторов, мужчин и женщин, которые рассматривают пупок как экзистенциальную энграмму, особого внимания заслуживает французский психоаналитик Франсуаза Долто с ее теорией пупочной кастрации (*castration ombilicale*). Долто указывает на то, что обретение пупка — это не просто банальный хирургический эпизод, имеющий место в неосознаваемой ранней фазе человеческой жизни, а нечто, имеющее гораздо более важное значение. Говоря об умбиликальной кастрации, она подчеркивает тот тезис, что отрезание пуповины представляет собой первый культуuroобразующий жест, связанный с телом ребенка. Долто сравнивает тело ребенка с паспортом, в котором в графе «особые приметы» должна стоять запись: «Произведена пупочная кастрация». Это выражение станет более понятным, если мы примем во внимание, что термин «кастрация» во французской версии психоанализа используется для обозначения формирующих личность разрывов, отказов и запретов. Это выражение, несомненно, восходит к теории эдипова комплекса, благодаря которому — согласно ортодоксальной аналитической точке зрения — ребенок посредством глубоко интериоризированного отказа от запретного внутрисемейного объекта любви, то есть в первую очередь матери и отца, должен учиться освобождаться для позднейших генитальных любовных партнеров, представляющих



Восседающая на троне богиня и Омфал (камень-пуп) в пещере нимф возле Вари (Аттика).

его собственное поколение. Посредством символической генитальной кастрации — а следовательно, и с помощью запрета на инцест — будущий генитальный субъект избавляется от своей безусловной потребности в первом близком любовном партнере. Лишь благодаря глубоко интериоризированной кастрации генитальные субъекты, так сказать, обрезанные в своем желании, учатся избегать категорически запрещенной любовной цели; их либидо становится направленным вовне и за пределы семьи; они освобождаются от приятной и одновременно невыносимо тягостной одержимости ближайшего первого любовного объекта. Таким образом, отказ от безусловно запретного есть начало позднейшей эротической свободы; он создает предпосылку для того, чтобы в зрелом возрасте субъекты могли выбирать в качестве любовного партнера не мать и не отца. Но даже если мы признаем эту несомненно упрощенную и чересчур оптимистичную модель правдоподобной, то почему перерезание пуповины также должно нести в себе некий кастрационный смысл? Как и другие психоаналитики французской школы, Долто использует термин «кастрация» (подчас с некоторым налетом смущения) как технический синоним прогрессивного отвыкания, причем именно в до- и внегенитальном поле; иногда она заключает его в кавычки, несомненно сознавая, что непредубежденным слушателям и читателям он может показаться странным или даже отталкивающим. Но поскольку при всей своей независимости автор, кажется, все-таки в несколько большей мере связана со школой, чем с публичным коммуникативным сообществом, она, словно клянясь в верности аналитической схоластики, вновь и вновь твердит о кастрации, хотя для описания ее предмета — порождающей символы эмансипации ребенка от первых партнеров, выступающих в роли объектов преодолеваемого желания, — без труда можно было бы образовать другие, менее непристойные, искусственные выражения.

Мы отнюдь не собираемся потешаться над терминологической старомодностью автора, хранящего излишнюю, прямо-таки рабелепную верность психоаналитической школе. На самом деле в основании этой традиционной терминологии лежит весьма серьезный, ушедший в тень в результате роста секулярного и научного сознания, религиозный мотив: как и иудейский обычай обрезания, термин «кастрация» напоминает о том, что люди, поскольку они должны вести автономную жизнь, быть способными к созданию культуры и подчиняться определенным правилам, не могут следовать мгновенным импульсам своего либидо; они должны отрешиться от ограниченного и нетерпеливого потребления примитивных благ, чтобы подняться к безграничной и терпеливой радости, доставляемой причастностью к более зрелым предметам. Это в точности соответствует конститутивной для иудейской религии идее свободы, подчиненной закону. Лишь благодаря серии удачных разрывов, сублимаций или «кастраций», осуществляющихся на специфических стадиях развития — оральной, анальной и генитальной, оставшийся не изуродованным для дальнейшей жизни ребенок обретает способность свободно пользоваться миром. Земля — в правильно понимаемом смысле — подвластна правильно разделенному, жаждущему и плодотворному субъекту. Терминологические странности классического психоанализа свидетельствуют о том, что он все еще сохраняет очевидную связь с патетическим понятием взрослой, в полной мере расколдованной жизни. Он предполагает, что окончательная взрослость наступает по завершении цикла раскрывающих мир отказов. В отказе совпадают мудрость и свобода; отречение делает субъекта способным к культурной и общественной жизни, вовлекает его в языковые игры, ведущиеся между способными к кооперации взрослыми. Таким образом, с помощью учения об освобождающем отказе психоанализ в своей французской версии осуществил впечатляющую реформу иудейской духовности и ее христианских ответвлений,

дав ей формулировку, которая является тем более убедительной, чем в меньшей степени действующие лица сознают, с каким наследием они имеют дело в своих мыслях и действиях.

Как полагает Долто, отделяющие «кастрации» не просто представляют собой символические действия, но являются порождающими символы, или «символогенными», актами; благодаря им для *infantes* открывается путь к языку. Символические образования способствуют освобождению субъекта от сковывающих его чар и открытию им просторного мира; они эмансипируют его от захватывающей непосредственности отношения к первой среде и ее либидозных содержаний. Следовательно, если отрезание пуповины и может пониматься как своего рода кастрация, то только потому, что она связана для ребенка с требованием отказа от комфортабельного непосредственного кровяного союза с матерью и перехода в мир более рискованных и изменчивых условий орального кормления и внешних объятий. Питье, будь то из груди или ее заменителя, есть причащение, замещающее некое другое причащение. В этом, и только этом, смысле оно представляет собой шаг к символическому. По крайней мере, тот, кто пьет из внешнего источника, уже освобожден от желания кровобмена — разве что он, как некоторые алкоголики, напивается до саморазжижения и растворения контуров мира. Молоко и эквивалентные ему напитки заменяют древнейшее сангвиническое причастие. Поскольку сущность символического состоит в замене более раннего более поздним, а также в замене материальных сред средами более тонкими, детское расставание с маточной непосредственностью действительно может пониматься как кастрация в уточненном техническом смысле этого слова, тем более что Франсуаза Долто не оставляет ни малейшего сомнения в том, что самому грудному младенцу следует приписать своего рода «понимание» необходимости этих прогрессивных переходов. Это покажется нам еще более правдоподобным, если мы примем во внимание

то обстоятельство, что вышедший на воздух новорожденный взамен кровавого причастия получает не только дыхание, но и возможность послематочного использования голоса; благодаря голосу он развивает свою способность в случае необходимости быть непрерывно слышимым своей матерью. Голос служит гарантией того, что кровавой союз стал уже не нужен, ибо он означает возможность позвать молоко. Бытие снаружи означает способность звать; я зову, следовательно, я существую. С этого момента бытие означает существование таким образом; симвоогенез, как и формирование Я, начинается благодаря «образованию» голоса. Томас Махо и другие исследователи с полным правом приписывают голосу, идущему к материнскому уху, свойства вокальной пуповины.¹⁶² Действительно, у физического умбиликального союза должен быть какой-то наследник, который обеспечивал бы сохранение освобожденной жизни под знаком связи.¹⁶³ Поэтому развитие предполагает принцип непрерывности; он выражает требование, состоящее в том, что в процессе замещения более раннее должно не просто исчезать, а функционально сохраняться и заменяться на следующей стадии чем-то более широким. Удачное формирование символов в психическом процессе осуществляется благодаря компромиссу консервативного и прогрессивного.

Но если взамен утраченного прежнего баланса удовольствий не предлагается какой-либо приемлемый новый баланс, субъект сталкивается с непреодолимым сопротивлением и разбивается о собственное отвращение. В таком случае добрый мир недостижим. С фрустрированным субъектом не происходит прогрессии, и его жизнь, дойдя до этого момента, словно останавливается; поворачивать назад уже слишком поздно, а для движения впе-

¹⁶² См. выше Экскурс 2.

¹⁶³ См.: *Boris Cyrulnik*. Sous le signe du lien. Une histoire naturelle de l'attachement. Paris, 1989.

ред не видно средств. В результате организму фрустрированного субъекта становится присуща некая постоянная прерывистость; в символическом поле возникает какое-то белое пятно; не находящие своего выражения в языке телесные процессы сопровождаются болью; давление жизни не может преобразоваться в проявление либидо. С нашей точки зрения, концепция Долто совершенно справедливо исходит из того обстоятельства, что неосуществленное или плохо проведенное умбиликальное разделение может привести к катастрофическим последствиям для раннего символогенеза. В таких случаях даже удачные резонансные игры с матерью не смогут убедить субъекта в преимуществе быть рожденным. Следовательно, выражение «умбиликальная кастрация» не только обозначает акт освобождающего разделения ребенка и матери, осуществляющегося посредством ножа или ножниц, но и указывает на совместное усилие по обращению ребенка в веру, что факт его рождения составляет его преимущество.¹⁶⁴ На этом уровне успешная «кастрация» означала бы создание достаточного для всей дальнейшей жизни запаса опыта удачного резонанса с внешним миром. На этом богатстве первичных до-вербальных впечатлений, подтверждающих достижимость мира, основывается способность верить обещаниям; то, что обычно называют верой, есть лишь другое название до-языкового варианта доверия к языку. Это доверие возрастает лишь в теплице удачных причащений; тот, кто живет в ней, постоянно убеждается в том преимуществе, которое дает способность говорить и слышать сказанное. Не потому ли язык смог стать определяющей общевидовой антропологической величиной, что он всегда является артикуляцией сиренической силы, связующей нас с жизнью? Существует ли более эффективная реклама человеческой

¹⁶⁴ О комплексе недостаточной совместимости с трудностями *status quo* см.: Peter Sloterdijk. Was heißt: sich übernehmen? Versuch über die Bejahung // Peter Sloterdijk. *Weldfremdheit*. Frankfurt, 1994. S. 267—293.

жизни, чем передача преимущества, связанного со способностью говорить, тому безъязыкому, что находится на пути к языку? Там, где говорящим не удастся убедить еще-не-говорящих, в оставленном субъекте развивается первичное чувство протеста по отношению к разочарывающему внешнему и его пустым, обременительным, ненужным знакам; не-обласканные, не-соблазненные, не-одушевленные становятся (мы могли бы сказать: по праву) агностиками по отношению к языку и циниками по отношению к идее причастия. Они никогда не войдут в дом бытия. Для них язык останется своего рода разновидностью фальшивых денег: они будут воспринимать коммуникацию как попытку неких фальшивомонетчиков наряду со всеми прочими ввести в оборот и свои собственные фальшивые купюры.

ЭКСКУРС 5

ЧЕРНАЯ ПЛАНТАЦИЯ

Заметки о деревьях жизни и оживляющих машинах

... и листья дерева — для исцеления народов.

Откровение Иоанна, 22; 2

Как индивиды человеческие существа конституируются разделяющим разрезом, который, как правило, отдаляет их не столько от матери, сколько — навсегда — от анонимного близнеца. Поэтому следует ожидать, что в индивидууме, лишенном пары и оставшемся без своего собрата, что в утратившем корни остаточном субъекте наряду с физическим пупом формируется также и некий психический и символический пуп — точнее, некое умбиликальное поле, в котором останутся следы воспоминаний о формативной фазе плацентарного дополнения. Становящийся субъект лишь тогда способен по-настоящему развиться в правильную для нашего взора целостность, когда для него возможно отношение к интимно связанной с ним параллельной жизни, дающей ему какие-либо питающие, поддерживающие, пророческие знаки, которые обещают ему развитие в условиях одновременно и тесной связи, и свободы. Поэтому блестящая идея Плутарха изложить жизнеописания великих греков и римлян в форме парных биографий¹⁶⁵ кроме своего историографи-

¹⁶⁵ В своих параллельных жизнеописаниях Плутарх излагает 23 парные биографии, среди которых представлены такие пары, как Перикл/Фабий Максим, Алкивиад/Кориолан, Пирр/Марий, Александр/Цезарь, Дион/Брут.

ческого остроумия таит в себе также религиозно-философский и глубинно-психологический потенциал, который тотчас даст о себе знать, если принцип *bioi parálleloi** мы применим не к двум схожим человеческим жизням, а к явной жизни индивида и тайной или виртуальной жизни его изначального спутника. В народных представлениях в бесчисленных вариациях повторяется идея о том, что у каждого индивида должен существовать некий духовный двойник или какая-то параллельная магическая, растительная жизнь, примером которой являются, в частности, те деревья жизни, о которых мы говорили выше, рассматривая работы Рене Магритта. Посадка таких деревьев происходит, как правило, сразу же после рождения ребенка; по большей части — это фруктовые деревья, нередко растущие в том самом месте, где была захоронена пуповина или плацента ребенка, обычно в непосредственной близости от родительского дома. Знаменитые слова Мартина Лютера о яблоне, которую следует посадить, даже если известно, что завтра мир погибнет, также становятся понятными лишь в свете этого комплекса идей: человек при всех обстоятельствах более тесно связан со своим древом жизни, чем дерево и человек, вместе взятые, — с остальным миром.

Мифология древа жизни предлагает самое убедительное и наиболее распространенное решение конститутивной для всякой культуры дилеммы, состоящей в том, что плацентарный двойник не может ни предстать перед индивидами и группами, ни не предстать перед ними. Его особый бытийный статус между необходимой скрытостью и столь же необходимым присутствием сообщает ему то темное сияние, которое отличает проторелигиозные (бес)смысл(иц)ы. Если бы мы увидели его непосредственно, то, представ перед нами в обличье не более чем простого органа, он грозил бы ввергнуть нас в определенный нигилистический кризис, ибо для человека до сих

* Параллельные жизни (греч.).

пор остается невысказанным рассматривать условия своей экзистенциальной цельности с точки зрения этого излишнего и отброшенного сгустка ткани; однако в случае его абсолютного отсутствия индивиды были бы обречены на полное индивидуалистическое одиночество. Мы могли бы классифицировать культуры по тому способу, каким они решают проблему одновременно и запретной, и обязательной плацентофании: либо гипостазируя жизненную силу в растениях-союзниках, либо воплощая принцип жизни в особых животных, например в репрезентирующих душу птицах,¹⁶⁶ либо прикомандировав индивидам духов-хранителей и незримых духовных двойников, из которых затем могут вырасти интегрирующие общинные духи, городские боги и групповые гении. Благодаря отношению к выдающемуся амулету или фигуре духовного руководителя, гуру или Великого Учителя, плацентофанический альянс с питающим Другим также поднимается до осязаемой символической формы. То, что мы называем религиями, включено в символические по своей сущности системы, способные преобразовывать интимных союзников индивидов в своего рода внутренних надзирателей.

Разумеется, современная ситуация заставляет нас признать, что возможен такой культурный климат, при котором плацентофаническая дилемма как таковая может более не артикулироваться (хотя в своей латентной форме она становится острее, чем когда-либо), ибо индивиды представляются либо как не нуждающиеся в субстанциальном дополнении свободные существа, либо как сгустки до-персональных частичных энергий, в которых отношение к интегрирующему Второму более не наблюдается. Кроме того, современные самодополняющие формы жизни осуществили прорыв в технические среды и тем самым открыли реальный постгуманный горизонт.

¹⁶⁶ См.: *Thomas Macho. Himmlisches Geflügel — Beobachtungen zu einer Motivgeschichte der Engel // Engel : Engel. Legenden der Gegenwart / Hrsg. von Cathrin Pichler. Wien; New York, 1997. S. 83—100.*



Древо жизни на алтаре монастырской церкви в Штаме (Тироль).

Эта ситуация нашла свое классическое выражение у Энди Уорхола:

«So in the late 50's I started an affair with my television which has continued to the present... But I didn't get married until 1964 when I got my first tape recorder. My wife... When I say „we“ I mean my tape recorder and me. A lot of people don't understand that».¹⁶⁷

До-нигилистические культуры (можно было бы сказать: и общества, не обладавшие техническими средствами самодополнения) были вынуждены находить мифический ответ на вопрос о том, в какие основополагающие союзы включаются души отдельных индивидов и целых народов; никакая религиозная или метафизическая психология не могла достичь своей цели, если она была не в состоянии предложить концепцию императива плацентарного дублирования. С учетом этой задачи самой впечатляющей символической структурой обладают вавилонские и более поздние эссенские мифологемы древа жизни, ибо в них место трансцендентной параллельной жизни оказывается занятым посредством опять-таки двойных проекций. На фигурном фризе дворца Ашшур-нацир-апала II в Калахе, относящемся к IX веку до н. э., мы видим серию херувимоподобных мужчин-птиц, или крылатых гениев-воинов, каждому из которых, по всей видимости, поручено ухаживать за отдельным деревом жизни. Очевидно, что здесь изображается совместное поле двойной души, причем особо подчеркивается, что речь идет о союзе между духовно-человеческой и растительной душами.¹⁶⁸ Но едва ли где-либо еще связь между

¹⁶⁷ *Andy Warhol. The Philosophy of Andy Warhol. From A to B and back again.* New York, 1975. P. 26. «Итак, в конце 50-х у меня начался роман с телевидением, который продолжается и по сей день... Но я не был женат до 1964 года, пока у меня не появился мой первый магнитофон. Моя жена... Когда я говорю „мы“, я имею в виду себя и свой магнитофон. Очень многие не понимают этого».

¹⁶⁸ См.: *Heinz Mode. Fabeltiere und Dämonen in der Kunst. Die fantastische Welt der Mischwesen.* Stuttgart u. a., 1974. S. 52.



Древоидная богиня Исида кормит грудью фараона. Из гробницы Тутмоса III, Долина Царей, XVIII династия, XV в. до н. э.

учением об ангелах и моделью древа жизни была столь же тесной, как в культе эссенов, основные черты которого ангелолог Малькольм Годвин описывает следующим образом:

«Центральным пунктом их веры было древо жизни. У него было семь ветвей, достигавших неба, и семь корней, уходивших в землю. Они были связаны с семью утрами и семью вечерами недели и соответствовали семи архангелам христианской иерархии. В этой сложной космологии... место человека находилось в середине расположенного между небом и землей древа».¹⁶⁹

¹⁶⁹ *Malcolm Godwin. Engel. Eine bedrohte Art. Frankfurt, 1991. S. 62—64.*



Ассирийское древо жизни. Алебастровый рельеф из Нимруда.
IX в. до н. э.

Здесь древо жизни не просто становится интегрирующим символом секты; оно вырастает в нечто большее, превращаясь в воплощение совокупности мировых сил; очевидно, что духовное параллельное общество в еще большей степени, чем имперское, нуждается в обосновании неким могущественным психокосмологическим интегративным символом — в данном случае образом *arbor vitae*,* которое выступало в роли одновременно и внутреннего пространства мира, и связующей пещеры. Нет сомнений, что социология, занимающаяся формирующими сообщества маниями, в доктринах такого типа могла найти самые убедительные подтверждения своих выводов.

* Древо жизни (лат.).

Когда в 724 году Бонифаций в ходе своего миссионерского наступления свалил под Гайсмаром дуб Донара и когда по наущению епископа Луллия Майнцского агента Карла Великого во время похода против саксов разрушили Ирминскуль — саксонское святилище в Эресбурге, олицетворявшее мировое древо, то эти жесты означали нечто большее, чем просто проявление обычного христианского неприятия языческих символов. Эта война против деревьев свидетельствует о фронтальном наступлении на плацентофанические интегративные фигуры чужого общества, а следовательно, об ударах по источникам воображения и сопричастности, из которых конкурирующая группа черпала ресурсы для своего символического и сферического единства. Тот, кто хотел бы ввести новые отношения зависимости, должен заменить прежний групповой *tape-recorder*.^{*} Об этом свидетельствует и тот факт, что христиане на месте поверженных языческих символических деревьев, как правило, устанавливали свое собственное *arbor vitae*: крест — кусок древесины, говорящий о том, как на нем была побеждена смерть. История борьбы священных союзов, в качестве которых выступают отстаивающие и распространяющие свою религию народы и идеологически вирулентные государства, всегда является также и историей войны древ жизни. Было бы ошибкой считать это отличительной чертой лишь архаических и до-современных обществ, ведь именно характеризующаяся гигантской ролью масс-медиа современная эпоха породила средства, способные внушить гигантским популяциям синхронизированные полемические мании и чреватые насилием регенерационные фантазии. Разве один из отцов-основателей американской демократии Томас Джефферсон не заявил буквально, что дерево свободы требует того, чтобы каждое поколение орошало его кровью патриотов? Призыв к всеобщему орошению общинного дерева предполагает наличие чрезвычайно

^{*} Магнитофон (англ.).

эффективной школьной, почтовой, военной и медийной системы; осуществляющаяся под сенью революционных деревьев свободы и патриотических лип, национализация масс представляет собой гигантский психополитический проект, держащий в напряжении европейские народы с момента образования национальных государств. Того, кто хотел бы выйти из тени тоталитарного дерева, может спасти лишь бегство в некие параллельные среды: защиту от тотального сообщества народа дают лишь симбиозы индивидов и субверсивной литературы; в последнее время надежное убежище предоставляет также и погружение в идиотию собственного *tape-recorder*. Тоталитарное воздействие захватывающих индивида сред может быть преодолено лишь с помощью средств самоизоляции.

Но непосредственно перед тем, как древо жизни архаического аграрного фольклора превратилось в дерево свободы Французской революции, под влиянием венского врача Месмера и маркиза Пюисегюра оно испытало иную метаморфозу, став эмблемой того первого современного психотерапевтического движения, о котором выше мы говорили как об «интерсубъективных практиках близости».¹⁷⁰ Генри Ф. Элленбергер в своем исследовании «Открытие бессознательного»¹⁷¹ описывает разворачивающуюся под «волшебным деревом» прототипическую для нового метода сцену:

«Окруженная крытыми соломой хижинами и деревьями, главная площадь маленькой деревеньки Бюзанси была расположена недалеко от величественного замка Пюисегюров. Посреди этой площади стоял высокий, красивый старый вяз, у подножия которого бил источник чистой воды. Его окружали

¹⁷⁰ См. выше Главу 3.

¹⁷¹ *Henry F. Ellenberger. Die Entdeckung des Unbewußten. Bern; Stuttgart; Wien, 1973. S. 115 f.*



Ясень Иггдрасиль как мировое древо (из *Northern Antiquities*).

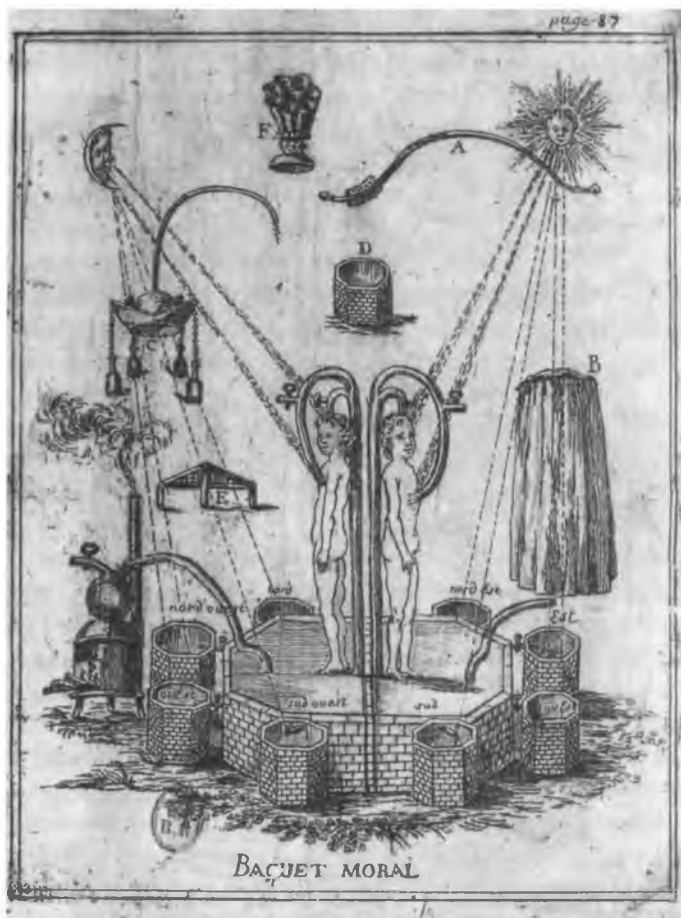
каменные скамейки, на них расположились крестьяне; самые большие ветви и ствол дерева обвязаны веревками; концами веревок пациенты обмотали большие части своих тел. Процедура начиналась с того, что пациенты, сцепившись большими пальцами рук, образовывали цепочку и в большей или меньшей степени ощущали, как сквозь них проходит флюид. Спустя некоторое время мэтр давал пациентам указание разорвать цепочку и потерять руки. Затем он отбирал из них несколько человек и прикосновением своего железного жезла вводил их в „полный кризис“... Чтобы их „расколдовать“, Пюисегюр приказывал им поцеловать дерево, после чего они пробуждались; они не помнили ничего из произошедшего».¹⁷²

При всех примитивных и буколических чертах этой сцены мы видим в ней решающий момент поворота Пюисегюра от доктринального натурфилософского физикализма Месмера в сторону психологии. Ведь ведя к открытию и систематическому использованию метода, позднее получившего название гипноза, это странное действо под сенью древа жизни с его умбиликальными проводами знаменовало собой открытие сценического принципа в психотерапевтическом лечении и тем самым открывало путь к историзации душевного пространства, философские принципы которой были сформулированы Шеллингом и Хуфеландом, а ее биографически-психологический субстрат эксплицирован в психоанализе Фрейда. Впрочем, более чем вероятно, что, выдвигая идею соединения своих пациентов с магнетическим вязом посредством веревок, Пюисегюр ориентировался на образец магнетического ушата, снабженного отходящими от него проводами, которыми Месмер соединял клиентов во время своей парижской практики. Напрашивается мысль, что вяз и

¹⁷² Изображение магнетических вязов см. выше на с. 242.



Магнетизированные деревья. Рисунок с обложки «Архива Бокманна», 1787 г.



Франц Антон Месмер. *Correspondance de M. Mesmer sur les nouvelles découvertes du baquet octogonal, de l'homme-baquet et du baquet moral, pouvant servir de suite aux aphorismes.* Париж, 1785 г.



Конструкция Франца Антона Месмера.
ра. 1784 г.

ушат следует рассматривать в качестве двух различных средств инсценирования одного и того же мотива магического контакта, так что древо жизни из Бюзанси представляло собой превращенную в растение машину магнетизера, а ушат, наоборот, — механизированное древо жизни. И в том и другом случае веревка и кабель выступают в качестве метафорической пуповины, посредством которой индивид соединяется со своим вновь ставшим близким спутником. Обе конструкции репрезентируют то смущение, с которым новоевропейская психология вспоминает об утраченном, неизвестном и неприятном двойнике как об условии возможности психической полноты индивида. Ибо в то время как прогрессивные круги буржуазного общества собираются сконструировать не знающее первородного греха человечество, в котором каждый может быть сам по себе потенциально совершенен, радикальные психологи пытаются дать новую формулировку *conditio humana*, в которой первородный грех рассматривается в качестве первоначального разрыва. Нам вовсе не нужно «нечто совершить», чтобы оказаться причаст-

ными к общечеловеческой способности отчаиваться. Никто не понял это яснее, чем Франц Кафка, заметивший в дневнике, который он вел во время Первой мировой войны:

«Почему мы плачем из-за грехопадения? Не из-за него мы были изгнаны из рая, а из-за древа жизни, чтобы мы не могли есть его плоды.

Мы грешны не только потому, что вкусили плоды древа познания, но и потому, что еще не вкусили плодов древа жизни. Греховно состояние, в котором мы находимся независимо от нашей вины».¹⁷³

Если мы передадим религиозное выражение «грех» с помощью физиологического понятия «отделение», то оно приведет нас в сердце того, что не поддается анализу. И подчеркивая ускользающую от понимания простых ближних разделенность, несколькими строками ниже Кафка выдвигает лозунг: «В последний раз психология!»¹⁷⁴

¹⁷³ *Franz Kafka. Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und wahren Weg.* N 83, 84.

¹⁷⁴ Эти слова Кафки можно было бы попытаться спроецировать на заключительные строки из «Записок Мальте Лауридса Бригге» Рильке: «Его стало бесконечно трудно любить, он чувствовал, что это под силу лишь Одному. Но он пока не хотел». [Перевод Е. Суриц].

ГЛАВА 6

ТОВАРИЩИ ПО ДУШЕВНОМУ ПРОСТРАНСТВУ

Ангелы—близнецы—двойники

И далее Иоанн Дамаскин говорит: «Где ангел действует, там он и есть».

Фома Аквинский. О разделенных субстанциях, или О природе ангелов

Наше бессознательное расквартировано. Наша душа — жилище... Теперь мы видим, как образы дома движутся в двух направлениях: они точно так же присутствуют в нас, как и мы в них.

Гастон Башляр. Поэтика пространства

А теперь скажи мне, в каком обществе или рядом с кем ты живешь, а я скажу тебе, кто ты; опиши своего двойника, своего ангела-хранителя, своего паразита, и я идентифицирую тебя.

Мишель Серре. Атлас

Все младенцы рождаются близнецами; никто не приходит в мир без спутника и провожатого. За каждым вновь появляющимся на свет следует Эвридика — анонимно, безмолвно и незримо. То, что остается (индивид, нечто далее неделимое), есть результат разделяющего разреза, который делит изначально неразлучное на ребенка и некий остаток. Эвридика погибает, однако ее исчезновение лишь на первый взгляд является бесследным, ведь наряду с пупком — этим памятником во плоти разорванной связи с ней — она оставляет после себя некую сфери-



Миниатюра. 1461 г. Брюссель, Королевская библиотека.

ческую пустоту в пространстве, окружающем ребенка, своего протеже и близнеца. Спутница, с самого начала бывшая *там*, в пространстве первой близости, скромно прощается, оставляя свободным покидаемое ею место. После своего изгнания первое «там» оставляет очертания первого «прочь». В то мгновение, когда ликвидируется «вместе с», ребенка обдает дыханием одиночества, однако этот момент грозной опасности, как правило, быстро «забывается», ибо, как только ребенок оказывается во внematочном положении, о своих претензиях возвещают новые действующие лица. Оставшемуся без присмотра ребенку кажется, что Эвридика исчезла в поднявшейся суматохе и должна вот-вот вернуться обратно; и действительно, нечто, что было ею, некоторым образом появляется вновь, но уже в качестве чего-то иного. Как только устанавливается новое равновесие, место Эвридики занимают другие инстанции. Колоссальный, невероятно драматичный по своим формам и последствиям перелом осуществляется как нечто закономерное и само собой разу-

меющееся; все стало совершенно иным, и в то же время все остается столь же смутным и неопределенным, как и прежде. Так каждый новорожденный приобретает свой опыт революции; каким-то образом совершенно другое оказывается тождественным тем отношениям, которые оно разрушило. Это накладывает отпечаток на все позднейшее, ибо важные тексты и удачные революции и есть то, что образует континуум из континуального и не-континуального. Удачная революция — это переход в совершенно иное, чему удается соединиться с доброй стариной.

Бытие вовне как философия начинается с удивления. Прощальный подарок Эвридики Орфею — пространство, в котором возможны замены. Ее «прочь» создает свободную сферу для новых сред. Эвридика дарит Орфею странную свободу; после ее ухода он может посвятить прежней спутнице свою вечную неверность. Заменяемость — неизгладимый след, оставленный Эвридикой. Благодаря этому разлученный с ней спутник может непрерывно вступать в новые отношения с другими, которые чередой сменяющих друг друга лиц постоянно возникают на одном и том же «месте». «Мать» становится первой из этих появляющихся на определенном месте других. Ее телесные излучения и выделения, мягкость материнского тела являются заменителями «вместе с» первой инстанции; они вводят в орфический пузырь новые уровни резонанса. Орфей навсегда умер в Эвридике, но Эвридика продолжает жить в нем в своих заместителях. Взаимодействуя со все новыми заместителями Эвридики, Орфей непрерывно настраивает себя для игры во все более сложных пьесах. И если психика представляет собой исторический феномен, то только потому, что благодаря прогрессивным замещениям и обогащениям примитивной дуальной сферы она сама собой движется к тому, что мы машинально называем взрослением.

В учениях европейской античности о богах и духах заметны еще не зашифрованные следы простого дуально-

го сознания. В 238 году н. э. ритор Цензорин в торжественной ученой речи по поводу сорокадевятiletия своего покровителя Церелия «*De die natali*»* суммировал практически все знания того времени, касающиеся дня рождения. В этой речи содержатся рассуждения о том, «кем именно является гений», о котором говорится, что он сопровождает каждого человека в течение его жизни, а также о том, «почему мы восхваляем его именно в наш день рождения».

«Гений — это бог, под защитой (*tutela*) которого живет каждый человек с момента своего рождения. „Гением“ — разумеется, от „*geno*“ (порождать) — он зовется либо потому, что заботится о том, чтобы мы были порождены, либо потому, что сам рождается одновременно с нами, либо потому, что он принимает (*suscipi*) и оберегает нас после нашего рождения. О том, что гений и лар** тождественны друг другу, сообщают многие древние авторы... Они полагали, что это божество обладает огромной, даже абсолютной властью над нами. Некоторые ученые отстаивали ту точку зрения, что следует почитать двух гениев, разумеется, лишь в тех домах, где живут супружеские пары. С другой стороны, ученик Сократа Эвклид утверждает, что в любом случае нам всем придан (*adpositus*) некий двойной гений... Как правило, в течение всей жизни мы приносим гению ежегодные жертвы... Но гений приставлен (*adpositus*) к нам в качестве бдительного наблюдателя (*adsiduus observator*) таким образом, что он ни на мгновение не удаляется (*longius abscedat*) от нас, а сопровождает (*comitetur*) нас от приема из материнского чрева и до последнего дня нашей жизни».¹⁷⁵

¹⁷⁵ Censurinus. *Betrachtungen zum Tag der Geburt. De die natali* / Hrsg. von Klaus Sallmann. Weinheim, 1988. S. 15—17.

* «О дне рождения» (лат.).

** Бог-покровитель этрусков и римлян.

Этот документ недвусмысленно свидетельствует, что для римлян не существовало единичных дней рождений, ибо ни один человек не появляется на свет в одиночестве. Всякий день рождения — это двойной день рождения; в этот день думают не только о так называемом радостном событии, но еще в большей степени вспоминают о той нерасторжимой связи между индивидом и его духом-хранителем, которая с этого дня сохраняется и *coram populo*.^{*} Следовательно, римские дни рождения представляли собой коллективные праздники; они отмечались так же, как юбилеи учредительных актов и договоров. В эти дни индивиды вспоминают о союзе со своим духом-спутником, который в качестве некоей внешней души составляет с ними неразрывный сферический альянс. Поэтому со своими родителями, даже с матерью, индивид находится в менее прямой связи, чем со своим гением, — разве что мы захотим, как это было еще у Гегеля, отождествить мать с подлинным гением ребенка.¹⁷⁶ Он непосредственно связан лишь со своим интимным богом, который в течение всего его существования будет вести параллельную жизнь в непосредственной близости от него. Поэтому он может называть его *observer*,^{**} используя при этом в качестве единственного эпитета предикат «постоянный»; но в то же самое время наблюдатель является и консерватором — узко специализированным богом, область внимания и покровительства которого ограничивается жизнью отдельного конкретного человека. Разумеется, человек со своей стороны также может выступать в качестве наблюдателя по отношению к людям и вещам, но в рамках экзистенциального тандема с гением он является исключительно наблюдаемым — партнером и адресатом направленного только на него внимания. Поэтому принцип философии нового времени *cogito ergo*

¹⁷⁶ См. ниже прим. 193, а также выше Главу 3.

^{*} В присутствии людей (*лат.*).

^{**} Наблюдатель (*лат.*).

*sum** остался бы для римлян полностью непонятным, ведь они могли бы подразумевать здесь лишь пассивный залог: обо мне думают, поэтому я есмь¹⁷⁷ (лишь в гораздо более поздние эпохи, когда гений-наблюдатель будет полностью интериоризован, сможет возникнуть до сих пор доминирующая концепция самодополняющего, мыслящего и заботящегося о самом себе индивида, рассматривающего себя в качестве автономного, прозрачного для самого себя шара; в этом шаре практически каждое представление может сопровождаться «Я-мыслю», а каждое действие — параллельным «Я-знаю-что-я-делаю»; эра совести, эра Святого Писания, эра извне вовнутрь перемещенного гения).¹⁷⁸ Дни рождения служат для подтверждения пакта о сопровождении, заключенного на основе взаимности между индивидом и гением. Это ни в коей мере не подразумевает того, что опекаемый гением субъект со своей стороны может наблюдать за наблюдателем;

¹⁷⁷ Насколько мне известно, фигура *cogitor ergo sum* (мыслюсь, следовательно, существую) впервые появляется в метафизике познания Франца фон Баадера: *cogitor a Deo, ergo cogito, ergo sum* (мыслюсь Богом, следовательно, мыслю, следовательно, существую). См.: *Fr. von Baader. Werke. Bande 1—16. Leipzig, 1851—1860. Bd 1. S. 370, 395; Bd 12. S. 324, 238.* Руководствуясь похожими мотивами, христианский историк-теолог и философ языка Ойген Розеншток-Хюсси разрабатывал процессуальную метафизику существования как адресат обращения и посвящения. См.: *Eugen Rosenstock-Huussy. Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhafte Grammatik in vier Teilen. Heidelberg, 1963—1964;* см. также: Сферы. Т. II. Гл. 7.

¹⁷⁸ Техническую формулировку этой аксиомы потенциального самодополнения посредством самонаблюдения дает Кант в своей теореме трансцендентальной апперцепции; см.: *I. Kant. Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe. Bd III / Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M., 1976. S. 136 f.* Томас Махо в своем исследовании «Птицы небесные — наблюдения по поводу истории мотивов ангелов» (*Thomas Macho. Himmlisches Geflügel — Beobachtungen zu einer Motivgeschichte der Engel // Engel : Engel. Legenden der Gegenwart / Hrsg. von Cathrin Pilcher. Wien; New York, 1997. S. 94*) указал на то, что как кантовское «я мыслю», так и фихтевское «интеллектуальное созерцание» обладают свойством, «присущим оберегающему самого себя ангелу-хранителю»; о «восточной», медитативно-философской, версии постулата о самонаблюдении см. работы духовного учителя Джидду Кришнамурти.

* Мыслю, следовательно, существую (*лат.*).

когда в день рождения человек прямо обращается к своему гению, он делает это с благоговением и чувством благодарной признательности, посвящая ему особый ритуал памяти. Индивид чувствует воодушевляющий его союз с гением, удовлетворяя приставленное к нему одному божество строго определенной жертвой. К таким жертвам относятся прежде всего возлияния ни с чем не смешанного вина. Ни при каких обстоятельствах не следует приносить в жертву убитых животных, поскольку в день, когда люди появились на свет, нельзя отнимать жизнь ни у какого другого живого существа. Особенно показательным выглядит предписание, гласящее, что прежде самого жертвователя, именинника, никто не должен прикасаться к принесенному гению жертвенному дару. Между субъектом и его гением не может стоять никакой понтифик, ибо по отношению к духу собственной жизни римский индивид является своего рода протестантом *ante litteram*,* а потому должен один раз в год превращаться в священника в своем собственном деле. Тем не менее его частный праздник представляет собой также и общественное событие, и недаром вместе с юбилеем отмечают день рождения его родственники и *familiares*.** Впрочем, Цензорин не вдаётся в подробное выяснение характеристик связи между ребенком и гением. Вопрос о том, содействует ли сам гений рождению ребенка, рождается ли он вместе с ним или же появляется уже после рождения, чтобы принять его под свое покровительство, пока что остается без ответа. В последнем случае гений был бы своего рода божественным отцом-предтечей, поскольку, по римским представлениям, отцы предоставляли потомкам определенный жизненный статус, беря их на руки (*infantem suscipere*) и тем самым признавая законными детьми.¹⁷⁹ Не случайно под *genius* у римлян понималась

¹⁷⁹ См.: Dieter Lenzen. *Vaterschaft. Vom Patriarchat zur Alimentation*. Frankfurt, 1991; о концепции приемного отцовства у римлян см. S. 91 ff.

* До возникновения такого понятия (лат.).

** Близкие (лат.).



прежде всего мужская жизненная сила, тогда как женщины получали свою жизнь от Юноны. О том, как отмечались дни рождения римских женщин, в речи Цензориана ничего не сказано. Тем не менее не подвергаемое сомнению тождество гениев и ларов свидетельствует, что за духами-хранителями признается особая область компетенции — дом и *stabilitas loci*,* ибо исстари считали, что домашние духи, лары, есть существа, привязанные к определенному месту, заполняющие определенное пространство и, как правило, идентифицирующиеся с духами предков. Они — божества близлежащей области *par excellence*. Но предки привязаны к дому потому, что в античную эпоху дома почти всегда являлись также и могилами, и в них в строго определенных местах — в углах предков или в ларариях — хранились урны или гробы. То, что позднее стали воспринимать в качестве привидений, первоначально было не чем иным, как ставшей в эпоху оседлости само собой разумеющейся оккупацией домашнего интимного пространства духами мертвых. Связь между домом и духом, о существовании которой в данном случае свидетельствуют лары, остается в силе в течение всего цивилизационного процесса и сохраняется повсюду вплоть до самого последнего времени; она продолжает жить в современных историях о привидениях, которые и сегодня служат подтверждением взаимосвязи между внешней оболочкой и душевным содержанием.

Когда в великолепной новелле Генри Джеймса «The Jolly Corner» («Веселый уголок»), сюжетом которой является история о двойнике, рассказчик обнаруживает свое гнусное, одичавшее *alter ego*, это с психотопологической необходимостью происходит внутри огромного пустого жилого дома, выступающего в качестве провиденциальной арены, на которой разворачивается драма

* Постоянство места (лат.).

некоего зловещего самодополнения. У Джеймса спутник героя мутировал в *genius malignus*,* превратился в параноогенного преследователя, но внешняя арена, таинственно-зловещий дом в центре Нью-Йорка, представляет собой строго сферическую форму, внутри которой расщепленный субъект может оказаться в распоряжении преследующего его двойника.¹⁸⁰

На самом деле вряд ли можно назвать какое-либо пространство домом, если живущие в нем субъекты — каждый на свой манер — не распространяются по нему и не обосновываются в нем. Вместе со строительством дома начинается обустройство интерьера, обладающее непосредственной психосферической значимостью. С самого начала поэтика домашнего пространства корреспондирует с распределением психического пространства между полюсами поля интимной субъективности. Жизнь в резервуарах, обладающих качествами дома, изначально обладает двойственным характером: она представляет собой как совместное бытие людей друг с другом, так и совместное проживание людей со своими незримыми спутниками. В определенном отношении таковыми издавна были домашние духи, благодаря которым заселенные строения обретали свое достоинство и значение. Интерьер рождается из связи между архитектурой дома и его незримыми обитателями. Весьма вероятно, что древнейшие месопотамские представления о духах-хранителях первоначально относились к строениям, прежде всего храмам и дворцам, и лишь потом были перенесены на индивидов и персональные инстанции. Именно перед ассирийскими дворцами стояли на страже те знаменитые крылатые быки, херувимы-колоссы, образ которых после долгих странст-

¹⁸⁰ Сходным по смыслу образом Ги де Мопассан в своем рассказе «Орля» (*le hors là*, снаружи-здесь) обыгрывает сюжет заражения одного дома в Нормандии неким демоном, занесенным из далекой Южной Америки. Пространственно-философские импликации этого рассказа раскрывает в своей вдохновенной интерпретации Мишель Серре: *Michel Serres*. Atlas. Paris, 1966. P. 61—85.

* Злонравный гений (*лат.*).

вований по иудейским и эллинистическим представлениям проник в христианскую ангельскую иконологию. Эти духи-стражи еще не были мобильными божественными курьерами, а представляли собой привязанных к конкретному месту хранителей монархосферы в узком смысле слова, то есть царского интерьера, представляющего собой «защищенную силой внутреннюю область» особого рода. Пространство, которое монарх делит со своими близкими, должно быть защищено самой архитектурой; лишь после этого из дворца, как из центра, можно устанавливать регулярную коммуникацию с пространственно отдаленными объектами. Точно так же — и царство: если оно не защищено снаружи, то властитель не может уединяться во дворце, центре излучения спокойной власти; он должен собственной персоной играть роль вестника принадлежащей ему власти и, рискуя стать жертвой физического насилия, осуществлять эту власть на весьма опасных аренах. Отличительной чертой монарха является то, что он не только дворец, но и всю область своего господства понимает как пространство собственного протяжения; если бы царство не пребывало внутри его носителя как пространственное представление и предмет заботы, то оно не сохранилось бы и вне его. Но как только внутренний мир объемом с царство вместе с интерьером дворца консолидирован, возникает потребность в подвижном, способном к стремительному перемещению посреднике, обеспечивающем быстрое достижение всех точек огромного внутреннего пространства. Поэтому эпоха прочных царств становится золотым веком крылатых и бескрылых гонцов. Они становятся новыми средствами небесной и земной коммуникации царей; их дело называется *angelia* — передачей вестей властителя, хороши они или плохи. Впрочем, политические теологи ранних высокоразвитых культур не колеблясь отдавали под покровительство духов и богов целые империи — как одушевленные дома, и христианские царства представляют собой редкое исключение из этого правила. По просьбе Карла

Великого архангел Михаил, отличившийся в трансцендентных кампаниях как предводитель небесного воинства, был возведен Урбаном VI в ранг покровителя Каролингской империи; католическая церковь отмечает его день 29 сентября. Мы не можем утверждать, что воинственный архангел Европы не справлялся с поставленной перед ним задачей; в 955 году под Лехфельдом имперская армия Оттона I под знаменем Михаила отразила наступление венгерских войск. Нам следует помнить об этом событии, если мы собираемся (в последний раз) провести различие между Европой субстанциальной, объединенной своим ангелом, и Европой функциональной, ищущей мотив своего единства в общей валюте.

Римский гений — это представитель необозримого образного мира спутников души и духов-хранителей, о которых нам сообщает мифология различных народов и высокоразвитых религий. С религиозно-типологической точки зрения он принадлежит кругу внешних душ, которые, как египетская *ka* или месопотамские духи-хранители *ilu, ishtaru, shedu* и *lamassu*, извне присоединяются к внутренним жизненным силам индивидов в качестве неких дополнительных образований.¹⁸¹ Сократовский *daimonion*,* — даже если он, как правило, выступает в качестве уже интериоризированного духа-хранителя, как будто представляя собой раннюю версию голоса совести, — как своего рода пограничная фигура типологически относится к этому же образному ряду внешних или дополнительных душ. Сократ говорит об этом деликатном госте, вступающем в его диалог с самим собой, что он приходит из близлежащего внешнего пространства. Качествами внешней души обладает также и тот гений-характер, которого, согласно великому мифу о потустороннем мире из десятой книги платоновского «Государства»

¹⁸¹ См.: *Bernard Lafont, Henri de Saint-Blanquat. Figures de notre absence // Le réveil des anges, messagers des peurs et des consolations, dirigé par Olivier Abel. Collection Mutations. N 162. Paris, 1996. P. 92.*

* Божество, дух (греч.).



Фигура воина с палицей и «вторым Я». Археологический парк, Сан-Агустин, Колумбия.

(620 d—e), мойра Лахесис приставляла к каждой душе, тянувшей для себя новый земной жребий.

Как большинство фигур этого типа, римский гений в качестве неизменной, твердой величины сопровождает своего подопечного в его жизненных делах как безмолвный доброжелательный соучастник, не претендуя на собственную значимость и не стремясь к какому-либо развитию; его постоянство связано с тем, что он представляет собой дух с очень немногими качествами. В своем неизменном облике и в качестве таинственного единства чудесного и надежного он заботится о том, чтобы психическое пространство, в котором обитает античный субъект, незаметно и непрерывно соприкасалось с близким транс-

цендентным пространством. Поэтому древние не могли представлять себе отдельную жизнь как изолированную душевную точку, обособленную искру или горящее в одиночестве пламя; бытие уже потому обладает сферической и медиальной структурой, что субъект всегда находится в поле внимания и защиты некоей полубожественной силы. Каждый индивид пребывает в определенном духовном окружении независимо от того, как понимается его дух-хранитель: как персонифицированный спутник, пребывающий в некоем незримом *vis-à-vis*, или как окружающая человека аура, «божественная среда», перемещающаяся вместе с субъектом. В любом случае присутствие гения гарантирует, что индивид не только заключает свой психический принцип в себе самом как некую изолированную силовую точку, но и несет своего самого близкого Другого как окутывающее его силовое поле (которое, в свою очередь, также несет его). Поле само собой возникает в близлежащем пространстве, ибо гению присуще никогда не удаляться от своего подопечного на сколь-нибудь значительное расстояние. (Этим римская идея духа-хранителя существенно отличается от подобных идей многих архаических народов, у которых распространено представление, что внешние души могут покидать индивида и теряться вдали; то, что называют шаманизмом, среди прочего представляет собой и технику выслеживания потерянных свободных душ и возвращения их хозяевам — исторический прототип всех методов лечения депрессии).¹⁸² Что же касается структуры дуального поля в античных психоисторических дискурсах и символических системах, то очевидно, что античность еще знает достойные упоминания модификации внутри дуалиса; этот дуалис по самой своей сути стабилен и практически не терпит какого бы то ни было биографического развития. Мы еще очень далеки от не-теологического, ди-

¹⁸² См.: Ioan Couliano. *Jenseitsreisen von Gilgamesch bis Einstein*. München, 1995. S. 58 ff.

намического понятия сферы. Не случайно Цензорин говорит, что дух-хранитель «приставлен» (*adpositus*) к индивиду; очевидно, что при таком «приставлении» не может быть и речи о каких-либо внутренних модуляциях, не говоря уже о взаимозаменяемости и иерархии резонансных регистров. Разве что в кратком указании на двух гениев (*binos genios*) из доктрины Эвклида, ученика Сократа, вспыхивает искра диалектического понимания духа-спутника; Эвклид, скорее всего, имел в виду, что между гениями имеет место какое-то разделение труда, если не конфликт, ибо одного из них, по всей видимости, можно рассматривать как доброго демона, а другого — как злого.¹⁸³ Но и двойное сопровождение сохраняет в неизменном виде структуру метафизически представляемого дуального пространства. Динамическая и психологическая точка зрения становится возможной лишь благодаря современной концепции вариативного дополнения, описывающей одновременно и разделенные, и связанные полюса дуалиса на всякий раз новых, вследствие изменения объема и обогащения содержания, уровнях. Тем самым она подготавливает средства анализа внутрисферических замещений, и лишь из него может развиваться феноменология взрослого духа: по-настоящему взрослой может считаться лишь та субъективность, которая, не нарушая непрерывности, поднимает своих гениев с микросферического функционального уровня на макросферический. Таким образом, микросферология создает предпосылки для того, чтобы разговор о дуальном пространстве освободился от религиозного языка, не лишаясь при этом содержащихся в нем виртуальных истин. Лишь используя сферологические выражения, можно по-

¹⁸³ В излагающем истину откровения раннехристианском трактате «Пастырь гермы», датируемом II веком н. э., мы обнаруживаем перевод учения о двух гениях на язык христианских представлений: «Два ангела есть у человека, — сказал пастырь, — ангел справедливости и ангел низости... Доверься ангелу справедливости. Отрекись от ангела низости...» (*Alfons Heilmann, Heinrich Kraft. Texte der Kirchenväter. Bande 1—5. München, 1963—1966. Bd 1. S. 254 f.*)

вторить те психосферические знания прежних культур, что сохранились в мистико-религиозных дискурсах и были спасены ими от разложения, которым грозили неадекватные способы образования понятий.

Тот факт, что соответствие между индивидом и сопутствующим ему духом в рамках религиозно-метафизических представлений не может мыслиться без логических осложнений, доказывают многочисленные античные свидетельства. Ибо, как только деликатный покровитель перестает пониматься как непрерывное скромное присутствие в жизненном круге индивида (то есть так, как в римском учении о гении) и начинает выступать в качестве некоего эпизодически появляющегося делегата (а в библейском мире дело, как правило, обстоит именно так), между субъектом и его спутником возникает отношение недостаточного узнавания; в большинстве случаев субъект не признает появляющегося ангела в качестве непосредственно «своего», ибо между ними нет отношений доверия. Отсюда стереотипное библейское обращение ангела к человеку: Не бойся! *Et dic ne timeas*.¹⁸⁴ Страху Божию предшествуют страх ангельский и его устранение с помощью самого послания. Освободившись из темницы Ирода Агриппы, апостол Петр не сразу понимает, что он стал свидетелем «действительного» вмешательства ангела и что это не видение (Деяния апостолов, 12; 7—10). И наоборот, некоторые ориентирующиеся на неоплатонизм ангелологи отстаивали тезис, что ангелы не могли бы узнать индивидов, поскольку они обладают знанием лишь всеобщих понятий, а не единичных существ, *singularia*. То есть ангелы, пожалуй, могли бы обращаться к народам, общинам и роду человеческому в целом, но не

¹⁸⁴ *Petrus Abaelardus*. In Annuntiatione Beatae Virginis, aus: Lauda Sion. Stuttgart, 1868. Впрочем, следует подчеркнуть, что обращение «Не бойся!» является здесь не артикуляцией обычного аспекта ужаса, сопровождающего встречу человека с нуминозным, а должно пониматься как выражение непростых когнитивных отношений между субъектом и его информантом.

могли бы обладать знанием отдельных индивидов, не говоря уже о локальных отношениях с ними; защитники этого тезиса могут сослаться на мистический авторитет Псевдо-Дионисия, сочинение которого «О небесной иерархии» подчас истолковывается в том ключе, что ангелы оказывают воздействие лишь на всеобщее, но не на индивидуальное. В своем трактате «О сущности ангелов» Фома Аквинский, ссылаясь на авторитет Святого Писания и консенсус большинства ученых и народа, пытается опровергнуть эту крайне платонизированную точку зрения, устраняющую личностный оттенок в библейских контактах между ангелами и людьми. Для него является несомненным, что всемогуществу Божию присуще обладание проходящей сквозь вторичные ангельские причины и доходящей до частных способностью действия и предвидения.¹⁸⁵

Чтобы избежать напряжений, возникающих из-за различия между бесплотными и телесными духами (мы могли бы даже сказать: из-за онтологического различия между ангелами и людьми), многочисленные благочестивые авторы историй об обладающих индивидуальностью ангелах прибегали к хитрому ходу: они допускали, что персонализированный ангел выступает в облике близнеца. Образец такого подхода мы можем увидеть в первой легенде о святом Антонии из «*Apophtegmata Patrum Aegyptiorum*».*

«Однажды, когда патриарх Антоний в дурном настроении и погруженный в мысли о мучающей его жажде сидел в пустыне, он обратился к Богу и сказал: „Господи, я хочу спастись, но мои мысли не позволяют мне сделать это. Как же мне поступить в этом моем тяжелом положении? Как я смогу достичь спа-

¹⁸⁵ См.: *Thomas von Aquin. Vom Wesen der Engel. De substantiis separatis seu de angelorum natura / Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Wolf-Erich Klünker. Stuttgart, 1989. S. 97—116.*

* «Изречения египетских отцов» (лат.).

сения?“ Вскоре после этого он поднялся, вышел на простор и увидел кого-то, *похожего на него*. Он сидел там и работал, затем оторвался от работы и помолился, вновь сел и завязал веревку, затем снова поднялся для молитвы; так вот, это был ангел Господень, посланный, чтобы наставить и укрепить Антония. И он услышал слова ангела: „Делай так и достигнешь спасения“. После этого он преисполнился радости и мужества и, поступив, как ему было сказано, обрел спасение». ¹⁸⁶

Поучительная близнецовая пантомима сразу же снимает остроту возможной проблемы узнавания, которая могла бы омрачить отношения между человеком и ангелом. Человек, «похожий на него», в любом случае представляет собой имманентно-трансцендентное явление, предназначенное исключительно Антонию; между отцом-пустынником и его двойником возникает пространство отражения, в котором без помех появляется информативный союз. Хорошее настроение ангела является ответом на дурное настроение человека; близнец оказывается точно рассчитанным подобием своего человеческого Второго; он исцеляет его, дав образец поведения, — случай монашеской гомеопатии. В нашем контексте не имеет значения, что перед нами разворачивается протосцена *ora et labora** (молись и поддерживай себя в работоспособном состоянии); решающим является поворот к индивидуальной ангелологии, который здесь сколь наивен, столь и решителен. В то мгновение, когда ангел принимает облик близнеца, из двух индивидов будто бы составляется некий биологический микровид. Пара близнецов, образованная ангелом и человеком, состоит из двух сингулярностей, которые вместе образуют один вид, одну двуединую всеобщность.

¹⁸⁶ Weisung der Väter. Apophtegmata Patrum; а также: Gerontikon oder Alphabetikum genannt / Einleitung von Wilhelm Nyssen; Übersetzung Bonifaz Miller. 3 Aufl. Trier, 1986. S. 15.

* Молись и работай (*лат.*).



«Не бойся». Маттиас Грюневальд. Изенхаймский алтарь, внутренняя сторона внешней створки.



Мистерия достижимости. Карло Кривелли. *Благовещение*. Масло, 1486 г.



Серафим на фреске церкви Св. Климента. Тахулл, XIII в.

В данном случае уже одна ангельская сторона представляла бы собой индивидуальную всеобщность, поскольку она обосновывает в качестве вида нечто уникальное — подобие Антония; поэтому она чудесным образом обладает познанием единичного *a priori*.¹⁸⁷ Человеческая сторона также в онтологическом отношении выигрывает от этого дополнения и этой встречи, ведь она, хотя и является как индивид сингулярной, принимается в священное двуединое множество, в котором метафизически стабилизируется; благодаря ангелу она может узнать, что сама является идеей Бога. С когнитивно-теологической точки зрения многое говорит за то, что божественный интеллект мог заметить лишь такие двуединые человеческо-ангельские множества; изолированные только-люди были бы для него невидимыми и в силу своего сингуляристского аутизма ускользали бы от всякого со-знания. Таким образом, индивидуальный ангел является некой оптической линзой, сквозь которую божественный интеллект рассматривает индивида. Если ангел исчезнет, не станет и интеллигибельного индивида; его можно будет лишь воспринять, но не познать. Лишенному ангела субъекту можно разве что дать поверхностное описание, как это происходит в современной психологии с так называемыми не поддающимися анализу, но его никоим образом нельзя достичь посредством коммуникативных интенций.

Позднеантичные фантазии на тему ангела-близнеца достигают своей кульминации в рассказах о Мани (216—277 гг. н. э.), основателе полухристианской гностической религии двух принципов, ставшей известной как манихейство (то есть движение «Мани жив»), вследствие направленной на нее дискредитации и успешной католической пропаганде снискавшей такую дурную славу, что ее название даже и в современной секулярной культуре используется как бранное слово.

¹⁸⁷ См.: *Jean-Louis Chétien. La connaissance angélique // Le réveil des anges. Paris, 1996. P. 138 sq.*

«...Когда завершился двенадцатый год его жизни, он получил... вдохновение от царя Райского Света... Имя ангела, принесшего ему весть откровения, было ат-Том; это имя набатейское и на нашем языке означает „спутник“... А когда ему исполнилось двадцать четыре года, ат-Том (вновь) явился ему и сказал: „Пришло время тебе показаться“... И Мани утверждал, что он — параклет, предсказанный Иисусом».¹⁸⁸

Естественно, бросается в глаза родство имени ат-Том с арамейским *toma*, «близнец». О том, что этот «спутник» Мани, или *Syzygos*,* действительно обладает чертами некоего просветленного близнеца, недвусмысленно свидетельствуют рассказы о призвании Мани из «Кельнского кодекса Мани», а также некоторые среднеиранские источники.

«(Из) вод передо мной возникла (фигура) человека, которая мановением руки даровала мне покой, чтобы я не грешил и оставил ей свои заботы. Таким образом, с четырех лет и до достижения телесной зрелости меня оберегали руки... святейшего ангела.

...Вскоре после того как мое тело окончательно сформировалось, явилось то самое благообразное, мощное зеркальное отражение меня самого и предстало передо мной.

...И теперь он также сопровождает меня, оберегая и защищая. С помощью его силы я борюсь с Азом и Агриманом, учу людей мудрости. И это творение богов, мудрость и знание совокупности душ я получил от близнеца...»

Случай Мани чрезвычайно информативен, ибо он показывает, как интимное психическое дополнение близне-

¹⁸⁸ Die Gnosis. Dritter Band: Der Manichäismus. Unter Mitwirkung von Jens Peter Asmussen eingeleitet, übersetzt und erläutert von Alexander Bühling. Zürich; München, 1980. S. 76.

* Сотовариц, брат (греч.).

цом может быть связано с миссионерской функцией космических импликаций. Обстоятельство, что близнец — если мы правильно понимаем этот отрывок — впервые заговорил с Мани с зеркальной водяной поверхности, представляет собой вариант мифа о Нарциссе (с тем отличием, что здесь не происходит смертельного смещения субъекта и его собственного изображения); и вообще, по всей видимости, явление дублера никоим образом не ассоциируется здесь со значениями несчастья и смерти, что так часто имеет место в мифах о двойниках; напротив, индивид встречает некое гипертрофированное *alter ego*, в котором обретает свой идеал Я и наставника, дающего ему жизненную программу. Впрочем, уже в просветительских вариантах мифа позднеантичной эпохи рядом с Нарциссом появляется любимая им больше всего на свете, абсолютно тождественная ему внешне и носившая точно такую же одежду сестра-близнец, после смерти которой он пытается облегчить свое безутешное горе, глядя на свое собственное отражение на зеркальной глади воды.¹⁸⁹ В этой версии на первый план выходит мотив близнецового дополнения, оттесняя в тень мотив порождающего смертельную путаницу дублирования; правда, в ней действует утраченная сестра-близнец, которая должна заплатить за патологическое отождествление смерти и появления двойника. Что же касается близнеца Мани, принадлежащего к группе светлых дополняющих фигур, то он уже не обладает чертами скромного римского гения. Конечно, подобно гению, дублер основателя новой религии Мани также образует с ним интимный микросферический альянс; но в то же время он несет в себе экспансивное воодушевление, характерное для миссионерской по своему характеру ближневосточной религиозности, и пропитан космическими претензиями иудео-христианской и эллинистической универсальной теологии. Тем самым Мани

¹⁸⁹ См.: *Otto Rank. Der Doppelgänger. Eine psychoanalytische Studie.* Wien, 1993. S. 94, 96.

не просто деликатно дополняется своим близнецом, но и побуждается им к действиям всемирного масштаба. С типологической точки зрения связь Мани с близнецом обнаруживает параллели с альянсом Мохаммеда и диктующего ему Коран архангела Гавриила. Очевидно, что мы находимся в сердцевине монотеистического понимания существа медиума: быть субъектом *eo ipso* означает нести бремя пророка. В этом смысле мы можем сказать, что в экспансивном монотеизме постиудаистского типа основной наукой о субъекте является профетология.¹⁹⁰ Случай Мани, как и ранее случай Иисуса, свидетельствует о возникновении такой мировой ситуации, в которой микро- и макросферические структуры эффективно включаются друг в друга. Начиная с этого исторического поворота интимная религия становится способной говорить также и на языке универсальной религии. Мы оказываемся в эпохе индивидов, которые находятся под постоянной угрозой отчуждения и которые могут найти внутренний путь к спасению, лишь идя наперекор движению мира и в стороне от имперского принуждения. Но прежде чем в манихействе зашла речь о имеющей космологическое значение жестокой борьбе между добром и злом, у самого Мани, в процессе его формирования, должна была возникнуть тонкая идея чистой дуальной формы. Только тогда интимная религиозность веры в духа-близнеца способна соединиться с универсалистскими и экспансионистскими программами. Религия дает ответ на прорыв политики к идее всемирной империи, выдвигая постулат о том, что и божественный дух также должен жить в здании всемирной церкви. О том, каким образом это происходило в христианстве, мы поговорим позднее.¹⁹¹ Не случайно Мани, умерший мученической смертью после 26-дневного пребывания в кандалах, оставил после себя церковь, действовавшую на территории от Рима до Китая. И начало

¹⁹⁰ О преобразовании профетической структуры субъекта в «апостольский пакт» см.: Сферы. Т. II. Гл. 7.

¹⁹¹ См. там же.

этой парахристианской империи благовещения положило не что иное, как безмолвная встреча юного Мани с появившимся на глади воды образом его близнеца. Описание того, как стали возможны подобные экспансии микросферических диад — Мани и его близнец, Иисус и его Авва, — станет темой второго тома данной книги.

Гений, близнец, ангел-страж и внешняя душа образуют группу элементарных и долгоживущих концепций второго полюса в психосферическом дуализме. Все эти фигуры возникают в результате замещения первого «там», оставившего в индивиде открытое место для близкого спутника и помощника. Но если первоначальные фетальные «там» и «вместе с» в силу самой своей сущности были анонимными и неосознаваемыми, то более поздние спутники должны выступать под публичными именами и в рамках доступных наглядному представлению концепций — будь то по аналогии с реальными лицами, как в случае близнеца, или по образцу представлений о незримых силовых субъектах или духах, как их можно обнаружить в области воображаемого любой культуры. Вышеназванные концепции душевных спутников, поскольку все они оказываются наследниками и заместителями одного архаического анонима, можно было бы назвать конфигурациями плацентарного дублера; на самом деле эти феномены не смогли бы развить свои свойства защитников душевного пространства, если бы им не предшествовала уже сложившаяся во внутриматочном пузыре структура «там—здесь», в которую они могли бы включиться как фигуры «там» и союзники более высокой степени. Следует отметить, что с психологической точки зрения тонкие товарищи по душевному пространству представляют собой архаические и подозреваемые в недостаточной зрелости сопутствующие фигуры. Задерживаясь надолго, такие персонажи угрожают заблокировать собственное замещение своими плановыми эволюционными наследниками, прежде всего теми образами родителей, которые должны стать основанием внутренней

двойной модели продуктивной жизни в условиях правильного межполового напряжения. Поэтому, согласно аналитической ортодоксии, образы ангелов и близнецов также должны исчезнуть, с тем чтобы вследствие нового замещения их место в конечном счете досталось модельным образам половозрелости; индивид отнюдь не навсегда остается неразлучным спутником своего примитивного интимного *alter ego*, а превращается в полюс психически и физически продуктивной пары. В своей пьесе «Натан Мудрый» Лессинг превосходно показал, как в девичьей душе исчезает образ ангела-спасителя, чтобы на его месте мог появиться образ реального мужчины. Гетероэротичная пара как центр в высшей степени земной семье — такова, согласно психоаналитической «Вульгате», цель-минимум всякой истории психического созревания. Если следовать логике, то созревание есть не что иное, как растущая способность считать до трех, четырех и пяти; она должна быть конечной ступенью некоего единого процесса замещения с его многочисленными этапами и различными переходными субъектами и объектами.

Что касается плацентарных дублеров, то само их появление уже свидетельствует об образовании определенного психического пространства с выраженными признаками макрокосма. Я и его *alter ego*, индивид и его гений, ребенок и его ангел — все они образуют пузыри маленьких миров, в которых присущее внутриматочному положению темное и абсолютное отсутствие мира с его предварительным наброском структуры «там—здесь» уже несколько прояснилось, преобразовавшись в относительную безмирность раннего дуалиса *ego* и *alter ego*; на него уже легли тени позднейшей более сложной действительности.

Конститутивными для этого маленького мира являются пять структурных моментов: первым и вторым самым тривиальным образом служат обладатели полюса «здесь» и обладатели полюса «там», то есть самость и «вместе с» самости, которые, как мы видели, всегда связаны друг с другом отношением изначального дополне-

ния и обогащаются и дифференцируются благодаря разрывам и новым соединениям. Третий момент возникает вследствие самой формы резервуара, в котором находится поле «там—здесь». Четвертой характеристикой является присущая обоим полюсам способность беспрепятственно достигать друг друга; для близнецов, ангелов и их пар характерно отсутствие каких бы то ни было проблем, связанных с доступом к своему визави, — спутники всегда уже находятся в комнате. Ангел, как и гений, не ищет, он находит; для него, близкого существа, которое с самого начала присутствует *здесь*, другой полюс благодаря резонансу открыт *a priori*; и наоборот, субъект, поскольку он обращен к своему спутнику, привыкает к некоему вне-себя-бытию. Экстаз внутри пузыря, бытие у Другого, является нормальным состоянием: поскольку пузырь представляет собой абсолютное место, я в нем — и на его другом полюсе — присутствую всегда. В следующей главе мы покажем, что в первую очередь и прежде всего это — психоакустическое отношение, возникающее благодаря экстазу опережающего вслушивания.

Пятым структурным моментом маленького мира являются мембранные функции, с самого начала присущие спутнику. В качестве изначальной дополняющей фигуры он заботится как о формировании и открытии пространства, так и о его ограждении и закрытии. Поэтому «шанс и судьба субъекта» целиком и полностью зависят от качества той психической мембраны, которая одновременно и гарантирует, и закрывает ему доступ к миру. Близнец словно выполняет функцию шлюза, через который осуществляется обмен веществ между субъектом и миром. От того, насколько широко он открыт, зависят засухи и наводнения. Если мембрана-спутник недостаточно пориста, чтобы пропускать мир во всё возрастающем объеме, то она может превратиться для субъекта в своего рода тюрьму; она изолирует его от так называемого внешнего мира, или, точнее, от внешне-симбиотической сферы. Если же спутник, напротив, в результате какого-либо трав-



Дженнифер и Джунифер обмениваются тайными знаками. Марджори Уоллес. *Молчаливые близнецы.*

матического инцидента либо слишком рано исчезнет, либо в течение долгого времени будет оставаться индифферентным или отсутствующим, то субъект испытает шок открытости, выбежит «наружу», ввергнется в дурной экстаз страха уничтожения; он познакомится с экзосферическим внешним, находясь в котором не сможет выносить себя самого. Обе эти крайности — близнецовый аутизм и патологический страх перед внешним как перед пространством уничтожения — являются самыми радикальными следствиями нарушения мембранной функции спутника. Они демонстрируют нам, к чему способна привести как чрезмерная, так и недостаточная пространственная защищенность на ранней стадии психических процессов. Случай английских сестер-близнецов Джунифер и Дженнифер Гиббонс, в течение нескольких лет упорным молчанием отгораживавшихся от внешнего мира, чтобы радикально симбиотическим образом жить в «собственном мире», стал подлинной сенсацией и даже попал на страницы бульварной прессы.¹⁹² Он свидетельствует об

¹⁹² См.: *Marjorie Wallace. Die schweigsamen Zwillinge. Berlin, 1987.*

опасности того, что интимный спутник — если он предстает в слишком реальном, навязчивом и непроницаемом облике — так сильно уплотнит внешние стенки пузыря, что герметичная внутренняя жизнь начнет развиваться в форме своего рода аутизма вдвоем. И все же значение таких случаев состоит в том, что они даже профанам, то есть тем, кто настроен против глубинной психологии, наглядно демонстрируют действительность внутренних психосферических отношений. И наоборот, многочисленные случаи раннего детского аутизма, описываемые в классических работах психологов Рене А. Шпица и Бруно Беттельхайма, можно рассматривать как следы вторжений злокачественной бесконечности в раннее интимное пространство. Пустые крепости аутизма — это в первую очередь оборонительные сооружения, защищающие субъекта от пространственной паники и смерти в одиночестве. В них разрушение душевного пространства предстает в противоположных друг другу крайностях; ведь если чересчур опекаемой душе грозит опасность остаться в герметичных союзах, то душа, которая опекается недостаточно тщательно, возвращается к состоянию некоммуникативного оцепенения и становится недоступной для любого предложения, исходящего из внешнего мира. Судьба аутичных детей демонстрирует нам, что страх смерти приходит с той же самой стороны, с которой должен был бы появиться верный спутник, — поэтому лечение аутизма продвигается вперед лишь в том случае, если оно представляет собой установление некоего второго доверия и создание новых резонансных контуров, на которых уже не будет шрама, оставленного страхом уничтожения. Но когда скромный спутник хорошо выполняет свою задачу служить мембраной, субъект вырастает в вибрирующем пространстве оптимальной для человека открытости: в хорошо темперированном экстазе.

Внешняя душа — мембрана; исходя из этой концепции мы понимаем, что лишь благодаря этому медиуму, этому шлюзу, этому посреднику в субъективном поле, а

следовательно, в симбиотической сфере и наследующих ей пространствах, может происходить нечто такое, как строительство мира. В качестве двусторонней формы мембрана, во-первых, гарантирует, что мир сможет проникнуть в субъекта лишь при посредстве «близнеца», который в течение определенного времени предстает перед нами прежде всего в качестве матери, а во-вторых, способствует тому, чтобы самость всегда уже была снаружи, у своего дублера. Субъект и дополняющая его фигура вместе образуют первоначально лишенную мира (или составляющую собственный мир) ячейку интимности; но поскольку именно от своего дублера, а первоначально *только* от него, субъект получает информацию об объеме «мира» в данной культуре, доступ к внешнему целиком и полностью зависит для субъекта от мембранных качеств его внутреннего Другого. Обращаясь к своему интимному Другому, он сам развивается, ориентируясь на его мир. Открытость мира — дар выступающего в качестве мембраны дублера.

Лишь в том случае, если субъект с самого начала конституирован в рамках двойственной оберегающе-проницаемой структуры (а первый набросок этого дуалиса, как мы видели, возникает в родовом пространстве), субъективное поле благодаря взаимообогащению дополняющих друг друга полюсов способно развернуться настолько, чтобы преобразоваться в сообщество: даже полностью соответствующая своей роли мать не является для своего ребенка непосредственным Вторым, а становится Третьим в этом союзе близнецов, в котором Я выступает в качестве явного, а незримый первый спутник — скрытого участника. Мать и дитя всегда образуют трио, в котором участвует незримый партнер ребенка. Если поле выстраивается дальше, то фигура отца добавляет ему четвертый полюс, фигуры братьев и сестер (как близких чужих) и не родственников (как чуждых чужих) — пятый. Поэтому взрослая субъективность представляет собой коммуникативную подвижность в пятиполюсном

поле. Она есть способность вступать в дифференцированные резонансы с гением, с матерью, с отцом, с братьями и сестрами, друзьями или с чужими людьми. Если использовать музыкальную терминологию, то элементарное развитие представляет собой движение от дуэта к квинтету. На каждой ступени у субъекта есть форматирующий и освобождающий его спутник; скромный гений ведет скромного индивида по достаточно определенному миру.

В традиционных культурах дети по своему психическому объему должны как минимум становиться равными своим родителям, чтобы иметь возможность войти в дом-мир своего племени. В более высокоразвитых культурах появляются еще и духи, профессиональные провокаторы и расширители душ, — процесс, приведший у греков к открытию школы и превращению демонов в учителей. (Исторически учитель выступает в роли второго отца; он руководит переходом от стадии квартета, остающегося ограниченной семьей, к стадии квинтета — то есть к самой первой форме общества. С тех пор как существуют учителя, отцы присматривают за непохожими сыновьями.)

История профессиональной педагогики демонстрирует нам, что во всех высокоразвитых культурах на рубеже между заботой о младенце и его воспитанием матери лишаются своей психократической монополии по отношению к детям. Когда Гегель в своей лекции о психологии говорит: «Мать — это гений ребенка»,¹⁹³ тем самым он, недостаточно полно, описывает исходный пункт воспитания, относя его к уровню души ощущающей и чувствующей, но еще не знающей понятия субъективности. Разумеется, после предварительного плацентарного и фетально-акустического этапа своего формирования индивид в первую очередь пронизывается и, как говорит Гегель, «перетряхивается» материнской душой; однако, соглас-

¹⁹³ G. W. F. Hegel. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Bd III. Werke. Bd XXX. Frankfurt a. M. S. 124.

но идеалистической схеме, после завершения образования индивид должен быть пронизан духом уже не трясущегося самодостоверного понятия.¹⁹⁴

Модус, в котором первоначально ощущается присутствие спутника, никоим образом не может быть оптическим, ибо субъективная древняя история целиком и полностью относится к домену до-визуального и до-воображаемого. В отношении (не-)существования во внутриматочной ночи это является само собой разумеющимся; но и для новорожденного — не считая имеющего основополагающее значение фасциногенного зрительного контакта с матерью — определяющими также являются невизуальные средства соприкосновения и связи. На самой ранней стадии восприятия ребенка даже похожий на него как две капли воды брат-близнец долгое время будет для него не зрительным образом, а скорее неким ощущаемым присутствием, шумовым центром, тактильным ощущением, пульсом, аурой, источником давления и лишь в последнюю очередь — чем-то видимым. Это в еще большей степени относится к ранним концепциям присутствующего и отсутствующего визави, развивающимся у ребенка при контактах с лицом и телом пришедшей на место архаического «вместе с» матери. Поэтому присутствие гения и переживание близости являются делом невизуального ощущения; оптическая очевидность в качестве некоего вторичного дополнения может добавляться к ядру поля самоощущения. Даже так называемый ранний образ самости ребенка в действительности является не столько предметом образного представления, или *имаго*,¹⁹⁵ сколько ситуацией, складывающейся в поле ощущение-

¹⁹⁴ То, каким образом возможно отказаться от этого требования репрессивного образования в пользу до самого конца «трясущейся», сотрясаемой формы субъекта, я попытался прояснить в своем исследовании по философии музыки «Кто мы, когда слушаем музыку?» (*Peter Sloterdijk. Wo sind wir, wenn wir Musik hören? // Weltfremdheit. Frankfurt, 1993. S. 294—325*).

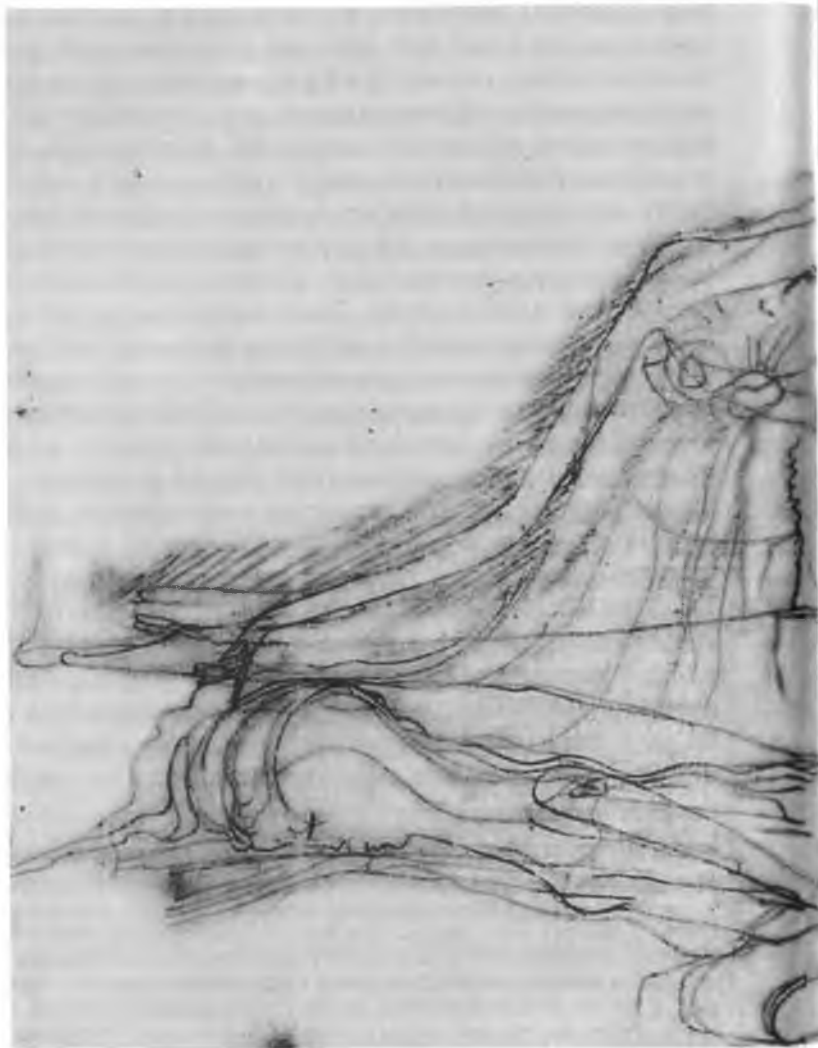
¹⁹⁵ Понятие «имаго» было введено в психоаналитическую терминологию в 1911 году Карлом Густавом Юнгом в работе «Превращения и

ния самости. Большой теоретический и практический вред нанесло уже само желание классического психоанализа поставить раннее Я в фундаментальную зависимость от оптических образов самости, что противоречит всякой вероятности, поскольку младенец, несомненно, получает огромное количество сведений о себе самом и свою целостность или раздробленность в процессе обмена ощущениями со своей матерью, но при этом воспринимает лишь относительно незначительное количество важной ауто-эйдетической информации. Даже зрительно воспринятый в зеркале и осознанный в качестве такового свой собственный образ неизбежно истолковывается во внутреннем свете предшествовавшего самоощущения. Формирующая самость информация о ее «как» в качестве целостного, но неустойчивого комплекса восприятий всегда находится в поле ощущений, и лишь в качестве визуального добавления зеркальное отражение Я может вступить в свои права в качестве феномена оптически открытого пространства.¹⁹⁶

Для обыкновенного индивида, перенесшего более или менее удачную операцию по удалению пуповины, тривиальной данностью его существования как индивида среди индивидов является тот факт, что место напротив его пупка — в фетальном пространстве занятое связкой, соединяющей его с «вместе с», — всегда оставалось и будет ос-

символы либидо»; первоначально оно выступает в качестве скромного инструмента для описания интериоризованных отношений, впоследствии — оформляется в мировоззренческую психоонтологическую категорию.

¹⁹⁶ Выше (в заключительном разделе Главы 2) мы привели аргументы в защиту того тезиса, что зеркало как средство отношений с самим собой появляется лишь в эпоху высокоразвитых культур у состоятельных и могущественных людей и мудрецов (в середине I тысячелетия до н. э.) и что до XIX столетия, до всеобщего распространения грамотности и санитарно-гигиенических знаний, о массовом обеспечении современных народов зеркалами не могло быть и речи. В этом пункте, связанном с историей коммуникативных и технических средств, обнаруживается слабое место тезиса Лакана о якобы конститутивной до-социальной «стадии зеркала». Можно ли переформулировать тезис Лакана, ссылаясь на отражения в воде или на тени ребенка, в высшей степени проблематично; несомненно, что если глаз матери рассматривается как всегда данное органическое зеркало, то имеет место семантическое заблуждение.



Йозеф Бойс. Хранительница сна.



таваться свободным, но не пустым. Поэтому людям знакома огромная разница между ощущением своей задней стороны и осознанием передней: передняя сторона — это сторона, на которой располагаются лицо, гениталии и прежде всего — пуп. На ней не только находятся самые важные отверстия и сенсоры, именно там на теле остался и рубец от разрыва. Пупок располагается на передней стороне человека, словно памятник чему-то незапамятному; он напоминает о том, о чем никто *не помнит*. Он — знак, непосредственно указывающий на то, что для сознания находится на другой стороне известного; поэтому, по здравому размышлению, тот, кто не хочет говорить о пупе, не должен заговаривать и о бессознательном. Он служит выражением знания о событии, затрагивающем меня сильнее, чем любое другое событие, даже если я и не являюсь актуальным субъектом этого знания. В течение своей жизни владелец пупка не обращает внимания на монумент в середине своего тела; он подобен человеку, каждый день проходящему мимо конной статуи и не помышляющему о том, чтобы узнать, кого, собственно, она изображает. Это отсутствие интереса к собственной истории обусловлено определенным типом культуры, ибо европейцы истари воспитываются в условиях запрета на созерцание пупка: они должны стыдиться даже мысли о возможности проявлять в этом месте интерес к самим себе. С не слишком значительным вниманием к центру собственного тела согласуется императив всегда и везде интересоваться другим. Пупок — знак нашего долга быть экстравертными. Он указывает нам направление — только вперед, к панораме вещей и субъектов, существующих вместе с нами и для нас. Миром должно стать все то, что находится напротив пупка.

В рассказе, озаглавленном «Сцены из жизни двойного чудовища», Владимир Набоков описывает случай родившейся в Караце на Черном море пары сиамских близнецов, соединенных в районе пупка «мясистой хрящевой связкой» — «omphalopagus diaphragmo-xiphodidymus, как

выразился в схожем случае Панкоуст». ¹⁹⁷ Интерес к этому типу сросшихся близнецов объясняется, по-видимому, тем, что свободное во всех прочих случаях пространство напротив пупка у них оказывается занятым. Поэтому любопытство, вызываемое этими монстрами — то есть существами, которые нечто нам показывают и о чем-то напоминают, — не просто вариант обыкновенного интереса ко всему девиантному, курьезному, анекдотическому, удивительному. Посетители ярмарочных балаганов и цирков, стекающиеся издалека, чтобы поглазеть на двойное чудище, чувствуют, что оно имеет какое-то отношение к тайнам их собственной индивидуации. Неприличное влечение к «сиамцам» таит в себе не поддающийся формулированию вопрос о незримо сопровождающем всякого индивида дублере, пусть даже его отношение к собственному пупку едва ли когда-либо сможет быть прояснено. У сиамских близнецов интимный спутник предстает одновременно во всех трех обличьях, которые может принять наследник «вместе с», или *alias** плацентарная дополняющая фигура: он — двойник, гений и преследователь. В качестве двойника близнец является воплощением числа два как первого числа душевного пространства; в качестве гения он репрезентирует формирующее Я счастье позитивного дополнения; как преследователь он воплощает связанный с одушевленностью фундаментальный риск, состоящий в том, что самым близким доступом к тебе может обладать тот, кто тебя отрицает. (В этом смысле заклятые политические враги также являются своего рода сиамскими близнецами на уровне психоисторического сращивания, а их отделение друг от друга происходит чаще всего в ходе хирургической войны, за которой следует установление мира. Карл

¹⁹⁷ См.: Doppelgänger. Phantastische Geschichten / Hrsg. von Renate Böchenstein. München, 1987. S. 279—290; американский хирург Панкоуст написал сенсационный отчет о разделении сиамских близнецов Чанга и Энга, скончавшихся в 1874 году.

* В других местах (лат.).

Шмитт/Теодор Дойблер: «Враг — это персонификация нашего собственного вопроса».)

Русские близнецы Набокова, Ллойд и Флойд, — разумеется, эти имена они получили уже в американском варьете — неразрывны, у них архаическая тень материализовалась в телесно присутствующем брате. В них незапамятное стало плотью и живет среди нас, а мир относится к нему с интересом, но не как к аспекту своей собственной истины, а как к внешней сенсации и части естественной комедии. Там, где близнецы позволяют глядеть на себя, всегда возникает некая темная и проклятая зона, в которой священное выглядит курьезом. Когда мистические узы понимаются как жестокая прихоть природы, у нас появляется возможность рассмотреть то, что обычно остается скрытым в отношениях между святыми и их Богом как своего рода зоологический факт. Для ставших объектом всеобщего внимания сросшихся детей мучительность их положения состоит в том, что от них требуют играть и общаться друг с другом таким образом, словно они нормальные, отделенные друг от друга люди.

«Наша родня понукала нас удовлетворять желания этого рода и никак не могла уяснить, что в них такого мучительного. Мы могли бы сослаться на застенчивость, но правда состояла в том, что мы никогда по-настоящему *не говорили* друг с другом, даже наедине, ибо краткое отрывистое ворчание нечастой укоризны, каким мы обменивались порой... вряд ли могло сойти за беседу. Передачу основных простых ощущений мы осуществляли без слов: то были опавшие листья, плывшие по течению нашего общего кровотока. Мыслям пожиже тоже удавалось кое-как просочиться, и они блуждали между нами. Те, что побогаче, каждый держал при себе, впрочем и тут случались явления странные...

Доктора полагали, что мы иногда сливаем во сне наши сознания. Одним голубовато-серым утром он

подобрал с земли прутик и нарисовал в пыли трехмачтовый корабль. Чуть раньше, ночью, я видел, как сам рисуя такой же в пыли моего сна».¹⁹⁸

Особое изящество набоковской истории придает используемый в ней повествовательный прием, состоящий в том, что она излагается с точки зрения одного из близнецов, так что читатель воспринимает бытие в качестве двойного монстра изнутри, как нормальную индивидуальность. В изображении Набокова сами близнецы в первые годы своей жизни ничуть не догадывались о необычности своего существования. Флойд, рассказчик, чувствовал себя обычным жителем Земли с постоянно присутствующим у себя на боку партнером, и лишь позднее у него появилось чувство собственной исключительности.

«Каждая [часть] была явно нормальной, но вместе они образовали чудовище. И впрямь, странно думать, что простая полоска ткани, ломоть плоти размером не более печени ягненка, способен превратить радость, гордость, нежность, обожание и благодарность перед Господом в отчаяние и ужас» (S. 281).

Этим впоследствии Флойд объяснял смерть матери, которая умерла от горя, вызванного рождением монстра. Протосцена осознания происходит у Флойда при встрече со своим ровесником, ребенком лет семи или восьми, который стоял и смотрел на них с братом из-под дерева инжира.

«...Я, помнится, вполне уяснил существенное различие между собой и этим новым лицом. Он отбрасывал на землю короткую синюю тень, я тоже; но в добавление к этому схематичному, плоскому и нестойкому спутнику, которым и он и я были обязаны солнцу и который покидал нас в пасмурную погоду, я обладал еще одной тенью, осязаемым отражением

¹⁹⁸ Doppelgänger. Phantastische Geschichten. S. 284—287.

моего телесного Я, бывшим всегда при мне, всегда слева, тогда как мой гость как-то сумел потерять свою тень или отстегнуть и оставить дома. Соединенные Ллойд и Флойд были нормальны и полноценны, а этот — ни то ни се» (S. 281).

Набоков ставит вопрос о критерии душевной нормальности с точки зрения сиамского близнеца, воспринимающего свою сопряженность со Вторым как некое изначальное отношение. Вооруженный такой оптикой, он видит половинчатую сущность всех прочих людей: нужно быть монстром полноты, чтобы понять, что нормальные индивиды — это те, кто может отцепить от себя своего спутника. С точки зрения Флойда, чужой мальчик оказывается монстром разъединения — проходит еще какое-то время, прежде чем он поймет, что монструозность присуща ему, а не разделенным людям, всегда оставляющим тех, кто их дополняет, дома или где-то еще. Сиамские близнецы воплощают собой неосуществленную «умбиликальную кастрацию», несостоявшееся освобождение Другого. В их пупочном поле не могли, как это бывает у обычных индивидов, обосноваться незримые спутники, и у них не возникает связанной с грезами и сновидениями потребности в них. В близнецах дублер остается телесным, слишком телесным. Именно поэтому сиамских близнецов можно показывать на ярмарках: они предстают перед восхищенной толпой в качестве индивидов, заманивших своего ангела в ловушку; их спутник обречен быть зримым, их гений должен перенести низвержение в тело. При виде монструозного исключения самый темный зевака получает представление о законе человеческого становления: там, где были телесные узы, должна появиться символическая связь. Тот, кто видит близнецов, вздыхает и радуется, что Бог, если он есть, в его собственном случае держится на заднем плане. Ни в одном храме эта истина не осознается более отчетливо, чем в варьете: здесь нет ни зеркала, ни стекла, ни оптического обмана; здесь есть



Цирковая теология: Чанг и Энг, или дополняющие друг друга узники.

одна голая природа. Здесь реальный близнец пробрался в пупочное поле и упрямо утверждает свое присутствие в борьбе с освобождающими замещениями. Пред взглядом наблюдателя без каких бы то ни было приукрашивающих завес предстает святая несвобода избранных. Сросшимся заказан путь к психической банальности, открытый всем нормальным индивидам; они обречены на постоянное сопровождение, подобно тому как мистик всегда незащищен перед Богом, который может наслать на него наводнение и засуху, когда ему заблагорассудится. Чудовищна жизнь того, кто одержим гением, не соблюдающим дистанции. Приросший Второй — разве он не то, что никогда не должно было стать зримым, ни теперь, ни здесь, и тем более в столь вызывающе телесном облике? Он — плацентофания в виде брата, болтающегося на его

собственном боку. И все же мрачный комизм ситуации служит безымянной подпоркой невыразимому: «Думаю, мы походили на парочку пьяных гномов, подпиравших один другого».

В третьей и четвертой частях своего романа «Человек без свойств» Роберт Музилль интерпретирует мотив сиамских близнецов как метафору сливающего воедино эроса. Разумеется, сиамские узы оказываются здесь полностью дематериализованными и интериоризованными; они служат своего рода символическим знаком в эпическом исследовании условий возможной интимности между партнерами, соблазняющими друг друга эксцессивной взаимной открытостью. То обстоятельство, что полюса музилевского экспериментального слияния, Агата и Ульрих, являются родными братом и сестрой, вызвано исключительно литературной, а не психологической необходимостью. Музилль не отказывается от в высшей степени подробного разъяснения исходных условий слияния: брат и сестра разновозрастны, поскольку они не являлись физическими близнецами, жили в разных местах и на четыре года, как внутренне, так и внешне, потеряли друг друга из виду. Лишь смерть отца стала поводом для их новой встречи, превратившейся в начало смело сконструированной магнетопатически-инцестуозной связи. Кровное родство Ульриха и Агаты необходимо для повествовательной экономии Музилля по двум причинам: во-первых, чтобы наиболее простым и правдоподобным образом мотивировать одновременно и эротическую, и симбиотическую априорную привлекательность друг для друга, а во-вторых, чтобы исследовать вопрос о границах эроса на примере такого исключительного и нелегитимного случая, как любовь между братом и сестрой. При этом поиск Тысячелетнего царства для них обоих оказывается не чем иным, как преступлением против основного закона всякого формирования общества. Недаром цикл глав, посвященных взаимоотношениям брата и сестры,



Леонардо да Винчи. *Леда с лебедем*. Четверо детей вылупились из двух яиц (фрагмент).

носит в *Opus magnum** Музиля подзаголовок «Преступники». Агата и Ульрих должны быть братом и сестрой, чтобы в глаза бросилась эквивалентность инцеста и мистического причастия. Ведь как генеалогический порядок общества, понимаемый в качестве системы расстояний и различий, не мог бы сохраниться, если бы матери вступали в сексуальные отношения с сыновьями, отцы — с дочерьми, а братья — с сестрами, так и действительность не могла бы утвердиться в качестве символической системы, если бы верх взяло мистическое искушение уничтожить дистанцию между субъектом и объектом и между вещью и знаком. Неблагоразумие (*Indiskretion*), или отказ от различий, — это онтологическое преступление, против которого выступают все, без исключения, связующие конструкции действительности, а следовательно, и всякое этическое мировоззрение. Бывает так, что индивиды, достигнув определенного уровня, жаждут раствориться в пространстве, где нет противоположностей, но культура зиждется на категорическом императиве благоразумия (*Diskretion*): ты должен различать! И ты должен почитать первые различия как законы безусловной значимости, даже если закон, как король в сказке, оказывается голым или, что в данном случае означает то же самое, — произвольным и индифферентным. Все узаконенные картины мира представляют собой отказы от неразличения. В то же время необходимо считаться со свойственным огромному количеству индивидов анархическим стремлением к устранению различий. Равнодушные по отношению ко всему — это уже больше, чем половина мистики. Полагать, что конец света в любой момент является актуальным решением всех проблем действительности, — отнюдь не особенность исключительно австрийского социального характера. Онтологический анархизм представляет собой искушение, следы которого можно обнаружить во всех высокоразвитых культурах и

* Большое сочинение (лат.).

во всех социальных средах. Критическое искусство Музиля представляет собой эксперимент, проводимый с целью обнаружения различия между тем существованием, которое окружено и защищено значимыми различиями, и тем, в котором конститутивные различия устранены. Это должно привести к возникновению перманентного конфликта между нормальным и каким-то другим состоянием. Главной темой Музиля является соперничество между реалистическим и мистическим бытийными модусами. Как мы знаем, главным действующим лицом в универсуме романа является Ульрих, человек без свойств, представляющий собой точку пересечения дискретного и недискретного способа бытия. Его так называемое отсутствие свойств обозначает невозможную в практической жизни позицию на границе между чистым наблюдением и абсолютной сопричастностью. В его идее братско-сестринской любви осуществляется утопическое совпадение *erosché** и слияния.

«(Ульрих:) „...Только захочешь целиком окунуться во что-то, как снова уже оказываешься выплеснутым на край. Это происходит сегодня во всем, что с тобой происходит!“

(Агата:) „...Значит, судя по твоему опыту, нельзя и никогда нельзя будет действовать в самом деле по убеждению. Под убеждением, — поправились она, — я подразумеваю не какую-то там науку и не моральную дрессировку, которой нас подвергли, а чувство, что ты в ладу с собой и со всем другим, что досыта наполнено что-то, что сейчас пусто, я имею в виду что-то такое, из чего исходишь и куда возвращаешься...“

„Ты имеешь в виду именно то, о чем мы говорили, — мягко ответил Ульрих. — И ты единственный человек, с которым я могу говорить об этом именно

* Воздержание (*греч.*).

так... Скорей уж я должен сказать, что такого состояния „захваченности“, ненарушенной „душевности“ жизни, — если понимать это слово не в сентиментальном смысле... вероятно, нельзя требовать разумом.“ — Он наклонился вперед, коснулся ее плеча и долго смотрел ей в глаза. „Факт лишь, что нам его мучительно недостает! Отсюда, наверно, и идет желание братско-сестринской родственности, являющееся приправой к обычной любви и движущееся в воображаемом направлении любви без каких бы то ни было примесей чуждости и нелюбви.“

„...Надо бы быть сиаемскими близнецами,“ — сказала еще Агата». ¹⁹⁹

¹⁹⁹ *Robert Musil. Der Mann ohne Eigenschaften. Reinbeck bei Hamburg, 1952. S. 907—908. [Цит. по: Роберт Музиль. Человек без свойств. М., 1994. Перевод С. К. Апта.]*

ЭКСКУРС 6

СФЕРИЧЕСКАЯ СКОРБЬ

*Об утрате нобъекта и о том,
что трудно говорить о том, чего нет*

Самым лучшим я владел,
Но бегут года.
Горек, сердце, твой удел —
Жить в былом всегда.

И. В. фон Гёте.
К луне. Последняя редакция

Если бы и сегодня психологи могли открыто использовать язык мифологии (в закодированных формах они никогда и не прекращали это делать), то для теоретического и терапевтического осмысления нарушений депрессивного или меланхолического типа они прибегли бы к формулировке, гласящей, что меланхолия представляет собой психический след Рагнарёка, мифологической гибели богов, спроецированной на индивидуальный случай. Преимущество этого способа выражения состоит в объяснении меланхолически-депрессивного настроения подлинным скорбным случаем в ближайшем окружении субъекта, причем мнимое структурное различие между скорбью и меланхолией, о котором говорится в опубликованной в 1916 году и породившей массу интерпретаций одноименной статье Зигмунда Фрейда, утрачивает при этом большую часть своего теоретического блеска. Меланхолик оказался бы в таком случае таким же скорбящим человеком, как и любой другой, разве что постигшая его утрата выходила бы из ряда обыкновенных межчеловеческих разрывов. В этой индивидуальной гибели богов теряется не просто обычный родственник или воз-

любленный, а гений или интимный бог; скорбь по утраченному любимому человеку приобретает черты меланхолии только в том случае, если он одновременно являлся и гением покинутого индивида. Как при утрате гения, так и при утрате интимного партнера имеет место психологически реальный и потому объективный скорбный случай, и поэтому в высшей степени ошибочно противопоставлять реальность одного случая нереальности другого. Задача психологии, что-либо понимающей в сферических законах, состоит в психодинамическом обосновании субъективной эквивалентности утраты партнера по жизни и потери гения. Психология может быть наукой о структуре и топографии субъективности лишь потому, что она способна описывать внутренние ситуации в соответствии с их собственными законами. Если бы психология — с использованием всех имеющихся в ее распоряжении методических и мировоззренческих резервов — рассматривала меланхолию как хроническую форму скорби по утраченному гению, то она определила бы сущность депрессивно-меланхолического состояния как индивидуальный квазиатеистический кризис: в религиозной культуре меланхолик выступает в роли индивида, который к официальной доктрине «Бог существует» добавляет свое частное подрывное и бунтарское представление «но он не в силах оживить *меня*». Поэтому в старой европейской метафизической традиции могли становиться убедительными чреватые сложными проблемами картины ухода гения в зоны, далекие от мира и Бога. Не случайно Данте и Мильтон в своих портретах печального сатаны словно разворачивают официальную картину изначального духовного заболевания: быть иного мнения, чем Бог. В атеистической же культуре меланхолический индивид — это субъект, дополняющий официально признанный тезис «Бог мертв» своим частным высказыванием «и мертв также мой собственный союзник»; причем поначалу почти не имеет значения, какой характер носят эти возникающие у субъекта частные мысли — осознанный или бессознательный.

Депрессивное оскудение является точным отражением состояния «мне-больше-нечего-сказать», возникающего после потери самой важной дополняющей фигуры; именно поэтому в Древнем мире реальная меланхолия была прежде всего болезнью изгнанников и людей, утративших свои корни, потерявших после войн и эпидемий свои семьи и свои ритуальные контексты. Но не имеет значения, чего лишается индивид, — культа своих богов или своих интимных партнеров: в любом случае депрессивно-меланхолический субъект представляет собой воплощенную убежденность в «больше-не-бытии» своего гения. Впасть в меланхолию означает не что иное, как с интенсивностью неразделенной веры проникнуться осознанным или неосознанным убеждением, что я оставлен своим вдохновителем, сообщником и мотиватором. Меланхолия представляет собой в чистом виде патологию эмиграции — оскудение внутреннего мира в результате потери житнетворного поля близости. В этом смысле меланхолический человек — еретик от веры в свою добрую звезду, атеист в отношении своего собственного гения или незримого двойника, который должен был бы убедить его в том, что самое главное преимущество заключается в том, чтобы быть самим собой и никем иным. Меланхолия — это грубая форма веры индивида в то, что он оставлен дополняющим его богом (или богиней), благодаря изначальному присутствию которого (которой) пришло в движение его собственное бытие. Глубочайший упадок настроения представляет собой ответ оставленного субъекта на метафизический обман, жертвой которого он стал: великий интимный Другой соблазнил его жизнью, чтобы затем бросить на полпути. Терапия меланхолической скорби по потерянному аниматору (используем еще одно мифологическое выражение) должна заключаться в усилении предпосылок, которые приведут оставшегося в изоляции субъекта к новой вере в возможность психического дополнения. Этот процесс может осуществляться тремя путями. Во-первых, терапевт на время в качестве

замены гению предоставляет в распоряжение пациента самого себя, как это необходимым образом происходит при установлении претенциозных трансферных отношений в ходе так называемых больших анализов. Во-вторых, он может обратить внимание скорбящего на неумершего бога более высокого ранга, что обычно имеет место в пасторально-теологических советах и при общении членов различных сект.²⁰⁰ Третий вариант мог бы состоять в использовании субъектом нерелигиозных и неинтимных техник самодополнения. На этом третьем пути делает акцент Энди Уорхол:

«С приобретением моего первого магнитофона (в 1964 году) исчезло то, что составляло мою эмоциональную жизнь, и я был рад этому. Ничто более не могло стать проблемой, ибо проблемой отныне была хорошая пленка, а как только проблема превращается в хорошую пленку, проблемы больше нет. Интересной проблемой была интересная пленка. Это известно всем...»²⁰¹

На самом деле это известно отнюдь не всем. Пока преобразование психических проблем в медийные не получило всеобщего признания в качестве аутотерапевтического правила, мы не сможем отказаться от двух, более традиционных, квазииндивидуально-теологических путей в лечении меланхолических расстройств, с тем неизбежным следствием, что вместо технических регистрирующих приборов в нем участвуют выступающие в качестве слушателей люди. Но в насквозь психологизированной цивилизации консультация со священником также все больше и больше выходит из употребления и превращается в религиозно окрашенную психотерапевтическую службу, так что, по сути дела, эта служба остается един-

²⁰⁰ Классический пример религиозной «работы со скорбью» дает Аврелий Августин в 4-й книге своей «Исповеди»; см.: Сферы. Т. II. Гл. 1.

²⁰¹ *Andy Warhol. Die Philosophie des Andy Warhol. Von A bis B und zurück.* München, 1991. S. 35.

ственной формой персональной работы с меланхолией. Однако методическая проблема при собственно психологическом подходе состоит в том, что основные психологические теории, в особенности фрейдистского толка, категорически запрещают использование языка мифологии, а потому не могут принять во внимание, что лечение меланхолии следует понимать как восстановление веры в гения или некое высшее божественное присутствие — и соответственно как духовное осмысление эмпирической оставленности. Поэтому при таком лечении приходится истолковывать утрату, от которой страдают пациенты-меланхолики, при помощи немифологического языка и оставаться в рамках психологического представления об исцелении, не прибегая к понятию вновь обретенной веры в гения, — с тем результатом, что в итоге мы так и не можем сказать, что, собственно, следует считать утраченным благом меланхолика. В своей знаменитой статье о скорби и меланхолии Фрейд с впечатляющей обстоятельностью осуществляет неизбежное превращение прежде весьма просто описываемого (хотя его ни в коем случае нельзя назвать легко анализируемым) фундаментального психического отношения в нечто загадочное:

«Изучение одного ряда случаев делает для нас очевидным, что она (меланхолия) также может представлять собой реакцию на утрату любимого объекта; по другим поводам мы можем признать, что утрата имеет скорее идеальную природу... В третьем случае мы думаем, что нам следует предположить наличие такой утраты, но не можем точно установить, что, собственно, было утрачено, и тем скорее должны предположить, что и больной не может осознавать, что он утратил. Ведь этот случай мог бы иметь место и тогда, когда вызвавшая меланхолию утрата известна, ибо, если больной и знает, *кого* он потерял, он не знает, *что* он в нем утратил. Таким образом, напрашивается мысль, что меланхолия имеет

какое-то отношение к утрате некоего ускользящего от сознания объекта». ²⁰²

Изгнание мифологических и поэтических терминов вынуждает психоаналитическую речь о меланхолической психике совершить интересный семантический маневр и воспроизвести разрыв отношения с конститутивным Другим в выражениях утраты объекта со стороны пациента. Эта операция весьма информативна, ибо, даже будучи обреченной на неудачу, она отнюдь не лишена смысла: ее относительный успех измеряется ее способностью вновь и вновь отодвигать мгновение провала так, чтобы до своего окончательного краха она высветила и вывела из поля скрещенных консубъективностей множество прежде невидимых и невыразимых отношений. Начало этому положил сам Фрейд, выдвинувший в вышеназванной статье последовательный ряд гипотез по поводу запутанной природы меланхолической привязанности к утраченному объекту. Решающим здесь оказывается поворот аналитика к следующей точке зрения: если меланхолик, как и всякий скорбящий, «переориентирует» свое либидо (которое представляется в качестве своего рода частного капитала сексуально настроенной жизненной энергии) с утраченного объекта на Я, то не для того, чтобы инвестировать его в какой-либо новый жизненный объект, а чтобы гораздо более радикальным образом (впрочем, понимаемым исходя из фрейдовских предпосылок не так, как следовало бы) привязать себя к утраченному прежнему объекту. Неизбежным следствием этого является эмоциональное банкротство и крайнее душевное оскудение. Теперь формула, описывающая этот процесс, выглядит следующим образом: «Идентификация Я с потерянным объектом». ²⁰³ Абсурдную приверженность разорительным инвестициям либидо Фрейд пытается объяснить следующим образом:

²⁰² Sigmund Freud. Trauer und Melancholie, 1916. Gesammelte Werke. Zehnter Band. 6 Aufl. Frankfurt, 1973. S. 430—431.

²⁰³ Ibid. S. 435.

«Итак, тень объекта упала на Я, которое в этом особом случае могло рассматриваться как некий объект, как утраченный объект. Таким образом, утрата объекта превратилась в утрату Я...»²⁰⁴

Если учесть, что речь здесь идет о безмолвной трагедии, которую мы, используя мифолого-поэтические выражения, описывали как потерю гения, то в вышеприведенных формулировках нам прежде всего бросится в глаза тенденция к опредмечиванию. Тем не менее нам может показаться, что при истолковании отношения меланхолического субъекта к самому себе сопровождающий такие дискурсы риск опредмечивания с избытком компенсируется выигрышем в дифференциации. Теперь это отношение предстает перед нами как преобразование парного отношения со своим интимным Вторым во внутреннюю двойственность: то, что значит для субъекта реальный Другой, еще раз воспроизводится в самом субъекте. Поэтому субъект есть одновременно и он сам, и след всех переживаний его контактов с Другим. Если реальный Другой реально исчезает, то, как загадочно формулирует Фрейд, его «тень» падает на Я. То, как в деталях происходит это затенение Я, описывается в технических психоаналитических дискурсах с помощью более или менее надуманных, зачастую очень сложных толкований, твердым ядром которых во всех случаях остается тот тезис, что субъект к своему собственному вреду стремится к тому, чтобы продолжать жить в гипертрофированной, иллюзорной, многозначной, а возможно также и окрашенной чувством ненависти и вины, но во всяком случае всегда незрелой близости к незаменимому объекту. По всей видимости, при таких предпосылках существенный для субъекта Другой не может исчезнуть без того, чтобы субъект не лишился бы существенных черт своей собственной жизни, — разве что он с самого начала развивал в себе такое умение терять Другого, чтобы его исчезнове-

²⁰⁴ Ibid.

ние не влекло за собой также и утрату Я. Таким образом, для психоаналитических теоретических построений и лежащей в их основании индивидуалистической и предметно-онтологической догматики меланхолическое расстройство состоит в том, что при меланхолической утрате очевидным образом исчезает нечто такое, что, согласно этой теоретической модели, вообще не может существовать; это нечто есть объект, которого как такового в действительности никогда не было, поскольку он близок субъекту столь интимным образом, что после его исчезновения последний психологически не может оставаться в полном одиночестве. Следовательно, меланхолик утрачивает объект не так, как он должен делать это по всем правилам искусства, а именно таким образом, чтобы *in fine** самому оставаться в выигрыше от разрыва — экзистенциально свободным для новых инвестиций либидо и символически вдохновленным на творческий плач; но, с другой стороны, вместе с «объектом» он теряет большую часть своих коммуникативных и музыкально-эротических способностей. Таким образом, становится очевидным, почему здесь неуместно понятие утраты объекта. В правильно понимаемом понятии объекта уже должно мыслиться его строгое отделение от субъекта, поэтому реальная утрата объекта в точном смысле слова ни при каких обстоятельствах не могла бы ставить под вопрос стабильность Я. В объективном дуэте первая скрипка сможет обеспечить замену второй, если та в результате какого-либо инцидента исчезнет. Однако в до-объективном или конституирующем дуэте жизни игра одного всегда является также и игрой другого, и, если становящийся субъект лишается партнера, музыка тотчас обрывается, ибо ни пьеса не развилась до уровня объективности, ни инструменты не доросли до того, чтобы играть самостоятельно. Вырванный из ансамбля индивид не может как ни в чем не бывало продолжать свою партию в ка-

* В конечном счете (лат.).

ком-то другом месте. Таким образом, рациональная психологическая теория этого отношения должна рассматривать меланхолика как солиста поневоле, оставшегося после разрыва со своим конститутивным партнером по дуэту без пьесы, без инструмента и без живительных репетиций. Выражение «утрата объекта» свидетельствует о том, что в своих первых попытках описания зыбкого поля архаических дуальностей психологи сами не могли понять, о чем они говорят, ибо объекты в психологическом смысле могут существовать лишь тогда, когда пьесы и инструменты можно отделить от музыкантов при сохранении перформативного потенциала последних. Если и имеет смысл принимать во внимание нечто такое, как существование психологических объектов, то лишь в той мере, в какой они определяются как полюса отношений, которые без резкого обеднения самости могут замещаться и транспонироваться Я. Объектом является лишь то, что может быть и занято, и освобождено. То, что психологи называют объективностью, исходит из того, что из способности к диалогу выкристаллизовывается репертуар, который можно продолжать играть и с другими партнерами. Важнейшим признаком психологического объекта является его способность быть утраченным, или, что в данном случае означает то же самое, его заменимость и возможность играть разученную пьесу с другими партнерами. И наоборот, объект, который еще не выкристаллизовался в то, что может быть утрачено, от чего можно отказаться и что может быть заменено или перенесено, не является объектом в психологическом смысле слова.

Это незаменимое интимное нечто, лишь в присутствии которого и в резонансе с которым субъект может быть полноценным, мы вслед за Томасом Махо называем нобъектом.²⁰⁵ Нобъекты — это вещи, среды или лица, выполняющие для субъектов функцию живых гениев или интимных дополняющих фигур. Эти феномены, в до-пси-

²⁰⁵ См. выше Экскурс 2.

хологической традиции нередко выступавшие в качестве неких внешних душ, и в психологизированной культуре ни в коем случае не должны мыслиться в форме предметов, ибо тем самым постулируется или предполагается их отделимость от субъекта (точнее, прасубъекта), которая именно с психологической точки зрения не может быть достигнута, пока субъект пребывает в своей формативной фазе. Он сможет разучить пьесы, которые можно играть с самыми разными партнерами, лишь в том случае, если его обучение в формативных дуэтах и конститутивных трио (о квартетах и квинтетах здесь не может быть и речи) будет настолько успешным, что он станет истинным знатоком своей партии. Но если какой-либо более высокой силой или вездесущим в своей убогой тривиальности насилием дополняющая фигура-нобъект преждевременно вырывается из сердца, тогда депрессивно-меланхолическое состояние будет являться адекватным ответом потерявшего нобъект индивида на оскудение его психического поля. Таким образом, основание консубъективности, которое должно быть реконструировано психологической теорией, состоит не в предметных отношениях субъекта и объекта и не в аффективных транзакциях между ними, а лишь в тех единствах субъекта и нобъекта, которые в качестве резонирующих ячеек психического обмена веществ предшествуют всем прочим видам материальной и коммуникативной активности. Впрочем, как мы уже отмечали, понятие «субъект», или «Я», следовало бы снять посредством соответствующего отрицательного понятия, ибо в нем заложен ложный постулат об оторванности от своих дополняющих фигур и союзников; поэтому следовало бы говорить о некоем прасубъекте, или (Не)Эго, и в зрелых психоаналитических дискурсах последнего времени мы действительно можем наблюдать такую терминологическую тенденцию.

На одну группу феноменов, описываемых в концепции нобъектов, обратил внимание еще Жак Лакан, кото-



Марсель Дюшан и Иви Бабитц позируют для фотографа Джулиана Вассера в Pasadena Art Museum (Художественном музее Пасадены). 1963 г. (фрагмент).

рый в своей знаменитой лекции «Этика психоанализа» (1959—1960) с помощью слова-пароля «вещь», или *la chose*, попытался выразить до-предметный психологический предмет. Прежде всего следует заметить, что, во-первых, он всегда должен рассматриваться как уже утраченный, но при этом, и это во-вторых, его потеря всегда идет только на пользу субъекту. Гениальные рассуждения Лакана о *la chose* (в концепции которой слышен целый ряд обертонов, от понятия Бога Майстера Экхарта до кантовской вещи в себе) испещрены неизгладимыми многозначностями, так что совершенно невозможно провести четкую границу между тем, что является вкладом в анализ нобъектальных связей, и тем, что относится к психоаналитически и психогигиенически обновленному дидактическому паулистскому учению о стимулирующем желании запрете. Однако у Лакана совершенно неприем-

лемым остается тот радикализм, вследствие которого его приверженность запрету на инцест — и здесь становится особенно заметен его католицизм — переходит в некую идиосинкратическую трагическую антропологию: в ней «утрата матери» (что бы это ни значило) провозглашается появляющейся уже на архаическом уровне общечеловеческой судьбой. Все люди оказываются существами, имеющими в равной степени серьезные причины стать меланхоликами, — ведь утратившими мать, не станем себя обманывать, являемся мы все. Перед недостижимостью *chose* все люди равны. Ты полагаешь, что как-то по-особому обездолен? Ничуть — оглянись, мы все сироты *chose*. Даже сильным людям приходится смириться с тем, что одиночество начинается с колыбели! Этим превращением психотических и невротических расстройств в общечеловеческую болезнь психоанализ *à la parisienne** провозглашает свою ориентацию на психическую катастрофу и необходимость помощи, превращаясь тем самым в философскую школу неоантичного типа. Стоически-сюрреалистическая этика Лакана нацелена на развенчание терапевтической надежды: ты получишь помощь не раньше, чем в то мгновение, когда поймешь, что тебе никто не в силах помочь. Если мы сделаем из этого послания необходимые выводы, то выяснится, что и третий путь лечения меланхолических расстройств, психотерапевтический, также ведет в тупик. Мой гений мертв, а тот, кого я считал своим помощником и кто должен был на время его заменить, оказался говорящим манекеном. Не является ли это поводом для отчаяния? На выходе из кабинета Лакана нас поджидает Энди Уорхол со своим *tape-recorder*. «Как только проблема превращается в хорошую пленку, проблемы больше нет... Это известно всем». Эта мысль распространяется повсюду. Там, где царил безутешность, будут проводиться медийные перформансы.

* По-парижски (фр.).

ЭКСКУРС 7

О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ИДИОТОМ И АНГЕЛОМ

Совместная заслуга Достоевского и Ницше состоит в том, что они ввели в современный религиозный дискурс понятие идиота. Мы поймем, что достигается с помощью этого выражения, как только сопоставим его с понятием ангела, ибо свою ценность оно обретает именно в силу противоположности и контрастности по отношению к этому понятию. О том, что представляет собой феномен ангела и каким образом он проявляется в обычной жизни, нам известно из старой европейской религиозной традиции, тысячекратно обращавшейся к нему в своих духовных исканиях и художественных образах. Но вот понять, что существует воздействующий на человеческую жизнь феномен идиота, смогли лишь величайший писатель-психолог XIX столетия и автор «Антихриста». Для них обоих слово «идиот» содержит в себе некую христологическую нагрузку, ибо с помощью предиката «идиотический» они отваживаются — даже если их намерения противоположны — прикоснуться к типологической тайне Спасителя. В этом подходе заложен религиозно-психологический материал взрывной силы, ибо все традиционные попытки объяснить появление фигуры Спасителя неизбежно ориентировались на модель ангела, или вестника, а следовательно, на представление, что посланец приносит смертным трансцендентную весть, а она, как герой-избавитель, несет освобождение от психического бедствия и моральной потерянности. Таким образом, первоначально Спаситель представляет собой своего рода гипер-

трофированную фигуру вестника — причем в эллинизированной христологии впервые происходит категориальный скачок, после которого вестник уже не просто *приносит* весть, а сам *есть* весть. Очевидно, что на первых порах схема вестника, или ангела, была достаточно влиятельной, чтобы поддерживать учение о Спасителе. Тем не менее, чтобы утвердить Спасителя в роли вестника из вестников, христианские теологи должны были превратить его в сына субстанции и провозгласить единственным полностью адекватным знаком бытия.²⁰⁶ В пользу ангелетической модели говорит то обстоятельство, что она выросла из этого требования. В классической христологии метафизика посланца и послания достигает кульминации своего могущества. Она принадлежит той мировой и теоретической ситуации, которую характеризует господство догмата о всесильном адресанте. Более того, возможно, что та дискурсивная структура, которую мы привыкли называть метафизикой, является всего лишь отражением подчинения мышления представлению о бытии, в качестве абсолютного адресанта монополизовавшем все престолы, всю власть и силу вместе с их знаками и посредниками. В этом безусловном бытии-отправителе могут сойтись Бог Библии и Бог философов.

Если мы соглашаемся с формулой, согласно которой новое время представляет собой информационный процесс, ведущий к кризису метафизики отправителя, то тем самым у нас в руках оказывается средство для понимания того, почему после Гутенберга чувствительная к веяниям времени теология уже не может обходиться одним ангелетическим учением о Спасителе как вестнике.²⁰⁷ В условиях характерного для нового времени увеличения сил-адресантов и снижения роли вестника на свободном

²⁰⁶ О знаке бытия см.: Сферы. Т. II. Гл. 7.

²⁰⁷ Выражением «ангелетический» мы обязаны Рафаэлю Капурро; об истории понятия *angelia* см. его книгу «Жизнь в информационную эпоху» (*Rafael Capurro. Leben im Informationszeitalter*. Berlin, 1995), главу седьмую «Генеалогия информации» (S. 97—114).

рынке новостей гипервестник типа Бога-спасителя, представляемый своими апостольскими заместителями, не может отстоять свое феодальное главенствующее положение. Тот, кто хотел бы воздействовать на людей в некоем специфическом смысле как освободитель, в будущем уже не сможет быть лишь вестником, несущим какое-либо трансцендентное *message*,* а должен выступать как человеческое существо, которое в своем прямо-таки бросающемся в глаза несоответствии реальной действительности полностью заменяет предъявителя потустороннего послания. Религиозно-философская гениальность Достоевского состоит в том, что он первым осознал и до конца продумал возможность переориентации христологии с ангелетики на идиотику.²⁰⁸ Именно потому, что современный мир переполнен шумом, производимым вестниками партии власти, а также артистичными криками гениев, привлекающих внимание к своим трудам и бредовым системам, религиозная избранность уже не может убедительным образом воплотиться в образе посланника. В настоящее время богочеловек может прийти к смертным не как вестник, а лишь как идиот. Идиот — ангел без послания, ближайшая интимная дополняющая фигура всякого случайно встречающегося существа. Само его пришествие симптоматично, но не потому, что он привносит в посюсторонний мир трансцендентное сияние, а потому, что среди общества участников ролевых игр и эго-стратегов он воплощает невероятную наивность и обезоруживающую доброжелательность. Если он говорит, то воздействует на слушателей не силой авторитета, а исключительно силой своей искренности. Князь по рождению — и несмотря на это человек без какого бы то ни было статусного отличия, и в этом он безоговорочно принадлежит со-

²⁰⁸ Пожалуй, следует признать, что впервые поворот от ангелетики к идиотике, впоследствии сенсационно осуществленный в написанном в 1868—1869 годах романе Достоевского, намечается в опубликованном в 1856 году рассказе Германа Мелвилла «Бартлби».

* Послание (англ.).

временному миру, ибо если ангелам присуща иерархия, то характерной чертой идиота является эгалитарность (иерархия ангелов есть нечто само собой разумеющееся, тогда как иерархия идиотов есть нечто удивительное). Он вращается среди людей высших и низших общественных сословий, как большой ребенок, никогда не учившийся оценивать собственную выгоду.

Из этого религиозно-эстетического диагноза, поставленного современной эпохе (не стоит забывать, что Достоевский рассматривал фигуру идиота как попытку изобразить «совершеннейше прекрасного человека» и его неизбежное крушение в столкновении с человеческим безобразием), Ницше в своем полемическом сочинении «Антихрист» вывел религиозно-психологические следствия. Ему необходимо привести к обнаруженному Достоевским типологическому знаменателю уже самого исторического Иисуса; в терминологии Ницше он представляет собой инкарнацию *ante litteram*.

«Можно было бы пожалеть, что вблизи этого интереснейшего из *décadents** не жил какой-нибудь Достоевский, т. е. кто-либо, кто сумел бы почувствовать захватывающее очарование подобного смешения, возвышенного, больного и детского...» (Антихрист. § 31).**

Следовательно, негодными являются все те характеристики, в которых на исторического Иисуса проецируется язык культуры героя и гения — точно так же, как и язык фанатизма и апостольско-апологетического высокомерия. Во всех этих языках находит свое выражение лишь ярость приверженцев и амбиции последователей. Что же касается конкретного типа евангельского Спасителя, то к нему в конечном счете следует подходить с единственной адекватной медицинской категорией. «Говоря со стро-

* Декадент (фр., лат.).

** Цит. по: Ф. Ницше. Сочинения: В 2-х т. 1990. Т. 2. С. 656—657. Перевод В. А. Флёровой.

стью физиологической, здесь было бы уместно совершенно иное слово, слово „идиот“» (Антихрист. § 29).

Возвышенное, детское, больное... Как могут эти аспекты совпасть в одной-единственной характеристике — идиот? К большому ущербу для религиоведения и общей психологии в своей бурной полемике с христианством Ницше не находит времени, чтобы распутать эту загадку. Если бы мы взяли за терпеливое сопоставление интуиций Достоевского и Ницше относительно отождествления идиотологии и учения о Спасителе, то результатом стала бы коренная ревизия традиционных представлений о религиозном процессе.

В обычных ангелетических системах Спаситель выступает по отношению к людям в качестве метафизического информанта и с позиции присущей адресанту силы глубоко трогает их своим захватывающим посланием. В идиотической же системе Спаситель — Никто, не обладающий никаким мандатом свыше. Его высказывания воспринимаются слушателями как ничего не значащая детская бессмыслица, а его присутствие — как ни к чему не обязывающая случайность. В этом отношении позиция Достоевского совершенно ясна; об одном из персонажей романа, Гане, говорится: «Князя он не церемонился нимало, точно был один в своей комнате, потому что в высшей степени считал его за ничто».²⁰⁹ Тем не менее присутствие князя Мышкина является движущей причиной всех происходящих вблизи него процессов; он решающим образом воздействует на характеры и судьбы встречающихся ему людей. Именно потому, что он не является вестником, ему загадочным образом удается решить проблему доступа к внутреннему миру своих контрагентов. Не будучи ни сиреной, ни ангелом, он пробивается к слуху и психическим движущим центрам своих партнеров по диалогу. И ведь отнюдь не детскость в обыч-

²⁰⁹ Fjodor M. Dostojewskij. Der Idiot / Übertragen von Arthur Luther. München, 1976—1990. S. 115. [Цит. по: Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений: В 30-ти т. Л., 1973. Т. 8. С. 74.]

ном смысле слова открывает ему этот особенный доступ к людям, разве что детскость в каком-то ином смысле: детской можно было бы назвать готовность в общении с другими не реализовывать собственную самость, а находиться в распоряжении другого в качестве дополняющей фигуры. Если таким образом понятая возможность детскости оформляется в постоянную манеру поведения, имеет место то, что Достоевский выразил с помощью слова «идиотия» — понятия, которое при самом поверхностном понимании должно звучать оскорбительно. Термином «идиот» Достоевский как религиозный философ и критик субъективности обозначает такую Я-позицию, которая кажется ему благородной и — по крайней мере в отношении других — благотворной, хотя она никоим образом не может быть сведена к ангелетическому уровню. Очевидно, что идиотическим является тот субъект, который ведет себя так, как будто он — не столько он сам, сколько его собственный двойник, а потенциально — интимная дополняющая фигура любого встречающегося Другого. В некоторых швейцарских кантонах бытует выражение: «В твоём случае вместо ребенка вытащили послед»; и многое говорит за то, чтобы видеть здесь психологическое открытие. Идиот плацентализирует сам себя, подобно своего рода внутриматочной подушке предлагая каждому встречному необъяснимое переживание близости — вид немыслимой связи, в результате установления которой между впервые видящими друг друга людьми возникают отношения такой степени откровенности, какая может иметь место только на Страшном суде или при бессловесном контакте между внутриутробным плодом и плацентой. В присутствии идиота безобидное добродушие становится преобразующей силой; его миссия, по всей видимости, состоит не в том, чтобы обладать посланием, а в том, чтобы создать такое поле близости, в котором четко очерченные субъекты могут оставить свои границы и обрести новые формы. Его мораль заключается в неспособности отвечать ударом на удар. Именно эта черта

должна была привлечь интерес Ницше к предполагаемой идиотии Иисуса, ибо он неким инфантильным образом воплощал в себе идеал благородной, свободной от ressentимента жизни — разумеется, не со стороны активной самости, а со стороны спутника, вдохновителя, дополняющей фигуры. Поэтому это была бы некая благородная идиотия, выражающаяся в какой-то до-человечески-сверхчеловеческой готовности к служению и отказу от самого себя. Идиотическим Спасителем был бы не тот, кто живет как главная персона собственной истории, а тот, кто поменялся местами со своим последом, чтобы предоставить ему бытие в мире. Не идет ли здесь речь о каком-то болезненном эксцессе лояльности? О случае дородовой нерушимой верности? О желточном и подушечном бреде, в котором субъект путает себя со своим архаическим вдохновителем и духом близости? Быть может, мудрость идиота состоит в том, что он нисходит к своим интимным отходам, к своей пропавшей без вести плацентарной сестре? Не предпочитает ли он скорее жить ее жизнью, чем предать их общее прошлое в дополняющей их обоих совместности? «Если вы не станете как дети...» Возможно, следовало бы сказать: если вы не станете как эта идиотически дружественная вещь...

ГЛАВА 7

СТАДИЯ СИРЕН

О первом аудиосферическом альянсе

...В действительности я стал тверд лишь снаружи; если бы кто-нибудь знал, сколь мягким остался я по своей сути.

Гонг я и вата, и песнь снега.

Я говорю и знаю, что говорю.

*Апри Мишо. Mes propriétés. 1929**

Куда звать мне Тебя, если я в Тебе?
и откуда придешь Ты ко мне...
Я побегу на этот голос и застигну Тебя.

*Аврелий Августин.
Исповедь. Книга I. 2, 2; 5, 5*

Первоначально людей и животных, сопровождаемых спутниками, окружает нечто такое, что ни при каких обстоятельствах не может явиться в качестве вещи. Поначалу они чем-то дополняются, чему-то соответствуют, чем-то объемлются, и в случае какого-то беспорядка все добрые спутники их покидают. Поэтому философски спрашивать о человеке означает прежде всего исследовать парные порядки (как очевидные, так и не слишком заметные), как такие, которые оживляют общительных партнеров, так и такие, которые представляют собой альянсы с проблематичными и недостижимыми Другими. О лишенном спутников индивиде речь может идти лишь в *ideologia perennis*,** пассивно следующей в основном потоке инди-

* Немецкое название — «Гонг я». (Перевод Пауля Целана).

** Вечная идеология (*лат.*).

видуалистической абстракции. Пусть психология займется своим исследованием близнецов, а социология продолжит охотиться за своей химерой, *homo sociologicus*;^{*} для философской по своей форме науки о человеке конститутивными являются исследование пар и теория дуального пространства. И следовательно, даже то, что современная философия назвала человеческим экзистированием, уже нельзя понимать как выход одинокого индивида в неопределенную открытость или как частную выдвинутость смертного в ничто; экзистирование — это пребывание в паре со Вторым, благодаря близости которого микросфера сохраняет свое напряжение. К моей экзистенции принадлежит парение вокруг некоего до-предметного нечего, предназначение которого состоит в том, чтобы позволить мне быть и всячески способствовать моему бытию. Поэтому я — отнюдь не живое существо в окружающем мире, как меня уверяют современные биологические систематики и биоидеологи; я — парящее существо, вместе с которым образуют пространства гении. «Если бы кто-нибудь знал, сколь мягким остался я по своей сути».

Как же нам следует понимать природу этой мягкости? Как может один и тот же голос утверждать, что он — вата и песнь снега и в то же самое время — гонг, возвещающий о невыносимом? Похоже, что в своем путешествии через нобъектальные зоны мы все еще не прикоснулись к самому глубинному кольцу. Ведь если мы считаем правдоподобным, что люди и при архаических родоплеменных формациях, и в эпохи классических империй, и в условиях современных проективных культур являются сферическими существами, преодолевающими риск жизни в открытости мира лишь во взаимодействии с дополняющими их фигурами, со своими спутниками и преследователями, то тайна их доступности для близких им существ, способных утешить и подбодрить, все еще не разгадана. Согласимся: гений не ищет, он уже нашел; ан-

* Человек социологический (лат.).

гел не стучится в дверь, он уже в комнате; демона невозможно заметить, он уже владеет слухом субъекта. Но каким образом в этих интимных пространственных отношениях одно с самого начала могло быть уверенным в открытости другого? Из какого источника возникает лишняя стабильных границ близость, благодаря которой осуществляется беспрепятственная передача импульсов от одного участника неразрывного союза другому? Как становится возможным, чтобы для миллиардов посланий я был утесом, о который они разбиваются, не вызвав ни малейшего резонанса, в то время как некоторые голоса и мелодии проникают в меня и заставляют вибрировать, словно я инструмент, специально предназначенный для их звучания, среда и средство, пригодные исключительно для реализации их стремления зазвучать? Не означает ли это, что нам стоит продолжить наши размышления по поводу загадки доступа? Нет ли у моей безотказной доступности для некоторых посланий некоего темного «основания» в самой возможности отражения звука, о которой мы говорили явно недостаточно? Как *quasi a priori* возможна открытость, благодаря которой Сократ слышал своего демона, вторгавшегося со своими советами в его разговор с самим собой? Что скрывается за той предупредительной восприимчивостью, названной непорочной, которая позволяет ангелу Благовещения — как правило, появляющемуся слева, — сказать Марии на ухо о чем-то совершенно немыслимом, чтобы при этом ее смирение не сменилось отказом? По какой волне посылается речь, которая вызывает в тебе безудержный резонанс, отмыкает и наполняет твой слух, будто бы ты внезапно вовлекаешься в совместное исполнение гимна, в котором находят отзвук твои самые ранние и самые последние ожидания?

Тот, кто исследует самые элементарные и самые глубинные слои психической доступности, должен стремиться понять и то, каким образом происходит демобилизация строгого слуха, ставшего внимательным и напря-

женным. Действительно, при психоакустическом подходе переход к внутреннему слуху всегда связан со сменой ориентации с одномерного сигнального и дистанционного слуха на полиморфное и неопределенное взволнованное прислушивание. Это изменение обращает вспять всеобщую тенденцию развития, ведущую от магического протомузыкального прислушивания к тревожному и озабоченному вслушиванию — или, говоря языком Просвещения, от некритической сопричастности — к критическому вниманию. Быть может, сама история есть не что иное, как титаническая борьба за человеческий слух; в ней за привилегированный доступ к зачарованному вниманию слушателя близкие голоса борются с голосами, звучащими издали, голоса предков — с голосами живых, голоса властителей — с голосами их могущественных противников. Благодаря использованию жестов, подтверждающих право на захват внимания, власти исстари удается выступать в качестве истины; поэтому в отказе от зачарованного внимания находит свое выражение с трудом добываемое стратегическое благоразумие, состоящее в знании, что через доверчивые уши проникает не только правда, но и ложь. Тот, кто стал благоразумным, обретает способность соблюдать дистанцию по отношению к критянам, священникам, политикам, депутатам.

Сопrotивляясь, субъект утверждает себя в качестве силовой точки отказа от зачарованного внимания. В соответствии с психоисторическим стандартом последних двух с половиной тысяч лет взрослым мог считаться лишь тот, кто прошел всесторонний тренинг разочарования. С его помощью субъект должен достичь рубежа, после которого он становится способным к обращению с требующими его согласия риторическими и мусическими соблазнами. Кроме того, в том, что слух приучается соблюдать дистанцию в отношении духов и привлекательных вещей, проявляется то напряжение, которое высокоразвитые культуры должны поддерживать в своих носите-



Краснофигурная ваза из Вольчи. V в. до н. э. Сирены в виде птицеобразных женщин летают вокруг Одиссея.

лях, чтобы большая открытость миру сочеталась в них с возросшей способностью не поддаваться соблазнам. Критическая субъективация основывается на разочаровании как удерживании от зачарованности. После того как утвердились законы письменной культуры, быть субъектом означает прежде всего уметь противостоять встречающимся образам, текстам, речам и музыке, за исключением тех, чье право на мое согласие и одобрение по каким-либо причинам признается с самого начала, — мы называем их иконами, священными книгами, сочинениями отцов, гимнами и классикой. В них мы обнаруживаем необходимый для существования культуры потенциал убедительности, который время от времени должен был выдерживать достаточно серьезный критический экзамен, чтобы поколебать в своей неуязвимости даже нас, носителей современного негативизма. Убеждение — это только одно из названий посткритической зачарованности; оно подразумевает воспроизведение одобительно-

го суждения на уровне рефлексивного сознания. Но не только у официальных догм зрелого всеобщего убеждения есть лицензия на преодоление наших дистанционных барьеров; *de facto* очарование, исходящее из сомнительных или запретных источников, также может заставить нас забыть о нашем фундаментальном праве слушать, воздерживаясь от восторженных проявлений, и превратить нас в своих преданных почитателей. Должны ли мы по этому поводу лишь пожать плечами и пусть будь что будет? Быть может, нам будет полезно вспомнить о том, что высокоразвитая культура существует лишь до тех пор, пока ей удается порождать достаточное количество индивидов, в которых жива потребность защищать различие между гипотезами и колдовскими чарами.

В двенадцатой песни «Одиссеи» Гомер изображает протосцену древнего торжества власти музыки и нового по своему типу сопротивления ей. Цирцея, в течение года бывшая возлюбленной Одиссея, который по воле богов наконец-то должен совершить свой путь домой, дала ему совет, каким образом во время морского плавания он может уберечься от смертельно соблазнительного пения сирен. Во время путешествия Одиссей следующим образом информирует об этом своих спутников:

Должно не мне одному и не двум лишь, товарищи, ведать
То, что нам всем благосклонно богиня богинь предсказала:
Все вам открою, чтоб, зная свой жребий, могли вы бесстрашно
Или погибнуть, иль смерти и Керы могучей избегнуть.
Прежде всего от пеня волшебных сирен и от луга
Их цветоносного нам уклониться велела богиня;
Мне же их голос услышать позволила; прежде, однако,
К мачте меня корабельной веревкой надежно плотно
Вы привяжите, чтоб был я совсем неподвижен; когда же
Стану просить иль приказывать строго, чтоб сняли с меня вы
Узы, — двойными скрутите мне узами руки и ноги.

(Одиссея. Песнь двенадцатая, 154—164)*

* Здесь и далее «Одиссея» цитируется в переводе В. А. Жуковского.



«Воздух полон звуков». Мозаика из Тугги. Около 300 г. н. э.

На чем же основывается убеждение Гомера, что сирены своим пением несут смерть всем людям — «кто бы им ни встретился»? Откуда вообще поэт знает о существовании этих обворожительных существ (первоначально их, по всей видимости, было лишь две²¹⁰) и с помощью каких чар им удастся заманивать несведущих? Какие прелести пускают в ход певчие птицы-убийцы в женском

²¹⁰ Используемая Гомером форма двойственного числа позволяет нам прийти к выводу, что сирен было две; в позднейшей традиции, к которой принадлежит, например, «Аргонавтика» Аполлония Родосского, известны три или четыре персонажа, и даже приводятся их имена: Тельксиопа, пленяющая сердце; Тельксиноя, пленяющая разум; Мольпе, танцующая во время пения; Аглафонос, прекрасноголосая. В других терцетах сирен появляются такие имена, как Аглаофема, прославленная красотой, и Лигейя, обладающая пронзительным голосом.



облике, чтобы каждый, кто их услышит, потерял над собой всяческий контроль? Что же такого знают сирены о своих жертвах и с помощью чего они становятся способными подобраться к ним так близко? Каким образом пение двух этих сладкоголосых певиц настолько глубоко проникает в души их слушателей, что о них повсюду распространилась слава: тот, кто приблизится к ним и услышит то, что они ему поют, уже никогда не вернется назад и ему уже «ни жены, ни детей малолетних в доме своем никогда не утешить желанным возвратом»? И, ради всего святого, почему поблизости от места, где сидят сирены, высятся груды гниющего человеческого мяса, а также «много костей, и разбросаны тлеющих кож там лохмотья» (Песнь двенадцатая, 40—46)? Какой страх, какой

опыт, какое воображение оказались способны вызвать у авторов греческих мифов ассоциации между пением и уничтожением? Даже если на большинство этих вопросов невозможно дать достоверные ответы, которые непосредственно основывались бы на взглядах Гомера и их источниках, из эпизода с сиренами «Одиссеи» несомненно вытекает одно: раннепатриархальный гомеровский мир научился бояться определенного вида акустических чар. Отнюдь не всё, что достигает слуха мореплавателей, может восприниматься ими как несущая утешение или напоминающая о доме музыка. После того как множество людей совершили далекие путешествия и многое услышали, необходимо признать, что ситуация в мире такова, что даже уши должны быть готовы к несущему смерть обману. Ухо, изначально представляющее собой орган для доверчивого вверения себя словам матери, родной речи, голосу домашних муз, может быть одурачено песнями, звучащими более приятно, чем самые родные звуки, и, таким образом, музыка предстает в качестве некоего враждебного принципа. Голоса сирен порождают звуковой вихрь, застающий врасплох и обезоруживающий опытных воинов и повидавших мир путешественников; они рисуют им обманчивую картину родины и домашнего уюта, противостоять которой до Одиссея, получившего наилучший совет, как бороться с такими чарующими звуками, еще не удавалось никому. Эта незнакомая музыка звучит в мире, которого должны остерегаться даже самые отважные и умелые: ведь как нам дают понять мифотворцы, эти звуки ведут слушателя не к самому себе, не к его собственному благу, а к далекой от родины смерти. Но смерть от сирен приходит не в ужасном облике; она проникает в глубь уха каждого отдельного слушателя как непреодолимая ласкающая лесть. Словно снаружи — в открытом море, на цветущих берегах — была поставлена ловушка тоски по дому, в которую не терпелось попасть мужчинам, как только они оказывались в области досягаемости звука двух согласованно декламировавших

женских голосов. Гомер не уклоняется от того, чтобы четко отграничить поле действия этих странных музыкантов: там, где поют сирены, перестают дуть ветры, корабли беззвучно скользят по морю, движимые лишь силой весел; ни какой-либо естественный шум, ни бурление волн, ни трепетание паруса не могут конкурировать с магическими голосами в борьбе за слух жертв. Море превращается в своего рода удаленный за тридевять земель концертный зал, слушатели беззвучно гребут веслами, оказываясь под куполом божественных звуков, а крылатые певицы вливают мед своих голосов в раскрытые от жажды удовольствия мужские уши — разве что они, как у команды Одиссея, предусмотрительно не заклеены воском.

Какого же рода музыка, какая мелодия, какой ритм дают сиренам такую власть над слухом смертных мужчин? Если мы проанализируем концерт сирен более подробно, то обнаружим, что тайна успешного обольщения заключена отнюдь не в самих певицах — пусть даже эпитет «обольстительные» стал таким же стереотипным при упоминании сирен, как атрибут «всемогущий» в отношении монотеистического Бога, и обольстительность приписывается фатальным музыкантам в качестве некоего постоянного свойства. В соответствии с этим невозможность устоять перед сиренами — это нормальный результат встречи с ними, а стремление к ним и желание пасть к их когтистым ногам самым адекватным образом соответствует прелестям этих греческих субреток. Может быть, они приковывают пристальный взгляд мореплавателей своими декольтированными плечами? На самом деле соблазнительность музыки сирен исходит вовсе не от их естественной чувственности, как ошибочно полагал Адорно. По всей видимости, в природе этих певиц — не выставлять собственные прелести на обозрение; их концерт — не исполнение какой-то непристойной программы, которая до сих пор пользовалась успехом у всех проплывавших мимо и на которую в один прекрасный день мог попасть первый критически настроенный или равнодуш-

ный слушатель. Таинственная неотразимость сирен заключается в том обстоятельстве, что с редкой бессовестностью они никогда не исполняли своего собственного репертуара, а всегда играли исключительно музыку путешественника; им чужда сама идея своей собственной мелодии; даже сладость их голосов — это отнюдь не музыкальное качество, которое было неразрывно связано с их манерой исполнения, и традиция называет их голоса скорее пронзительными, чем прекрасными. Если до Одиссея (а в нем особенно) сирены во всех слушателях находили восторженно-безропотных жертв, то это потому, что они пели, словно заняв позицию слушающего. Их тайна заключается в том, что они исполняли именно те песни, в которые хотел погрузиться слух проплывавшего мимо путешественника. Следовательно, слышать сирен означает быть вовлеченным в сердцевину пространства привлекающей своей интимностью тональности и, находясь в нем, желать оставаться посреди источника неотразимого звука. Фатальные певицы сочиняют свои песни прямо в ухе слушателя — они поют гортанью другого. Их музыка — самая простая разгадка тайны доступа к обычно закрытым ушам. Она с гнусной точностью воспроизводит именно те звуковые пассажи, с помощью которых слушающий субъект сам открывает доступ к себе и движется ей навстречу. Для Ахиллеса, не погибни он под Троей, пернатые певицы декламировали бы стихи об Ахиллесе, великолепие которых сделало бы героя безоружным перед собственной песнью; для Агамемнона, проплывай он мимо, они, естественно, с подлой услужливостью и неотразимой льстивостью пели бы над водой гимны Агамемнону — и как мог бы подвергающийся смертельной опасности герой не согласиться с песней, льющейся с берега, словно изнутри его самого? Искусство сирен состоит в том, что они вкладывают в душу субъекта его собственный порыв. То, что называют их неотразимостью, есть не что иное, как перемещение субъекта в центр гимнического порыва, который, казалось бы, исходит из него самого,

вознося его на седьмое небо. Поэтому неудивительно, что для долго странствовавшего Одиссея сирены припасли точно подобранный гимн Одиссею — своего рода «Одиссею» в «Одиссее», некий музыкальный оазис, в котором герою предлагалось отдохнуть, будто бы он после столь многих трудов очутился дома. С удивительной точностью эти пьесы настроены на сформированный многочисленными страданиями и опасностями слух прославленного героя, так что он непременно был бы тронут этими стихами. Песня сирен воспевает его самого, приближающегося, скользящего навстречу своей песне; он невольно подпевает слышащейся мелодии, словно в это уникальное мгновение слушания заметен и вопль его собственной песни. Обольщение — это активизация источника мелодии, которую должен петь только я сам. Гомер не упускает возможности привести в своем повествовании, ведущемся от лица самого Одиссея, те стихи сирен, которые должны были очаровать героя. Эти стихи неизбежно привели бы его к гибели на лугу сирен, если бы его глухие от воска спутники, привязав его к мачте, не проплыли бы на веслах сквозь водоворот возбуждающей музыки.

К нам, Одиссеей богоравный, великая сила ахеян,
К нам с кораблем подойди; сладкопеньем сирен насладися,
Здесь ни один не проходит с своим кораблем мореходец,
Сердцеусладного пеня на нашем лугу не послушав;
Кто же нас слышал, тот в дом возвращается, многое сведав.
Знаем мы все, что случилось в троянской земле и какая
Участь по воле бессмертных постигла троян и ахеян;
Знаем мы все, что на лоне земли многодарной творится.

(Песнь двенадцатая, 184—191)

Музыка сирен основывается на их способности выражая желание субъекта быть на шаг впереди его самого. Возможно, такая способность предвосхищения является антропологическим основанием того интереса нехудожников к художникам, который достиг своей кульминации в обществе модерна и перешел в общество постмодерна. Благодаря ей пение сирен воздействует на

субъекта не только захватывая его извне. Напротив, оно звучит так, как будто с его помощью осуществляется — до конца и словно в первый раз — порыв самого субъекта, решившегося наконец высказаться.

Каким-то непонятным до сих пор образом сирены решили проблему доступа к мусическому центру внутренних порывов субъекта; при этом сохраняет свою жуткую таинственность то обстоятельство, что это удается им не только от случая к случаю, в отношении каких-то отдельных мореплавателей, но в отношении самых различных жертв, словно для сирен способность проникновения в наполненный собственными грезами слух людей является не какой-то случайно ведущей к цели интуицией, а представляет собой некую развитую до виртуозности психотехнику. Для греков гомеровской и последующих эпох такого рода способность немислима без полубожественного статуса ее носителя. Они воспринимают сирен, словно неких мелодических ясновидящих; и действительно, мантические видения и божественное соучастие необходимы даже для того, чтобы догадаться, что именно на этом неизвестном корабле, проплывающем мимо принадлежащих сиренам скал, находится не кто иной, как возвращающийся из Трои хитроумный герой. Если это знать, то вторжение песни во внутренний слух героя уже не кажется таким уж невозможным делом; ибо о чем захочет услышать герой-мореплаватель, удерживаемый на своем затянувшемся пути к дому фатальными ветрами и женской хитростью, как не о своих тяготах при осаде Трои, о своих сегодняшних испытаниях и своей окутанной туманом неизвестности судьбе. Сирены тотчас находят нужную тональность для эпоса, героя которого зовут Одиссей. Но они поют не в стиле просвещающей народ музыки, превратившей имя Одиссея в понятную всей Греции эмблему нового, постгероического человеческого типа; они поют об Одиссее как о славе мира, поют лишь для одного Одиссея, словно тот потерял свой горизонт и забыл о своем проекте; они обольщают его, словно говоря

ему: «Пусть уменьшится Эгеида, став только твоими личными водами! Если на войне ты показал себя героем среди прочих героев и о твоих подвигах говорят то же, что и о подвигах всех прочих героев, то здесь тебя ждет внутреннее море звуков, в котором только ты достигнешь блаженства! Откажись от шума мира и войди в свою собственную музыку, твою от начала и до конца!» Не стоит забывать, что Одиссей смог противостоять этому пению отнюдь не потому, что мобилизовал свои собственные силы, чтобы отвергнуть его, а потому, что противопоставил потоку разливающейся по нему музыки привязывающие его к корабельной мачте веревки. Случайно ли то, что по-гречески название этих веревок звучит почти так же, как слово, которым зовутся завлекающие путешественников певицы? Знал ли Гомер, что против одних оков могут помочь лишь другие оковы? Было ли уже ему ясно, что культура вообще и музыка в частности, по сути дела, есть не что иное, как распределение труда в деле обольщения?

Таким образом, и в случае Одиссея пение сирен достигает безоговорочного успеха: оно овладевает слушателем как воплощенная в музыке высшая сила. Лишь с помощью хитроумного применения связующих сил герою удастся выскользнуть из потока музыки сирен. И тем не менее у нас пока нет оснований утверждать, что тем самым мы уже в полной мере постигли природу привлекательности музыки сирен. Ведь мы еще не выяснили, куда, собственно, стремится муж, который, слыша голоса сирен, не пребывает в покое, как пришедший в концертный зал обычный образованный гражданин, а охватывается непреодолимым желанием физически приблизиться к певицам. Какова же природа этого желания приблизиться? Какова протосцена бытия-вблизи могла бы служить моделью для этого порыва? Каким образом принцип передачи очарования действует в этом акустическом случае? Лишь при повторном прочтении нам становится в полной мере понятен особый характер сцены с сиренами: если такая музыка должна быть неотразимо

сладостной для всякого уникального, одновременно и поющего и воспеваемого слушателя, то потому, что она рисует герою картину исполнения его конститутивного желания. У певца есть ключ к вознесению слушающего субъекта на небеса, а их способ обольщения дает нам решающее указание на интимную зону добровольно открывающегося определенным внушениям слуха. Здесь от успешного обольщения мы можем перейти к направленно-сти самого желания и, более того, к тому обстоятельству, что песня сирен представляет собой среду, в которой изначально формируется желание. Песня, желание и субъект всегда составляют единое целое. Действительно, субъективность эпохи героев может формироваться лишь во вслушивании в эпос и мифическую хвалебную речь. В младенческом возрасте высокоразвитых культур, как и в большинстве до-письменных обществ, формирование Я осуществляется в своего рода обещании сознания: собственному бытию предпосылается некое состоящее из звуков будущее. Я есть некий звуковой образ, молния стиха, дифирамбический порыв, сосредоточенный в обращении, в котором мне заранее напеваётся, кем я могу быть. Герой, героиня: они будут такими, какими они себя «предслышат», — ибо жизнь в эпоху героических субъектов всегда есть движение к превращению в стих. Каждый субъект, пока он не пал духом, приближается к своему актуальному звуковому воплощению. Лишь священники-монотеисты, ориентируясь на самих себя, пребывают в заблуждении, что человек хочет быть таким, как Бог. Если же священники не вмешиваются, то выясняется, что люди хотят стать не такими, как Бог, а такими, как предписывает какой-нибудь шлягер. Приближение к рапсодическому мгновению даёт существованию ощущение того, что оно движется вперед и вверх. Существующая с незапамятных времен склонность повышать тон в кантилене предшествует Я, частота тона составляет его субстанцию. Поэтому тенора и примадонны до сих пор могут приводить в возбуждение стадионы и вызывать



В предчувствии: Вернер Шрётер. *Willow Springs (Ивовые побеги)*. 1972 г.

дрожь в сильных мира сего; они и самым бедным в музыкальном отношении людям указывают простой доступ к вспышке самости с помощью вокальных построений. *Sursum** — *bum bum*, и никому не спать. Еще ниже, в подполье низкопробных оргазмов Я, спускаются поп-звезды, когда они, корчась в судорогах, исполняют у микрофона свою программу. Но вызываемая тенорами истерия и поп-акции не были бы столь привлекательными, не содержись в них проекции неких древних сил, через слух воздействующих на формирование Я. Они обольщают слушателей в той мере, в какой убедительно обещают субъекту его решающее появление в самой сердцевине песни. Состояние примитивно-эстетического бешенства имеет свое психологическое объяснение. Напряженное ожидание слушателями вспышки, наступающей во время самых близких им звуковых пассажей, свидетельствует о реальности формирующей Я архаической стадии сирен, на которой субъект привязывается к какому-либо сонорному выражению, звуку какого-либо голоса, како-

* Вверх (лат.).

му-либо акустическому образу, чтобы, держась за него, надеяться на повторение своего музыкального мгновения. Те моменты истины, которые содержатся в ошибочной теореме Лакана о стадии зеркала, в действительности связаны не с оптическим, а с акустическим и аудиовокальным отношением субъекта к самому себе. В предслышании мотива Я индивид заключает пакт со своим собственным будущим, из которого произрастает радость полноты жизни. Всякий неразочарованный субъект живет в ортопедическом ожидании своего самого интимного гимна, который станет одновременно и его триумфальным маршем, и его некрологом. Это и заставляет его грезить о звуках музыки и громогласной декламации. Тот, кто слышит свой гимн, уже победил. Для того, кого не воспевают, борьба продолжается, даже если Троя уже давно пала. Они еще осознают ту истину, что в музыкальных звуках субъект ближе всего подходит к самому себе. Тот, кто приходит, чтобы произвести свои акустические жесты, не читает с листа и, главное, ничего не знает об *образах* самости; ведь в устном мире становящиеся субъекты смотрят не на зеркало, а на песню, а в песне — на то место, которое обещает мне меня: на мотив моего порыва, на такт моего гимна, на фанфары в честь меня самого. Архаический человек, как, впрочем, и большинство современных людей, хотел не выглядеть, как нечто, а звучать, как нечто; необходима безудержная экспансия современной машинерии образов, с эпохи барокко впечатывающей в людей свои клише, чтобы заслонить это фундаментальное отношение и околдовать массы чарами визуального индивидуализма с его стремительно меняющимися перспективами, его зеркалами и журналами мод. Не случайно именно видеоклип стал симптоматическим жанром современной культуры, стремящейся к оптическому контролю над слухом и глобальному синтезу образов. Прежние же песни великих мужчин и женщин рождались в режиме соносферического общественного духа; они высились звучащими монументами, отзвуками славы



Бесконечное обещание.

или сонорными могильными холмами, из которых восстали герои, чтобы остаться на слуху у следующих поколений. Афицированный слух ведет субъекта к нему самому. В его архаической акустической или рапсодической памяти накапливается несколько магических тактов и звуковых жестов, которые приходят к индивиду как лейтмотивы небесных гимнов — пока еще несыгранные и отложенные на будущее, но в то же время с самого начала готовые к тому, чтобы в конечном счете быть исполненными. Как я звучу — таким я и буду, когда я буду. Я вспышка, звуковой блок, освобожденная фигура; я прекрасен и отважен; я скачок к самому высокому тону; мир отзовется, если я покажу себя таким, каким я был себе обещан.

Не свидетельствует ли мольба привязанного к мачте Одиссея о его готовности соединиться с акустической ил-

люзией собственного совершенства? Интимное прикосновение к полюсу его возбуждения заставляет Одиссея стремиться туда, откуда слышится восхваляющее его пение: не создан ли космос для того, чтобы, объезжая его, в некоем провиденциальном месте я до конца услышал самого себя? Не случайно иные, нежели «Одиссея», греческие источники сообщают о том, что сирены обычно оплакивали мертвых. Их власть была позаимствована в подземном царстве и досталась им от его владык Аида и Форкиса; поэтому их голоса особенно подходят для хвалебных песен и воспевания умерших. Их предвидение распространяется на человеческие судьбы и их окутанный тайной конец. В описаниях античных авторов голоса сирен являются одновременно и медово-сладкими и пронзительно-резкими, и это, быть может, должно напомнить нам о том, что античная музыка оказывала свое многократно упоминаемое магическое воздействие отнюдь не теми средствами, которые новоевропейские слушатели начиная с эпохи романтизма воспринимают как мелодические и гармонические. Напротив, посредством своего рода отталкивающей неумолимости она до изнеможения преследовала слушателя — магически-сверхартикулированная, мучительно ритмичная и неослабно-настойчивая. Античная мелодекламация словно объявляла слуху собравшихся чрезвычайное положение всевозрастающе возбуждающей и обезоруживающей ясности; речь музы будто бы вписывалась в слух заглавными буквами; певцы наступали на слушателей, как находящиеся под воздействием наркотиков стихотворные машины; подобно живым барабанам, рапсоды окружали возбужденное собрание. Не терпя возражений, муза выдвигает свое громкое и отчетливое притязание на то, чтобы завладеть вниманием слушателей, и заурядному косноязычному субъекту нечего было противопоставить этому притязанию.

Такой звуковой феномен разрывает тривиальное время. Тот, кто его слышит, должен найти какой-то новый баланс между терпением и возбуждением; растворив-

шись в нем, невозможно быстро вернуться обратно. Тот же, кто наконец вернулся, знает, что отныне жизнь представляет собой ожидание повторения стихов. Некоторые данные указывают на то, что современному уху музыка гомеровских сирен больше всего напоминала бы волнообразно организованный вой плакальщиц, который и сегодня можно услышать в некоторых культурных оазисах Восточного Средиземноморья (не о них ли вспоминал Никос Кадзантакис в «Алексисе Зорбе»?). Тем не менее слушатели сирен обнаруживали в их жестких строфах принадлежащие им самим нечеловечески сладостные пассажи, ибо сирены находят в слушателях некую музыкальную точку, после возбуждения которой субъект осознает, что настал его час. Привязанный к мачте Одиссей, услышав раздающийся с берега треск гексаметров, поворачивает голову назад и молит о том, чтобы его развязали. «К нам, Одиссей богоравный, великая сила!» — раздается над водой завывание, пока глухие спутники героя налегают на весла. Это те самые небесные звуки, к которым стремится связанный Одиссей. Декламация сирен пронизывает обездвиженного и до глубины потрясенного слушателя, как хвалебная речь из потустороннего мира. Услышать ее — значит понять, что цель жизни достигнута, что ты стал песней. Одиссей не составляет исключения из этого песенно-метафизического правила. Тот, кто слышит такие воспевания, имеет все основания полагать, что теперь его собственная жизнь стала предметом обсуждения за столом богов. Поэтому скала сирен становится утесом, о который разбиваются те, кто был воспет слишком рано. От песни-могилы человеческой жизни уже нет обратного пути к повседневному не воспетому существованию.

Одиссей — первый, кому, войдя в песню, удалось вернуться живым; он стоит у истоков истории, в которой божественные герои в конце концов превращаются в возвращающихся домой людей. Из эпических чудовищ в конечном счете получают изощренные виртуозы — и

имена в культурных приложениях к газетам и журналам. Поэтому у преуспевающих художников современной эпохи есть все основания признать в хитроумном мореплавателе своего прародителя. Ведь как античный герой, чтобы пережить свое превращение в песню, отчасти превратился в своего рода афериста, так и современные художники, едва добившись успеха, должны исчезать из каталогов и книг по истории искусства, дабы, подобно мошенникам, в неизвестности готовить свой следующий ход. Впрочем, постгомеровские комментаторы проводили типологические связи между Одиссеем и Эдипом и задним числом приписывали сиренам судьбу, вычитанную в истории о конце фиванского сфинкса: они должны были умереть, не вынеся горя, вызванного спасением Одиссея. Логика этого сюжетного хода представляется совершенно прозрачной: умереть должен либо Одиссей, либо сирены. Но мягкая в своей неопределенности современная эпоха мечтает о том, чтобы живы были все — и художники, и рецензенты (голоса которых все еще звучат скорее резко, чем сладостно). Что же касается античных сирен, то примечательно то, что в течение целого тысячелетия — от Гомера до позднеэллинистических комментаторов — не было высказано практически ни одной версии по поводу материальной причины смерти путешественников на острове сирен. Каким-то не совсем понятным образом все воспринимают связь между превращением в песню и необходимостью смерти как некую данность. Несомненным им кажется лишь то, что сирены непосредственно не прикасались к своим жертвам; прямое насилие — не дело певиц. Все говорит о том, что их жертвы умирали от того, что в Средние века называли хирением; преждевременно воспетые мужи погибают на экстерриториальном острове от голода и жажды, поскольку он не мог дать им ничего, кроме рапсодического обольщения.

Однако идею о том, что для прекрасного все же нет лучшей доли, чем быть похороненным в песне, еще на ру-

ем последнего горизонта цивилизации, в которой слава обесценивается инфляцией быстрее, чем любая валюта.

Писатель Жан-Поль, искушенный в мечтательных размышлениях современник Шиллера, смотрел на эти вещи более глубоко, чем современные циники; в романе «Титан» он так говорит о своем герое: «Он читал хвалебные речи, адресованные любому великому человеку, с таким удовольствием, словно они относились к нему самому». В этом наблюдении он прикасается к тайне психодинамической функции буржуазных обществ, существование которых без этого «словно они относились к нему самому» было бы невозможным. Со времен античности стратифицированные общества представляют собой системы распределения славы, синхронизирующие массовые хоровые песнопения с песенными ожиданиями индивидов. Исторические народы пребывают в пространстве славы, находясь словно под сводами некоего политического концертного зала; в нем толпа исполняет песню, в которую превратилась чья-то отдельная жизнь. Сегодняшний Одиссей у мачты — это лауреат какой-нибудь премии в области искусства, со склоненной головой выслушивающий хвалебную речь в свою честь. Там, где удастся соединить эффект сирен с эффектом пантеона, в субъектах незаметно и неудержимо распространяется звуковая волна культуры. Ведь культура есть не что иное, как совокупность всех ожидаемо высказанных хвалебных речей.

Итак, наш анализ встречи Одиссея с сиренами отсылает нас к теории зачаровывающей коммуникации в больших обществах. То, что интимно прикасается к отдельному слушателю и дает ему уверенность, что он слышит свою песню, есть не что иное, как та специфическая музыка сирен, которая, звуча в открытом пространстве, пробуждает собственный порыв слушателя. Гомеровские сирены демонстрируют способность прикасаться к аудиовокальному движущему центру Другого. Однако искусством очаровывать героев-мореплавателей область компе-

тенции сирен отнюдь не исчерпывается. Кости обольщенных на острове, где обитают эти певички, служат доказательством лишь одной и, как нам предстоит показать, не самой важной стороны воздействия музыки сирен. В действительности сиренические компоненты присутствуют во всяком самозабвенно-зачарованном слушании. Как мы уже видели, при слушании звучащего извне голоса в слушающем нарастает его самый что ни на есть собственный порыв. Следовательно, там, где становятся слышны сирены, то есть требующие безусловного согласия и ответного движения звуки, самым серьезным образом затрагивается чувство самости субъекта. Слышать сирен означает слышать самого себя; их зов есть не что иное, как движение к ним, вызванное своим собственным побуждением. Впрочем, к типичным самоочевидностям нашего столетия — и к характерному для него цинизму — относится то, что установленные на фабричных крышах сигнальные машины, которые во время войны выполняют функции устройств для объявления тревоги и повергают в ужас атакуемые с воздуха города, стали называться сиренами. Это именование обыгрывает понимание того, что восприятие издаваемых сиренами звуков может вызвать у слушающих архаические порывы, но оно искажает эту связь, прибегая к низкой иронии и ассоциируя сирену с сигналом тревоги, возвещающем о смертельной и неизбежной опасности. Тем самым самое искреннее слушание отдается на откуп террору, словно субъект близок к своей истине лишь тогда, когда он спасается бегством. Одновременно благодаря этой передаче имени голос сирен невероятно огрубляется, превращаясь в инструмент для самых brutальных сигналов, адресованных массам. Сирены такого рода — колокола эпохи развития промышленности и мировых войн. Они уже не относятся к соносфере, в которой могло бы распространяться радостное послание. Их звук несет всякому находящемуся в пределах досягаемости уху весть о том, что нам всюду грозит опасность и что мы нигде не найдем утешения.

Но мы, говоря об эффекте сирен, имеем в виду интимную доступность индивидов тем звуковым посланиям, которые несут в себе своего рода гипноз счастья и ощущение наступления момента полной самореализации. Тот факт, что некоторые слушатели позволяют определенным звукам достичь и возбудить себя, не был бы возможен, если бы самому звуку не соответствовало спонтанное и настойчивое встречное движение со стороны слушающего. Как показали наши размышления по поводу воздействия, оказываемого на Одиссея речитативами сирен, неотразимость пения основывается не на прелести самой музыки, а на связи звука с самыми потаенными ожиданиями слушающего субъекта. Слуху вообще присуща некая избирательность, благодаря которой он постоянно ожидает появления своего собственного тона: если тот не появляется, интимное ожидание остается на заднем плане, и индивидуум в буквальном смысле слова неприкосновенным продолжает идти своим жизненным путем, зачастую даже не подозревая о самой возможности иного состояния.

Новейшие психоакустические исследования, в частности принадлежащие французскому отоларингологу и психологу Альфреду Томатису и его последователям, предложили убедительное объяснение проявляющейся в эффекте сирен необыкновенной избирательности человеческого слуха. Во-первых, в ходе этих исследований человеческого слуха и его эволюции было твердо установлено, что вследствие раннего развития слуха дети отлично слышат уже в материнской утробе — а это, с определенной долей вероятности, имеет место в эмбриональном состоянии и, несомненно, во вторую половину срока беременности. Кроме того, достоверные наблюдения свидетельствуют о том, что эта ранняя способность слышать отнюдь не ведет лишь к пассивному восприятию зародышем шорохов внутренней жизни матери и прошедших через водяной фильтр голосов и шумов. Напротив, благодаря оживленному самостоятельному прислушиванию и

умению отключать слух уже в фетальном ухе развивается способность активно ориентироваться во вторгающихся в окружающий его мир и задерживающихся в нем на продолжительное время шумах. Как не устает подчеркивать Томатис, пребывание ребенка в материнской утробе без способности к специфическому ослаблению интенсивности слуха и затенению больших шумовых областей было бы невыносимым, поскольку звук биения сердца матери и шум, вызываемый процессами ее пищеварения, воспринятые с такого предельно близкого расстояния, соответствуют шуму, днем и ночью производимому на стройплощадке, или могут быть сравнены с уровнем шума в набитом до отказа трактире. Если бы ухо уже на ранней стадии не научилось отключать слух, зарождающаяся жизнь просто изнемогла бы от этой непрерывной шумовой пытки. О рисках, связанных с первичным шумом пещеры или преисподней, напоминают многочисленные пра- и перинатальные мифы: например, египетские книги о подземном мире, в которых речь идет о пересечении шумной пустыни во время ночного путешествия души. Таким образом, если человеческое дитя появляется на свет без нарушений, вызванных интимным шумом, то это только потому, что в качестве одной из первых инстинктивных способностей своего Я оно обладает способностью отключения слуха. Это противоречит распространенным мифологемам о роковой невозможности закрыть уши. Отключение слуха и прислушивание представляют собой изначальные модусы до-субъектного навыка, ибо навык всегда связан с выбором чего-либо одного. С помощью этой самой ранней чувственной способности во внутриутробной ночи появляется различие первостепенной важности: различие между теми звуками, которые затрагивают слушателя и навстречу которым он движется сам, и теми звуками, которые оставляют его равнодушным или противны ему и которые он стремится ослабить. Вместе с этим протовыбором между привлечением и предотвращением вступает в силу первое разли-

чие в коммуникативном поведении. В определенных границах ухо принимает решение о желательности или нежелательности акустических раздражений. Это различие предшествует различию между значительным и незначительным. Типичное заблуждение современной семиотики состоит в том, что в ней значительное нередко понимается как нечто, путем определенной селекции выделяемое из незначительного, — словно субъект осуществляет некий произвольный выбор из «обозреваемого» им первоначально индифферентного шумового предложения, достигая тем самым обладающих приватным смыслом данных. На самом деле поле незначительного возникает лишь благодаря тому, что ухо отворачивается от присутствия обременительных для него шумов; тем самым они «полагаются» как неинформативные или безразличные и впоследствии исключаются из актуального восприятия. Не существует никакого заранее данного единого поля шумов, из которого затем отфильтровывалась бы информация; наоборот, сам шум возникает как корреляция к неслышаемому и нежелательному. Слух особым образом направлен на те звуки, которыми обуславливается его собственная активизация. В прислушивании слух осуществляет самое первое действие самости: всякое позднейшее «Я-могу», «Я-хочу», «Я-иду» необходимым образом следует за этим первым движением спонтанной активности. Прислушиваясь, становящийся субъект открывается и идет навстречу какому-то определенному голосу, в котором он чрезвычайно ясно воспринимает что-то свое. Естественно, такой слух соотносится лишь с желательным. Желательными в узком смысле для пребывающего в процессе становления субъекта являются только те звуки, которые позволяют ему услышать, что и он также желателен.

Пожалуй, следует признать, что беременные, заметившие свое состояние, начинают говорить как бы для интимного слушателя в своем теле, определенным образом обращаясь непосредственно к нему самому. Если

факт беременности женщины подтверждается, то в ее поведении образуется своего рода сплетение из нежных предчувствий совместного бытия с новой жизнью, и матери начинают держаться так, словно отныне они находятся под чьим-то деликатным наблюдением. Ради находящегося внутри их свидетеля (или свидетельницы) они становятся более собранными, чем обычно, — они более отчетливо слышат свою собственную речь, чувствуют, что стали ответственными за настроение и успехи в жизни и знают, что представляют собой отнюдь не какое-то индифферентное рамочное условие для благополучия будущей жизни. И прежде всего они чувствуют (пусть не всегда ясно и отчетливо), что их долг — ради ребенка быть счастливыми. Веди себя так, чтобы твое собственное настроение всегда могло стать эмоциональной предпосылкой для общей с тобой жизни, — таков категорический императив по-матерински. Закон причастности к счастью и несчастью интимных сферических партнеров более глубок, чем нравственный закон, почвой которого является соблюдение всеобщих норм. Поэтому долг быть счастливым нравственнее, чем любая формальная или материальная заповедь. В нем находит свое выражение этика самого творения. В благоприятном случае беременные становятся вдохновенными актрисами, демонстрирующими находящимся внутри их незрячим свидетелям бытие как звучащую пантомиму счастья. И тогда воедино сливаются представление и обольстительное притворство. Даже если у матерей есть причины быть несчастливыми, у них есть еще более веские причины изображать себя более счастливыми, чем они могут быть. Их счастье состоит в том, чтобы со всей серьезностью помнить о своем долге быть счастливыми, и полностью негодной была бы мать, которая совершенно не намерена хотеть того, что она должна. Смысловое содержание ожидания матери аудиовокальными путями передается фетальному уху, которое при приближении приветственного звука полностью раскрывается навстречу сонорному приглаше-

нию. Благодаря переходу к прислушиванию счастливое активное ухо отдается желательному зовущему обращению. В этом смысле готовность отдаться является субъектообразующим фактором *par excellence*, ибо отдаться означает перейти в состояние бодрствования, требующееся для открытия затрагивающего тебя звука.

Этот исход-из-себя представляет собой первый жест субъекта. Протосубъективность подразумевает прежде всего некий встречный порыв и приветственную вибрацию. Встречным он может быть лишь потому, что ему самому идут навстречу. Переходя к встречному слушанию, субъект убеждается в том преимуществе, которое дает слух. Слух до сих пор означает активное напряженное внимание к дружественным посланиям. Он способствует рождению интенциональности из духа прислушивания к приветственным и воодушевляющим звукам. Добавим, что и удовольствие в качестве первой интенции зарождается именно в таком слушании. Таким образом, то, что в феноменологических исследованиях описывается как интенциональность или напряженная ноэтическая направленность на предметные представления, первоначально возникает из акустического движения фетального уха навстречу звуку желанного материнского голоса. Луч интенциональности, посредством которого субъект «связывается» с чем-то данным, уже в самом начале обладает характером эха. Поскольку материнский голос направлен на субъекта, он сам может направить себя на вдохновляющий его голос. Аудиовокальный пакт порождает встречное движение по одному и тому же лучу; ответом на вдохновляющее является самостоятельное включение активности.

Итак, теория эффекта сирен переходит в исследование первого приветствия. То, что сначала кажется лишь обольщением посредством чего-то просто приятного (звуковые чары сирен), в последнем горизонте исследования оказывается повторением конститутивного приветствия человека, имевшего место в его первоначальной атмосфе-

ре. Человек — это более или менее хорошо приветствуемое животное, и если будет нужно вновь обратиться к его движущему центру, следует повторить то приветствие, посредством которого осуществляется его первое посвящение в мир. Правильное приветствие или признание желательности представляет собой самое глубокое соответствие, которое может выпасть на долю субъекта. Вне всякого сомнения, в пении сирен из двенадцатой песни «Одиссеи» можно услышать приветственный гимн. Но уже сама песнь о герое — причем слушатель не догадывается, что с ним происходит, — означает признание его желательности в потустороннем мире, ведь древние знали, что мифологические сирены принадлежат той, другой стороне. Их песня ставит на жизнь героя официальную печать: воспета и закончена. Однако если гомеровские певицы делают мореплавателям не терпящее возражений предложение завершить свой жизненный путь, то добрый голос матери приглашает находящегося в ее чреве свидетеля начать жить своей собственной жизнью. Таким образом, эффект сирен замечателен тем, что благодаря ему возникает своего рода евангелическая интимность; он рождает радостное послание, которое по своей природе может быть воспринято только одним или двумя людьми.²¹¹

Если мы возьмем этот аудиовокальный интимный акт в качестве критерия, то поймем, что и христианская евангелизация во многих отношениях причастна эффекту сирен: благодаря приветствию ангела мать необычного ребенка обязуется радоваться грядущему с наивысшей душевной интенсивностью. Мистическая проповедь призывает индивида забеременеть божественной искрой и самостоятельно, без какого бы то ни было внешнего вмешательства, родить сына. И содержанием христианского послания в его витальных функциях является улучшение настроения живущих тяжелой жизнью лю-

²¹¹ См. выше обращение Одиссея к своим спутникам по поводу советов мудрой Цирцеи: «Должно не мне одному и не двум лишь, товарищи, ведать то, что нам всем благосклонно богиня богинь предсказала».

дей: *evangelizo vobis gadium magnum*.^{*} Христианство как культурную силу отличает то, что ему все время удавалось находить баланс между индивидуализированными и социообразующими действующими компонентами евангелической коммуникации, или, можно было бы сказать: равновесие между музой и сиреной. Если сиреническая религиозность высвобождает интимные и мистические тенденции, а в сложных случаях — сектантский фанатизм и бред вознесения, то мусическая *religio* способствует интеграции общин и связи народа и церкви, но — как опасным крайностям — также и массовым психозам, и агрессивным претензиям на избранность.

Если доверять результатам последних психоакустических исследований, то мы должны признать, что в материнской утробе зародыш принимает судьбоносное акустическое крещение. Это происходит не столько посредством фактического окунания во внутриматочный Иордан, сколько благодаря погружению в тот исключительный звук, который слышен в тот момент, когда материнский голос на своих приветственных частотах обращается к зарождающейся жизни. Крещение и приветствие тождественны друг другу; они отмечают признаваемое желательным существо несмываемой печатью. С этой печати начинается еще мало исследованная история аффективной способности суждения: она представляет собой способность истолковывать всю совокупность обстоятельств исходя из атмосферных оттенков. Благодаря навыку прислушивания фетальное ухо способно в непрерывном внутриматочном шуме выделять ободряющий материнский голос. В этом акте становящийся субъект получает опыт некоей эйфорической стимуляции; в частности, согласно Томатису, обертоны материнского сопрано приводят ухо в неудержимое счастливое возбуждение. Чтобы этот тезис выглядел правдоподобным, Томатис интерпретирует материнское тело как своего рода музы-

* «Объявляю вам благую весть великой радости» (лат.).

кальный инструмент: разумеется, не тот, что служит для исполнения перед слушателем некоей пьесы, а тот, который способствует первоначальной настроенности слуха. Согласно Томатису, возможность распространения высоких и высших частот в звукопоглощающей мягкой телесной среде обеспечивается необычайной проводимостью и резонансными качествами костного скелета; в первую очередь таз матери, подобно нижней части корпуса виолончели, должен быть способен доносить до уха ребенка тончайшие высокочастотные вибрации. Оно «подслушивает» у основания таза и позвоночного столба матери, подобно любопытному посетителю у двери, за которой он надеется узнать сулящие ему счастье тайны. Маленький гость еще не знает, что это подслушивание само есть награда и что не стоит стремиться перейти на другую сторону. Предвкушение радости уже содержит полноту радостного.

Очевидно, что современные психоакустические исследования придают новую актуальность традиционным народным знаниям о формирующем воздействии будущей матери на не рожденного ребенка и физиологически конкретизирует их, указав его специфический передаточный канал, а именно акустический контакт. Разумеется, прочие воздействия на ухо могут иметь место лишь в том случае, если уже в фетальной фазе ребенок обладает неврологическим аппаратом, позволяющим начертать и зафиксировать акустические энграммы. Такие невральные «гравировки», или импринтинги, словно приобретенные акустические универсалии представляли бы собой некую протоструктуру всего того, что будет услышано позднее; следовательно, они функционировали бы как своего рода эффективные платоновские идеи слуха. Благодаря родовому прислушиванию ухо накапливает множество замечательных акустических предрассудков, которые облегчат ему ориентацию и, главное, селекцию при позднейшей работе в шумном кипящем котле действительности. Такое поразительным образом предубежденное ухо и на величайшем отдалении от своего истока

окажется в состоянии узнать свой первоначальный образец: следовательно, и в слухе воспоминание составляет все. И как Платон в своем рассуждении о воздействии прекрасного лица говорит о мучительном беспокойстве и приливах жара, а также о желании влюбленного совершать жертвоприношения своему любимцу, словно богу,²¹² так и современные аудиопсихофониологи говорят о потрясающем воздействии на их пациентов особым образом препарированных (с помощью электронного уха) материнских голосов. Они — все без исключения и практически независимо от своего возраста — совершают неожиданные экскурсии в дородовые состояния, благодаря чему к ним приходят поистине революционные для них воспоминания об изначально присущем им таланте существовать в целостности, привязанности и желательности. Основываясь на разработанной им платонической акустике, Альфред Томатис сконструировал своего рода аппарат воспоминаний, вновь (и более надежно и эффективно, чем любой философский анамнез) связывающий душу с теми состояниями, в которых она пребывала, находясь в некоем занебесном месте. С помощью глубоких акустических регрессий он предоставляет ожесточившимся, зажатым и несчастным людям аудиенцию у изначально для них голоса.

При этом оказывается, что все люди являются выходцами из некоего вокального матриархата: именно в нем следует искать психологическое основание эффекта сирен. Но если у Гомера голоса сирен декламировали сладостный некролог, то материнский сиренический голос предвосхищает будущее: его звучание предсказывает ребенку грядущую судьбу. Прислушиваясь к нему, фетальный герой начинает свою собственную одиссею.²¹³ Незаменимый голос произносит некое само собой сбывающееся пророчество: ты желателен (или нежелателен). Тем

²¹² См. выше Главу 2.

²¹³ См.: *Alfred Tomatis. Klangwelt Mutterleib. Der Anfänge der Kommunikation zwischen Mutter und Kind. München, 1994. S. 179.*

самым частота голоса матери оказывается не чем иным, как перенесенным в начало жизни Страшным судом. И в самом деле, матери приветствуют того, кого хотят, и их желание приветствовать обеспечено отнюдь не при любых обстоятельствах; иногда, правда редко, они полностью отказывают ребенку в признании желательности. В этом отношении Страшный суд в начале жизни не столь суров, как в ее конце, — хотя бы потому, что у него есть и вторая, терапевтическая инстанция.

Августин был весьма психологически и логически последователен, утверждая, что при вынесении последнего приговора шансы падшей души на возвращение к Богу весьма сомнительны; его эсхатология исходила из своего рода божественной экономии, при которой сберегаются и возвращаются домой лишь немногие, тогда как большинство исчезают — образуя огромный ком погибели (*massa perditionis*). В нем пребывает темное большинство — те, кто не смог использовать свой второй шанс, евангелие истинной религии. В качестве последнего и вечного состояния им обещано заключение в их собственный, далекий от Бога ад. Глубинно-психологическая протоакустика предлагает нам несколько более миролюбивую теорию, в которой конечный и окончательный приговор преобразуется в своего рода начальный приговор, выносимый каждой отдельной жизни: предваряющий все прочее приговор к первичному настроению. Теперь благодаря психофизическим методам этот приговор может быть пересмотрен. В кассационном терапевтическом процессе у индивидов с эмоциональными нарушениями неплохие перспективы на акустическое возрождение — при условии, что удастся уговорить их матерей задним числом записать свои голоса с обращенным к ребенку посланием любви и трансформировать их в соответствии с внутриматричной средой. Если сообщения об эффективности этого метода правдивы, то достигаемые с его помощью результаты могут быть исключительными. Нередко они состоят в почти магическом возврате к давно забытым началам

жизни. Огромному количеству людей такая акустическая иммерсия может во второй раз открыть путь к счастливой жизни. По сути дела, психофонологические манипуляции представляют собой первый шаг по направлению к созданию своего рода теотехнического метода; они воспроизводят вторую фазу сотворения Адама: пневматическое оживление средствами самой многообещающей аудиофонной технологии; в виртуальном пространстве они воссоздадут сцену первой любви.

Таким образом, психоакустика раскрывается как техника обращения с самыми первыми вещами. Она представляет собой прототип радикально трансформативной, иммерсивной и регенеративной психотерапии, которая в наше время должна заменить утратившую свою силу религию спасения. Аудиофонная психотехника снимает специфическое различие между протомузыкальностью и проторелигиозностью. Тот, кто проникает в эту область, уже не может (как метко выразился о себе Макс Вебер) быть религиозно немзыкальным. Здесь достаточно просто услышать те высокие ноты, которые признают твою жизнь желательной, чтобы стать сразу и религиозным, и музыкальным, причем в обоих случаях — в самой свободной и живой форме. Кроме того, благодаря аудиовокальной технике снимается граница между душой и машиной. Как и некоторые формы традиционной музыки, интимный терапевтический контакт до определенной степени может воспроизводиться посредством применения некоей универсальной технологии. Самый глубинный слой техник близости в еще большей мере, чем месмерическое лечение и гипноз, относится к психоакустическим, нейромюзикальным и нейролингвистическим методам.

В наших попытках раскрыть основание доступности индивидов для посланий от себе подобных мы затронули область самых тонких резонансных игр. То, что на языке древнейших традиций зовется душой, в своей самой чувствительной сердцевине есть не что иное, как резонанс-

ная система, устанавливающаяся в процессе аудиовокального общения в дородовой сфере «мать—ребенок». В ней человек в буквальном смысле слова становится слышащим — обладающим либо тонким, либо плохим слухом. Доступность человека интимным обращениям основывается на синхронии между приветствием и прислушиванием; это «навстречу-друг-другу» образует в высшей степени интимный душевный пузырь. Когда будущая мать говорит, обращаясь вовнутрь самой себя, она воспроизводит протосцену свободной связи с близким Другим. При звуках доброжелательного приветствия фетальное ухо выделяет из материнской среды надлежащую долю высоких живительных частот: оно вытягивается навстречу этим звукам и радуется, поскольку способность слышать дает ему ощущение более высокой способности к бытию вообще. При этом словно само собой устанавливается первоначальное единство внимания, влечения, интенциональности и предвкушения радости. В этой четверичности раскрываются первые лепестки субъективности. Но находящемуся в воде счастливому уху недостаточно одного или двух обращений; чтобы оно могло доверять любимому голосу, послание должно прозвучать сотни раз, однако для любящей матери в этих повторениях нет ничего сложного, а принимающий послание фетальный слух с такой легкостью вновь и вновь окунается в повторяющуюся вибрацию, словно слышит ее впервые. Он распознает намерение, и это радует его. Повторение здесь — нерв счастья. Будто бы сверкающий голос матери, задолго до того как подобный блеск повторится в ее глазах, начинает готовить ребенка к приходу в мир; прислушиваясь к самому интимному приветствию, он сможет убедиться в несравненном преимуществе быть самим собой.

Таким образом, интимность в своем первом проявлении есть не что иное, как отношение, возникающее при передаче чего-либо от одного человека другому. Ее модель следует искать не в симметричном союзе отражающихся друг в друге близнецов или единомышленников, а

в непрерывном общении материнского голоса и фетального уха. Она безусловно представляет собой встречу, но не ту, при которой двое встречающихся приходят из своих собственных пространств и ситуаций, а такую, при которой сама мать является не чем иным, как ситуацией ребенка, и его ситуация включена в материнскую. И эта первоначальная встреча происходит благодаря акустическому причащению. Между этим голосом и этим ухом нет ничего, что можно было бы сравнить с отражением, и тем не менее они неразрывно связаны друг с другом сферическим союзом. В своем реальном различии они образуют реальное единство. Голос не обращается к самому себе, а ухо не погружено в слушание каких-либо собственных шумов. Они оба всегда находятся вне-себя-у-друг-друга: приветствующий голос в обращении к интимному со-слушателю, фетальное ухо в прислушивании к приводящему в состояние эйфории звуку. В этом отношении нет и следа нарциссизма, порочного наслаждения самим собой в иллюзорной замкнутости. Это необычное отношение характеризуется почти безграничным представлением себя в распоряжение Другого и почти полным слиянием обоих источников активности. Голос и слух словно растворены в некоей общей сонорной плазме: голос настроен исключительно на то, чтобы привлечь внимание слышащего, приветствовать его и окутать своей доброжелательностью, а слух мобилизован для движения навстречу звуку и для живительного слияния с ним.

Если рассуждать здраво, то в этих наблюдениях не содержится ничего нового, поскольку в них речь идет о тех фундаментальных отношениях, которые всегда уже осознаны и проработаны в тех или иных представлениях. Новой в таких вещах может быть только кричащая, прямо-таки демоническая ясность изображения. В таком случае при осуществлении теоретического развертывания будто бы слышится шуршание подарочной бумаги, в которую завернуто нечто почти знакомое и почти забытое,

преподносимое владельцу в качестве нового. Это — тот типичный шум, сопровождающий подарки, которые делает нам феноменология, ибо подарить феноменологический подарок означает совершенно по-новому преподнести то, в чем нет ничего нового. Само собой разумеется, повитухи, матери и бабки исстари огородили эту область познания верными интуициями, и лишь вследствие триумфа индивидуалистических абстракций последних столетий сфера фетальных причащений все больше и больше закрывалась как для чувства, так и для знания индивидов. Выше, в третьей главе, мы дали очерк социальной истории новоевропейских практик близости, сосредоточившись прежде всего на месмеризме и животном магнетизме, а также на мощной волне более поздних техник интимности, последствия которой дают о себе знать и по сей день. Тем самым мы получили возможность показать, что самые проникательные представители этого движения интерпретировали характер магнетической связи как прямое воспроизводство и реактивацию фетальной ситуации. В первую очередь это относится к Фридриху Хуфеланду и Гегелю, высказавшимся по этому поводу с наибольшей категоричностью. Они не только рассматривали зародыш как некое развивающееся внутри животного растение, стремящееся к собственному животному и духовному бытию, но и понимали становящийся субъект как своего рода поддающуюся формированию протоплазму, на которой могут отпечататься наиболее интенсивные материнские представления.

Тем не менее текст, ставший классическим для новоевропейской теории психопластических воздействий матери на зародыш, более чем на столетие старше и психомagnetизма, и его рефлексии в немецком идеализме; речь идет об одном месте в «*Recherche de la vérité*»* (1674) Николая Мальбранша. В рамках своей необыкновенно радикальной теории способности воображения (*imagination*)

* «Разыскания истины» (фр.).

этот автор разрабатывает в полном смысле слова медийную концепцию материнства, характеризующуюся признанием возможности внутриматочного видения и чувствования на расстоянии. Монах-ораторианец и психолог Мальбранш рассматривает материнское лоно как своего рода проектор, посредством которого на мягкую матрицу детской души накладываются хорошие или дурные образы — словно самые первичные суждения по поводу внешнего мира.

«Итак, дети видят то же, что видят их матери... <...> Ибо тело ребенка образует одно тело с телом матери, кровь и жизненные духи одни и те же у него и у нее... <...> Приблизительно лет семь или восемь тому назад в больнице для неизлечимо больных можно было видеть молодого человека, родившегося умалишенным, тело которого было искалечено в тех самых местах, в которых обычно бывает искалечено тело колесуемых преступников. Он прожил почти двадцать лет в таком состоянии; многие лица видели его, и покойная королева-мать, посетив эту больницу, полюбопытствовала взглянуть на него и даже дотронуться до рук и ног этого молодого человека в тех местах, где они были искалечены.

Согласно положениям, установленным мною, причина этого несчастного случая та, что мать этого калеки, узнав, что будут колесовать преступника, отправилась смотреть на казнь. Каждый удар, наносимый этому несчастному, производил потрясающее впечатление на воображение этой матери, а чрез своего рода отражение — и на нежный и слабый мозг ее ребенка. Мозговые фибры этой женщины были приведены в чрезвычайное движение и, может быть, порвались в некоторых местах вследствие сильного течения жизненных духов, вызванного при виде столь ужасного дела; но ее фибры были достаточно плотны и поэтому вполне не порвались. Мозговые же фибры

ребенка, не будучи в состоянии противостоять стремительному потоку жизненных духов, совершенно порвались, и повреждение было настолько сильно, что ребенок навсегда потерял разум. Вот причина, почему он явился на свет лишенным рассудка. Причина же, почему у него члены были искалечены в тех же местах, как у преступника, казнь которого видела его мать, следующая.

При виде этой казни, действительно способной привести в ужас женщину, жизненные духи у матери направились с силою от ее мозга ко всем частям ее тела, которые соответствовали частям тела преступника, и то же самое произошло в ребенке. Но так как кости матери имели возможность противостоять действию этих жизненных духов, то они и не были повреждены ими. <...> Но это быстрое движение жизненных духов могло унести мягкие и слабые частицы костей ребенка...

Еще не прошло года с тех пор, как одна женщина, смотревшая со слишком большим усердием на изображение святого Пия во время празднования его канонизации, разрешилась от бремени младенцем, совершенно походившим на изображение святого. <...> Его руки были сложены крестом на груди, глаза обращены к небу... У него на плечах было что-то вроде опрокинутой митры с несколькими круглыми родимыми пятнами на тех местах, где митры украшены драгоценными камнями. <...> Весь Париж мог это видеть, как и я, потому что этого ребенка довольно долго сохраняли в винном спирте».²¹⁴

Эти выдержки из рассуждений Мальбранша позволяют нам понять, в какой мере размышления о дородо-

²¹⁴ *Nicole Malebranche. Erforschung der Wahrheit / Hrsg. von Artur Buchenau. Erster Band. München, 1914. S. 197, 200—203. [Цит. по: Н. Мальбранш. Разыскания истины. СПб., 1999. С. 158—162. Перевод Е. Смеловой.]*



Анита Гратцер. *Pulcherrima (Прекраснейшая)*. Из «Human Time Anatomy» («Анатомия человеческого времени»). Снято в Федеральном патолого-анатомическом музее Вены.

вом состоянии уже на заре нового времени определялись оптическими моделями. Странная идея, что ужасные образы, возникающие в материнской душе, воспроизводятся на теле ребенка, доказывает, что интимное общение между матерью и ребенком мыслилось преимущественно графически и эйдетически. Здесь творческая природа представляется как своего рода график, который с помощью матери и при посредничестве активных жизненных духов способен запечатлеть в фетальной плазме очертания патологических объектов и сцен внешнего мира.

Однако идея о том, что наряду со способностью воображения существует еще и конститутивная способность вслушивания, имеющая еще большее, даже решающее, значение для включения ребенка в мир, стала, по нашим

сведениям, серьезно разрабатываться лишь психологами и отологами XX столетия, и не случайно этот процесс характеризуется прежде всего отказом от догм цюрихского и венского психоанализа, который в своей ориентации на имаго и в своих продолжениях — в теории внутренних объектов и учении об архетипах — некритически отдавал дань господствовавшим оптическим предрассудкам. Сторонники примата способности вслушивания могут апеллировать к впечатляющим фактам биологической эволюции, свидетельствующим о ключевой роли уха в становлении высших форм организации жизни. У певчих птиц следы акустической восприимчивости заметны еще *in ovo*:* эксперименты показали, что птенец в яйце получает специфическое воспитание, слыша пение матери. Птенцы, высиженные молчаливыми матерями, либо обладают неуверенным голосом, либо оказываются безголосыми; те же птенцы, которых высидели матери, поющие на чуждый им манер, как правило, присваивают себе чужеродные мелодии. Тот, кто желает натурализовать Платона и ищет доказательств того, что «душа» еще в дородовом состоянии получает какую-то информацию, найдет в таких наблюдениях самые убедительные средства аргументации. Еще более основательное подтверждение эти данные находят в дородовых акустических отношениях, имеющих место у млекопитающих; в них связь между фетальным ухом и материнским голосом продолжается вплоть до окончательной индивидуализации. По сообщениям биологов-эволюционистов, новорожденные поросята и козлята непосредственно с момента своего появления на свет способны с величайшей уверенностью выделять голос матери из тысяч похожих голосов — особенность, которая может быть объяснена только своего рода дородовой *tuning*.** У человека процесс тонкой симбиотической настройки в аудиовокальном резонансном пространстве еще

* В яйце (лат.).

** Настройка (англ.).

Es kein einziges crescendo und decrescendo.
 Hannik gilt immer für die ganzen Notenwerte.
 Es sollen keine Übergänge zwischen den
 iten stattfinden, auch dort nicht wo es z.B.
 Kontext im Sinne traditionellen Spiels zu

мире человека, как никакого другого существа, определяется необходимостью находиться и развиваться в некоем психоакустическом — и шире: семиосферическом — континууме.

В ходе наших размышлений мы многократно утверждали и демонстрировали, что люди изначально обитают в сферах и в этом специфическом смысле являются живыми существами, предрасположенными к тому, чтобы делить друг с другом внутренний мир. Теперь мы в состоянии более подробно охарактеризовать средостение этой конститутивной внутренней пространственности —

взаимодействие в порождении создающего интимность звукового феномена. Люди принадлежат к конститутивному акустическому сообществу, включающему их в беспредметные круги взаимной достижимости. Ухо — орган, связующий интимность и публичность. Что бы ни выступало в качестве социальной жизни, она формируется лишь в специфическом пространстве развернутого над определенной группой акустического купола, — купола, благодаря которому сонорные феномены (прежде всего в европейских культурах) способны закрепляться в письменной форме. Лишь в социальной соносфере камерная музыка может перейти в хоровую политику; лишь здесь, в речевом потоке, пространство матери и ребенка превращается в арену космогонических мифов и политических споров о том, что является правильным. В области синергии естественно- и символично-исторических форм человеческое ухо становится главным агентом этнических ассоциаций. Лишь высочайшее развитие слуха превращает человеческое существование в пребывание в соносферической теплице. Даже если бы естественные языки представляли собой звуковые системы, не притязающие на референцию и значение (то есть если бы существовали только хоры, а не трудовые сообщества), люди во всех фундаментальных отношениях были бы точно теми же, кем они являются сейчас, — за исключением различных форм трудового аутизма. В наполненном звуками доме без стен люди стали животными, принадлежащими друг другу.²¹⁵ В любом случае они — соносферические коммунары.

²¹⁵ О мотивах «стен» и «отсутствия стен» см.: Сферы. Т. II. Гл. 2.

ЭКСКУРС 8

АЗБУЧНЫЕ ИСТИНЫ

Замечание об оральном фундаментализме

В европейской духовной истории присутствует одна оригинальная и достаточно влиятельная традиция, согласно которой истина — это нечто, что не может быть выражено ни с помощью речи, ни тем более с помощью письма, а артикулируется лишь посредством пения или, наилучшим образом, — посредством приема пищи. При такой концепции истины речь идет не о изображении или представлении какой-либо вещи в некоей иной среде, а о интеграции или поглощении одной вещи другой. Очевидно, что здесь сталкиваются две радикально различающиеся модели обуславливающего истину соответствия: если всеми принимаемая и почитаемая истина представления предполагает уподобление интеллекта и вещи (или тезиса и положения вещей), то презируемая истина поглощения ориентирована, скорее, на приравнение содержимого к резервуару (или поглощающего к поглощаемому). Семиотики и теологи постоянно донимают нас соответствующими примерами: тезис «сейчас идет дождь» истинен тогда и только тогда, когда действительно есть основание утверждать, что именно сейчас идет дождь; мое же слушание музыки лишь тогда является истинным, когда во время исполнения данной пьесы я сам приобретаю музыкальную форму; мое вкушение гостии, в свою очередь, продуктивно с точки зрения своего спасительного воздействия тогда и только тогда, когда я, проглатывая жертвенный дар, сам становлюсь подобен Христу. Очевидно, что модус соответствия, демонстрируемый двумя послед-

ними примерами, представляет собой некий особый случай. Понятно, что в данном случае мы имеем дело не только с различными концепциями истины и соответствия; в игру вступают совершенно несравнимые измерения: адекватность и способность быть в точности таким же. Если относительно истин представления, как правило, можно достаточно точно установить, когда имеются в наличии предпосылки их соответствия действительности, то относительно истин поглощения мы никогда не можем абсолютно точно указать, с какого момента их следует считать осуществившимися. Соответствия, возникающие благодаря поглощениям, неопределенны в силу самой своей конституции, но эту неопределенность нельзя рассматривать как недостаток, ибо она представляет собой особый способ бытия и шанс этого поля истины. Наверное, я имею полное право заявить, что этот рукав, если он подходит к этой руке, является ее истинным дополнением. Но я не могу, не впадая в противоречие, установить, где находится слушатель, когда он погружен в пространство события исполняемой в настоящий момент музыкальной пьесы, или где находится Христос, когда гостия исчезает во рту причащающегося.

Принятие чего-либо в себя и принятие во что-либо: обоими этими жестами люди обеспечивают себе то, что можно назвать их партиципативной компетентностью. Поглощая пищу и питье, они принимают ее, а занимая место в кругу поглощающих, они делают зримым свой прием в застольное сообщество. Не безумный и не склонный к извращениям человек обладает способностью суждения, которая не в последнюю очередь основывается на способности различать, в каком случае он является принимающим, а в каком — принимаемым. Если он не полностью потерял разум, то есть чувство соответствия, он всегда точно знает, когда он — сосуд, а когда — содержимое, когда он потребляет, а когда сам является потребляемым. Можно сказать, что всякая оральная истина основывается на различении столов. Чтобы стать в до-

статочной мере полноценным человеком, необходимо научиться понимать, за какими столами мы едим, а за какими становимся тем, что подлежит съедению. Столы, за которыми едим мы, называются обеденными столами; столы, за которыми едят нас, называются алтарями. Но, будучи человеческими существами, пригодны ли мы вообще для алтаря? Возможно и допустимо ли описывать людей с точки зрения их пригодности для подачи на стол? Аксиомой любой культуры является понимание того, что вступающие в коммуникацию люди усаживаются за стол, а не подаются на него. Человек, законным образом подающийся на стол (если иметь в виду христианство), уже не человек, а богочеловек, который посредством орального причащения хочет воплотиться в нас и интегрировать нас в свое воображаемое тело, и приготовленный для этого стол — это уже не профанный стол, а алтарь, то есть стол Господа, на котором сервируется то, что мы поглощаем, сознавая, что в другом месте оно поглотит или извергнет из себя нас самих. Второй стол принадлежит исключительно Богу, дающему и принимающему без каких-либо ограничений. Съедобный Бог — основатель застольного сообщества, истинной коммуны, члены которой объединились на почве экзофагии. Лишь благодаря отказу от эндофагических отношений люди признают друг друга подобными себе. В истинном сообществе в конечном счете все равны друг другу лишь перед законом, запрещающим рассматривать друг друга в качестве продуктов питания. И если мы едим мясо, то при любых обстоятельствах оно не может быть мясом человека; это, во-первых, мясо дозволенных животных, кормящих нас как профанную группу, а во-вторых, плоть истинного Бога, объединяющего нас в священное сообщество.

Поле истин поглощения потому имеет основополагающее значение для конструкции человеческого разума, что именно в нем утверждается жизненно важное различие между истинным и ложным. Здесь (и прежде всего здесь), как и в поле истин представления, ложное в ко-

нечном счете несет смерть, тогда как истинным может считаться то, что способствует жизни и распространяет жизнь. Тот, кто принимает яд, умирает точно так же, как и тот, кто оказывается во чреве кита лжи. Поэтому даже в такой однозначно ориентированной на истину представления культуре, как современная, сознание отношений поглощения или причастности и соответствующих им значений истины и ложности ни при каких обстоятельствах не исчезает полностью. Есть основание полагать, что критика отношений поглощения сегодня, как никогда прежде, беспомощна; философия, которая традиционно отвечала за эту проблематику, демонстрирует в этом поле беспримерную в истории культуры некомпетентность, и если бы на протяжении всего XX столетия психологические и критико-мифологические дисциплины не закрывали бы эту брешь, область философской критики партиципативного разума пребывала бы в еще большем запустении, чем это имеет место сейчас. Формула «партиципативный разум» подразумевает, что существуют уместные и неуместные виды причастности, которые относятся друг к другу как истинное и ложное. Но уместные, или разумные, формы причастности следует рассматривать не только как разновидности добровольного участия в публичных проектах, но в еще большей мере как формы включения в сообщества причащения посредством поглощения — и именно при том условии, что между не-каннибалами также существуют некие строгие, деликатные, добровольные эндофагические отношения.

Позитивные парадигмы этих отношений мы, разумеется, обнаруживаем в мире ранних отношений между матерью и ребенком: если нормальную беременность можно было бы охарактеризовать как предоставление матерью себя для поглощения находящимся в ней чужим телом, то период кормления грудью — как активное движение женского тела навстречу каннибалическим требованиям младенца. Если же мы посмотрим на эту ситуацию с точки зрения ребенка, то выяснится, что развивающийся

субъект притязает на безусловное право поселиться в среде, обнаруживаемой им вокруг себя, в качестве абсолютного потребителя, — среде, очевидным образом существующей с доисторических времен и, по всей видимости, не имеющей иного предназначения, кроме удовлетворения потребностей вторгшегося в нее захватчика. Онтологическая ирония, характеризующая материнскую среду, состоит в том, что ни зародыш, ни грудной младенец, ни маленький ребенок, ни человеческое существо вообще не может знать заранее, что мир обладает характером магически подвластной среды, пока он находится в его распоряжении в качестве обитаемой, каннибализируемой, отзывчивой матери. И пока добрая, съедобная мать удовлетворяет потребности нуждающегося в ней людоеда, ничто не предвещает того, что однажды этот мир может выйти из-под его контроля. Мать сигнализирует, что он во всех отношениях прав, желая на первых порах питаться исключительно ею и с ее помощью. Таким образом, первоначальная оральная функция истины, элементарная последовательность поглощающей причастности ребенка к матери, поддерживается поглощаемой стороной. Поедающий мать людоед всегда прав, и он имеет право иметь право: в основании его инстинкта поглощения лежит изначальное биологическое отношение истины, смысл которого в том, что притязание ребенка на питание посредством матери, как правило, сталкивается со встречным движением материнской груди; там, где есть индивидуальный аппетит, там есть и индивидуальная доза. Здесь, пожалуй, можно говорить о своего рода синтезе *a priori* в соматической области. Не слишком фрустрированный ребенок обретает в материнской среде проторелигиозную веру в то, что зов и питье являются компонентами некоего общезначимого прагматического уравнения. Это убеждение составляет ядро веры в возможность колдовства, — веры, без которой в конечном счете остается лишенной смысла и антитеза колдовства — труд. Ведь и успешно трудиться также можно лишь веря, что усилие вызывает

счастье и что оно приходит, когда закончена работа. Взросление же состоит в понимании, что рождающее магию уравнение зова и результата со временем теряет свою силу, в конце концов утрачивая ее практически полностью. Но как быть, если тот, кто ищет, более не находит? Если то, что зовут, более не появляется? Первая магия постепенно растворяется в борьбе и труде, пока не достигает той точки, в которой субъект — непосредственно на грани ожесточения — признает, что тот, кто не работает, не должен есть, и что тот, кто не может отказаться от удовольствия, не должен его испытывать. В слове «труд» фиксируется такое состояние мира, в котором, чтобы найти удовлетворение, человеку уже недостаточно просто звать или использовать магические формулы. Там, где горизонтом становится труд, опыт спасительного зова может быть сохранен лишь религиозными или эстетическими средствами. И вера в то, что вызываемое счастье придет в назначенный срок, остается живой лишь благодаря тому, что можно оставить открытым вопрос о том, кто в конечном счете должен считаться подателем хлеба насущного. Религия выживает как воспоминание о времени, когда зов еще мог помочь.

Какой бы архаичной ни была осуществляемая посредством собственного голоса младенца и связанная с питанием причастность к материнской среде, она тем не менее не является самой ранней формой магического поглощения. Прежде чем у субъекта может возникнуть необходимость звать, дабы получить пищу, ему дана еще более глубинная форма причастности, которая в качестве фетального, сангвинического, эндоакустического причащения представляет собой абсолютный максимум аннексированной жизни. Именно к ней обращается тот, кто не хочет ни трудиться, ни звать, чтобы воспроизвести архаический гомеостазис. *Infans*, не-говорящему, предшествует *inclamans*, не-зовущий. Современную массовую культуру отличает то, что она — минуя столы и алтари высокоразвитой культуры — сумела предложить новые

способы непосредственного удовлетворения потребности в гомеостатическом союзе. В этом состоит психодинамический смысл поп-музыки со всеми ее дериватами. Для своих потребителей она инсценирует возможность погружения в ритмическое шумовое тело, в котором критические функции Я на некоторое время становятся излишними. Тот, кто как беспристрастный свидетель наблюдает жесты посетителей дискотек и участников саунд-парадов, должен прийти к выводу, что современная публика массовых музыкальных мероприятий с энтузиазмом стремится к самопожертвованию, добровольно и на собственный страх и риск низвергаясь в звуковой кратер. Очевидно, что она жаждет, чтобы акустический молох увлек ее вовнутрь себя и чтобы она превратилась в его чреве в какое-то ритмизированное, бедное кислородом, прасубъективное нечто. Поп-музыка перевела религиозные, а именно христианские, формы причащения в архаическую плоскость и превзошла те возможности поглощения, которые предлагаются подле алтарей, рекомендуя публике припасть к психоакустическим телесным полостям и тем самым словно присоединиться к шествию современных «звуковых богов».²¹⁶ Это можно наблюдать прежде всего на берлинских *love-parades** 90-х годов и их копиях в других западноевропейских городах; в культурно-антропологическом отношении эти мероприятия интересны как особым образом развернутые инсценировки «истинных» ситуаций поглощения. В соответствии со своей внутренней концепцией они могли бы называться также и *truth-parades***, поскольку их смысл состоит в том, что огромное количество людей, которые придают большое значение атрибутам индивидуальности, включаются в дарующие счастье симбиотические, реверсивные и

²¹⁶ Этим выражением мы обязаны Лео Финдайзену (Институт философии культуры и теории средств коммуникации при Академии изящных искусств, Вена).

* Парады любви (англ.).

** Парады истины (англ.).

потому «истинные» соносферы. Эти причащения звуковыми богами или ритмическими молохами основываются на той же самой модели истины, что и постфрейдистский психоанализ, с тем отличием, что последний рекомендует своим клиентам разрабатывать строго индивидуальную риторику скорби по утраченному праобъекту, тогда как интегристская музыкальная терапия направлена на достижение поддерживаемой наркотическими средствами групповой эйфории, которая хотя и форсирует на какое-то время игру с поглощением самости неким сферическим прателом, но мало что дает для собственной медиальной компетентности участников в дальнейшем, когда опьянение пройдет. Тем не менее по *love-parades*, как и по многочисленным другим формам инсценировки коллективного экстаза, можно понять, как современность работает над тем, чтобы сделать основное отношение человеческого ансамбля вообще, психоакустический интегризм, еще более непосредственно, еще более безоговорочно воспроизводимым, все больше и больше освобождая его при этом от остатков какой бы то ни было религиозности.

Поэтому кушетка и диско-экстаз соотносятся как вогнутая и выпуклая стороны одной и той же линзы истины. Они обладают одинаковым теотехническим характером, поскольку устанавливают связь с неким пропавшим из поля зрения, но отнюдь не исчезнувшим полностью первопредметом, сонорной божественной вещью в себе. Без этого отношения к интимному абсолюту выразительная человеческая речь потеряла бы всякую связь с каким бы то ни было трансцендентным основанием или референтом и скатилась бы к замкнутым на самих себе языковым играм. Однако, согласно схеме психоанализа и *love/truth-parade*, она открывается только до-языковому субъекту. Когда он парадоксальным образом отказывается от умения читать, писать и говорить, как это делают мистики и люди, впадающие в иступление, или тем более когда анализанды погружаются в чтение, письмо или пение, чтобы высказать невыразимое, — это не более чем



В радиусе действия саунд-Молоха: Берлинский Love-парад. 1998 г.

выбор стратегии в рамках одной и той же модели. Поэтому идеальный пациент старается ухватиться за нечто утраченное и чрезвычайно для него важное с помощью утонченных средств речи и письма, тогда как идеальный приверженец культа доверяется шумовому откровению при наличии реальной машины с громкоговорителем. О том, что без ориентации испытывающего желание субъекта на психическую *вещь в себе* (можно было бы даже сказать: на азбучную трансценденцию) в конечном счете не было бы возможно никакое психоаналитическое лечение, говорится в одном весьма ярком рассуждении Юлии Кристевой:

«Одержимость изначальным объектом — объектом, подлежащим переводу, — предполагает, что в

общении с другим возможно определенное, пусть даже всегда несовершенное соответствие между знаком и, если не референтом, то невербальным опытом референта. Я могу давать истинные имена. Охватывающее (*déborde*) меня бытие — включая связывающий меня с этим бытием аффект — может обрести адекватное или почти адекватное выражение. Ставка на возможность перевода одновременно есть и ставка на возможность господства над изначальным объектом... Одержимость метафизики возможностью перевода превращает ее в дискурс поименованного страдания, которое облегчается именно в силу его поименованности (*nomination*). Можно игнорировать и отрицать изначальную вещь, можно игнорировать страдание, отдавая предпочтение легкости знаков, которые могут многократно копироваться и воспроизводиться и в которых нет ни истины, ни внутреннего содержания. Преимущество культур, использующих эту модель, состоит в том, что они в большей степени пригодны для обозначения погруженности субъекта в космос, его мистической имманентности миру. Но, как признался мне один мой китайский друг, у таких культур нет средств, чтобы противостоять вторжению страдания. Чем же является это их отсутствие — преимуществом или недостатком?

Западный человек, напротив, убежден в том, что может перевести свою мать... но лишь для того, чтобы изменить ей, транспонировать ее, освободиться от нее. Этот меланхолик побеждает свою скорбь, вызванную разрывом с любимым объектом, с помощью невероятного усилия, направленного на овладение знаками, пока они не станут соответствовать изначальным, невыразимым, травматическим переживаниям.

Кроме того, эта вера в возможность перевода («Бог может быть назван, мама может быть назва-

на») ведет к возникновению высокоиндивидуализированного дискурса, избегающего стереотипов и клише, а также к чрезвычайному богатству индивидуальных стилей. Но именно поэтому мы заканчиваем в чистом виде *предательством* по отношению к уникальной *вещи в себе* — *res divina*:* если все способы зова легитимны, то не должна ли предполагаемая *вещь в себе* раствориться в тысячах способах наименования? Требование возможности перевода ведет к появлению множества возможных переводов. Потенциальный меланхолик, каковым всегда является западный субъект, упорно занимаясь переводом, завершается как реальный игрок и возможный атеист. Первоначальная вера в перевод превращается в веру в стилистический перформанс, для которого поскосторонность текста (его иное, даже если оно изначально), менее значимо, чем удачность самого текста». ²¹⁷

Даже если будет внесена ясность во все проблемы презентации и самореференции, вопросы, связанные с поглощением, причастностью и имманентностью, так и останутся незатронутыми.

²¹⁷ Julia Kristeva. Soleil noir. Dépression et mélancholie. Paris, 1987. P. 77—78.

* Божественная вещь (лат.).

ЭКСКУРС 9

ГДЕ НАЧИНАЕТ ОШИВАТЬСЯ ЛАКАН

Ориентация на имаго, которая с самого начала придавала проблематичный характер психоаналитическим теориям отношения, была доведена до крайности Жаком Лаканом в его легендарной теореме о «стадии зеркала, формирующей функцию Я» (1949).²¹⁸ Лакан полагает, что в раннем детстве ребенок проходит через стадию, характеризующуюся невозможностью выносить самого себя. Для Лакана каждый младенец расщеплен состояниями, непоправимо уничтожающими его целостность. Психоз с самого начала и неизбежно составляет его истину и действительность. Бессильный и преданный, он низвергается в мир в качестве всегда уже разделенного на части тела, едва ли способного удержать вместе свои фрагменты. Истина, по мнению Лакана, состоит в том, что разделение предшествует целостности и что первое слово всегда принадлежит некоему прапсихозу. Естественно (если мы на мгновение поддадимся внушениям аналитика), что на столь фундаментально диссоциированное, погрязшее в своей потерянности существо отражающиеся в зеркале стабильные очертания его собственного облика должны оказывать в высшей степени укрепляющее воздействие, ибо в этом воображаемом «там» субъект способен *впервые* воспринять себя полностью, в качестве некоей целостной формы, без разрывов и лакун. В этом случае собственное

²¹⁸ См.: *Écrits*. Paris, 1966. P. 93—100; deutsch: *Schriften I*. Frankfurt, 1975. S. 63—70.

изображение в зеркале выступает в качестве освободителя от невыносимого самоощущения. Образ в пространстве зеркала, вопреки моему отчетливому самоощущению, доказывает мне, что я — не монстр, а вполне удавшееся человеческое дитя, пребывающее в красивых границах своего органичного облика. Поэтому узнать себя в зеркале по формуле «да это же я сам» означает: уловить промелькнувший образ, воспринять свою целостность как благую весть и, радуясь своему освобождению, вознестись на воображаемые небеса целостного образа, находясь на которых можно будет уже никогда не чувствовать своей прежней реальной и истинной разъединенности. Младенец сможет наконец избавиться от своей унижительной раздробленности и своего вопиющего бесилия; он разом окажется способен невредимым пронестись сквозь зеркальное стекло в пространство изображения и, подобно меняющему свой облик герою, проникнуть в царство мнимой целостности — блестящим образом избавившись от порочного первичного состояния, в которое, как ему кажется, он отныне никогда не вернется, и полагая, что сказочный щит не подверженно распаду образа Я защитит его от любых позднейших нарушений. Поэтому, согласно теории Лакана, развитие Я всегда и неизбежно начинается со спасительного отказа от самого себя: воображаемое явление там, вовне, по ту сторону (мой невредимый, целостный, спасительный образ), благодаря тому что я решительно помещаю *ego* на свое место, изгоняет меня из пещеры моей ранней жизни, в которой нет никаких зрительных образов, а есть лишь ощущения, и дает мне чудесно-обманчивое обещание, что в будущем я всегда смогу жить с этим образом, словно под защитой иллюзии. Мой иллюзорный образ, видимый мной там, снаружи — в области воображаемого или визуально преобразованного, — благодаря тому, что он удачен и целостен, является словно сочиненным для меня одним Евангелием, предвосхищающим и консолидирующим меня самого обещанием. Как только я его вос-

принимаю, оно становится фундирующей меня самого радостной вестью о моем воскресении из того небытия, каким было мое раннее состояние. Мой образ — мой первый обман, мой ангел-хранитель, моя мания.

Можно смело утверждать, что этот ранний и самый знаменитый теоретический компонент корпуса доктрин Лакана представляет собой блистательную, но ошибочную конструкцию, основанную на базисе слишком резких и патетически ошибочных оценок ранней диадической коммуникации между ребенком и дополняющим его спутником, которым, не считая дородовых дополняющих сред, как правило, является мать. Ведь собственный зеркальный образ как таковой не вносит в «сведения» ребенка о себе самом ничего такого, что уже задолго до этого не проявилось бы на уровне вокальных, тактильных и эмоциональных резонансных игр и их внутренних осадков. До встречи со своим собственным зеркальным отражением младенец, если о нем заботятся, очень хорошо и очень точно «знает», что значит жить целостной жизнью внутри несущей-охватывающей дуальности. В рамках в должной мере удачной психической двуединой структуры образное восприятие самого себя появляется у ребенка, случайно заметившего свое отражение в стеклянной, металлической или водной среде, в качестве забавного, вызывающего любопытство дополнительного слоя восприятий, накладывающегося на уже густую, вызывающую доверие сеть опыта резонансов. Образ в зеркале никоим образом не может оказаться для младенца *первой* и опережающей все прочее информацией о его собственной возможности быть целым; в крайнем случае у него есть некое первичное указание на собственное присутствие в качестве когерентного тела среди прочих когерентных тел в реальном визуальном пространстве. Но это целостное образно-телесное бытие ничего не значит по сравнению с до-воображаемыми, незидетическими достоверностями чувственно-эмоциональной дуальной целостности. Ребенок, растущий в достаточно благоприятной обста-

новке, уже заранее, из других источников, получил сведения о своем пребывании в некоей заполненной форме. Его интерес к когеренции в большей или меньшей степени удовлетворен задолго до получения им зеркально-эйдети́ческой информации. Благодаря взгляду на свое зеркальное отражение он не знакомится ни с какими радикально новыми, коренящимися исключительно в области визуально-воображаемого возможностями бытия и счастья. Впрочем, следует принять во внимание, что, как мы уже отмечали,²¹⁹ до XIX века в большинстве домашних хозяйств Европы зеркал не было, поэтому самый простой взгляд на историю культуры показывает, что выступающая в качестве антропологической догмы, обладающей вневременной значимостью, теорема Лакана на самом деле совершенно беспредметна.

Разумеется, если резонансная игра между ребенком и дополняющим его визави отягощается проявлениями амбивалентности, пренебрежительного отношения, садизма, то в ребенке естественным образом развивается склонность цепляться за редкие моменты позитивного опыта дополнения — будь то вымоленная доброжелательность окружающих, реликтовые аутоэротические сновидения или идентификация с неуязвимыми героями сказок и мифов. Вопрос о том, действительно ли вид собственного зеркального отражения способствует тому, что находящиеся на границе между грудной стадией и младшим дошкольным возрастом психотические дети благодаря оптически подкрепленным фантазиям переживают воображаемое воскресение, эмпирически остается совершенно непроясненным. Тот явно переоцениваемый Лаканом исключительный случай, когда становящийся субъект сам превращает себя в наглядный образ, чтобы уйти от ощущаемого им дискомфорта, вызванного распадом единства его собственной внешней формы, и в образном мире превратиться в нечто обманчиво целостное, всегда — если такому слу-

²¹⁹ См. выше заключительный раздел Главы 2.

чаю суждено когда-нибудь обрести казуистическую реальность — будет иметь лишь патологическое пограничное значение. Свое место в жизни он может получить лишь в условиях полного обнищания семейных структур и в средах, в которых наблюдается устойчивая тенденция к хроническому пренебрежению заботой о грудных младенцах. Любому процессу формирования Я, осуществляющемуся благодаря такого рода бегству в образную иллюзию целостности, действительно можно было бы приписать ту параноидальную лабильность, которую Лакан, исходя из своего анализа самости, желает без должных на то оснований выдать за всеобщую психическую характеристику, присущую всем культурам всех времен. Тем не менее, если бы в основании самости действительно всегда можно было обнаружить некий самоослепляющий акт воображения такого типа, уже одно это объясняло бы, почему в универсуме Лакана субъект может обрести свою целостность, или по крайней мере свой порядок, лишь в области символического. От конститутивного психоза может спасти только подчинение символическому закону. Но что это, как не продолжение католицизма с помощью мнимо психоаналитических средств? Несомненно, никто не сможет столь же невероятно отчетливо чувствовать исходящую отовсюду угрозу самых различных повреждений, как субъект, поставивший свою способность быть целым в зависимость от защитной функции фантастически переоцененных зеркальных отражений собственного Я. Но утверждать, что фундаментальные процессы формирования Я, протекающие в соответствии с этой моделью в области воображаемого, представляют собой универсальное правило, может лишь тот, кто одну экстравагантность основывает на другой. Это означает, что психология сама ставит себя на службу психозу. Уже в ранний период своего творчества Лакан оказался в плену прасихотического догматизма, который своими мотивами обязан не психоаналитическим, а криптокатолическим, сюрреалистическим и парафилософским интере-

сам. По своей интенции и тональности эпатирующая теорема Лакана о стадии зеркала есть не что иное, как пародия на гностическое учение об освобождении посредством самопознания; в соответствии с проблематической моделью первородный грех заменяется здесь первородным обманом, причем так и не становится ясным, как лучше поступать с этим обманом — консервировать его или преодолеть. В любом случае имеет место первоначальный отказ от самого себя, подсовывающий субъекту сколь необходимые, столь и роковые иллюзорные образы самого себя, — Лакан при случае говорил об «ортопедической» функции первичного иллюзорного образа. А следовательно, кто может остаться психически целостным без помощи самообмана, и кто заинтересован в том, чтобы лишить субъекта этой помощи? Но в то же время обман должен быть тем, чем он есть, — иллюзией, которую надлежит распознать, поскольку от нее исходят опасные для самости соблазны. Познать или не познать самого себя — вот в чем вопрос. И тем хуже тому, кто оказался не в силах оставить область воображаемых фантомов, и тем более реальную любовь, и двинуться навстречу достоверной картине своей собственной способности быть целостным.

ГЛАВА 8

БЛИЖЕ КО МНЕ, ЧЕМ Я САМ

Теологические пролегомены к теории общего внутреннего

...Подлежит выявлению онтологическая конституция самого этого *в*... Что значит *бытие-в*?.. *Бытие-в* подразумевает... бытийное устройство присутствия...

Мартин Хайдеггер. Бытие и время

«Что такое это *в*?» — настойчиво спросила Агата. Ульрих пожал плечами, затем дал пару намеков. «...Возможно, психоаналитическая легенда, согласно которой человеческая душа стремится обратно, в нежно охраняемое внутриутробное состояние, в котором она пребывала до рождения, свидетельствует о превратном понимании *в*, а возможно, и нет. Быть может, *в* — это ощущаемая нами власть Бога надо всякой жизнью (и всякой моралью). Возможно также, что объяснение можно просто найти в психологии; ведь всякий аффект несет в себе тотальную претензию на единоличное господство и на формирование *в*, в котором тонет все прочее».

Роберт Музиль. Человек без свойств

И так, где же мы находимся, когда пребываем в некоем небольшом внутреннем пространстве? Каким образом мир, несмотря на свою открытость и необъятность, может быть круглым миром разделенной интимности? Где находятся приходящие в мир, когда они пребывают в биполярных интимных сферах, или пузырях? Пройдя

сквозь различные складки и изгибы микрокосмов пересекающихся внутренних сфер, формирующих человека, мы можем выделить семь уровней ответа на этот вопрос.

Мы находимся в микросфере тогда, когда мы пребываем:

- *во-первых*, в интеркардиальном пространстве;
- *во-вторых*, в интерфациальной сфере;
- *в-третьих*, в поле «магических» связующих сил и гипнотических воздействий на близком расстоянии;
- *в-четвертых*, в имманентности, то есть во внутреннем пространстве абсолютной матери и ее послеродовых метафоризаций;
- *в-пятых*, в рамках совместной диады, или плацентарной дубликации, и наследующих ей формообразований;
- *в-шестых*, под присмотром неотлучного спутника и его метаморфоз;
- *в-седьмых*, в резонансном пространстве доброжелательного материнского голоса и его мессианско-евангелическо-мусических имитаций.

Заметим, что в этом списке отсутствуют интергени- тальное отношение и интермануальная связь, словно это должно убедить нас в том, что коитус и рукопожатие исключены из интимно-сферического поля. Действительно, оба этих жеста, даже если они — в силу своего сексуально- го характера — репрезентируют для повседневного сознания прототипические интимные отношения, с точки зрения анализа микросфер маргинальны; в первую очередь потому, что сексуальность, возможно, случайным образом и высвобождает суггестивные интимные переживания, но, взятая сама по себе, не обладает никакой интимной окраской, подобно тому как встреча двух боксеров во внутреннем пространстве ринга сама по себе не порождает релевантных в интимно-сферическом отношении контактов. Если здесь интимность *de facto* и вступает в игру, то лишь вследствие перенесения отношений близости из

реальных интимных сцен вышеописанного характера в генитальные или атлетические дуэли и дуальности. Такие перенесения отличают человеческую сексуальность от животной. Если животные могут удовлетвориться тем, что при половом акте их детородные органы проникают друг в друга, то люди, занимаясь тем же самым, мотивированы для того, чтобы произвести прибавочную стоимость интимности. Ее можно черпать лишь из резервуара способных к перенесению воспоминаний о близости какого-то иного происхождения; пример тому — объятия Тристана и Изольды, во время которых влюбленные инсценируют совместное возвращение в материнское лоно. Ничто столь недвусмысленно не свидетельствует о том, что люди осуждены на интимный сюрреализм, как тот факт, что даже интеракции своих гениталий они, как правило, должны превращать в событие, разворачивающееся на виртуальной арене их внутреннего мира.

На первый взгляд общим для всех рассмотренных нами вариантов интимных отношений является лишь одно-единственное формальное свойство: они никогда не вырывают субъекта из окружающего его поля и не приводят к конфронтации с чем-либо, что выступает в качестве предмета или положения дел; наоборот, они интегрируют его в определенное ситуационное окружение и включают в пространство дву- и многосторонних отношений, в котором сторона Я представляет собой лишь один из полюсов. Таким образом, если бы это выражение было допустимым и распространенным, мы могли бы сказать, что общим знаменателем этих семи отношений является их «структуризация» посредством «в» (*Inheit*). Это искусственное слово, подобно призраку появляющееся у раннего Хайдеггера,²²⁰ достаточно неожиданным образом указывает, что субъект, или присутствие (*Dasein*), может *при-*

²²⁰ *Martin Heidegger. Sein und Zeit. § 12. S. 53; см. также выше Экскурс 4.*

существовать (*da sein*) лишь как нечто в чем-то содержащееся, чем-то окруженное, объемлемое, раскрытое, определенным образом окрашенное, как-то звучащее, на что-то настроенное, куда-то обращенное. Прежде чем присутствие обретет характер бытия-в-мире, оно уже обладает устройством *бытия-в*. Допустив это, мы, по всей видимости, будем вправе требовать, чтобы разнородные высказывания по поводу интимно-сферической замкнутости и открытости были сведены к какой-то одной всеохватывающей модели. Таким образом, мы должны стремиться создать теорию экзистенциальной вместимости, можно даже сказать, теорию интеринтеллигенции, или пребывания в одушевленных сферах. Это учение об интимном пространстве отношений должно было бы разъяснить, почему жизнь всегда представляет собой жизнь-посреди-жизни.²²¹ А следовательно, *бытие-в* следует мыслить как совместное бытие нечто с нечто в нечто. Таким образом, здесь — повторим этот тезис — говорится о том, что в современной терминологии получило название теории медиа. Что такое теории медиа, как не попытки объяснения «как» и «посредством чего» осуществляется взаимосвязь тех, кто пребывает в некоем общем эфире?

Если мы обратимся к примерам предприятия такого рода, то *volens nolens** окажемся в широком поле староевропейской теологической традиции. В этой связи мы должны отметить прежде всего греческих и особенно латинских авторов эпохи отцов и учителей церкви, которые в своих трактатах о Троице, мистических теологиях и доктринах слияния в богочеловеке двух природ исследовали вопрос о том, каким образом следует мыслить, во-первых, пребывание порожденных и созданных природ «в» одном Боге, а во-вторых, отношение Бога к самому себе.

²²¹ Шаг к прояснению этого вопроса сделал Жиль Делёз в своем последнем тексте: *L'Immanence — une vie...* // *Philosophie* 47. September, 1995. P. 3—7; deutsch: *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie* / Hrsg. von Friedrich Balke, Joseph Vogl. München, 1996. S. 29—33.

* Волей-неволей (*лат.*).

Эти направления догматики неизбежно должны были стать школой рефлексии о *бытии* интимных отношений. Если современное мышление отличается тем, что оно берет начало в бытии-в-мире присутствия или в бытии-в-своем-окружающем-мире системы, то особенность христианского и тем более философского монотеизма состоит в том, что он должен начинаться с бытия-в-Боге всех вещей и душ.²²² Поскольку даже вездесущий Бог, который выше всех конечных локализаций, нигде не может существовать иначе, как всюду пребывая *в себе самом*,²²³ для теонного мышления, по-видимому, нет альтернативы *бытию-в*: Бог в себе и мир в Боге — ведь где мог бы находиться мельчайший остаток сущего, как не в сфере этого абсолютного «в»? В мире, являющемся созданием и протяженностью Бога, нельзя всерьез говорить о чем бы то ни было внешнем. Тем не менее тотализированная внутренняя сфера Бога провоцируется неким строптивым внешним. Его теологически корректное наименование — творение после грехопадения. Ведь где находятся люди, живущие в грехе, своеволии или свободе, как не в чем-то в определенном смысле внешнем, в некоей дозволенной внешней области, которая, поскольку ее обязывает к этому ее тварный характер, никогда не может полностью отрицать своей связи с Создателем? И где, если не там, по ту сторону, внизу, должен был бы Спаситель искать падшие души, которые необходимо вернуть домой?

²²² Пока библейская теология рассуждает об обособленном или сепаратном Боге, имманентность всякого сущего модифицируется в нем в нечто, что находится *под* Богом, *в отношении к* Богу или *на периферии* Бога, но, разумеется, никогда не вне Бога. Некоторым образом классическая теология была первым *analysis situs* (анализом расположения), поскольку все места в сущем представляют собой ситуации в их отношении к абсолютному центру. Поэтому радикальная онтология возможна лишь как ситуология — обстоятельство, которое нигде не обнаруживается с такой очевидностью, как в раннем мышлении Хайдеггера; см. выше Эккурс 4.

²²³ С точки зрения классической метафизики, то есть абсолютной ситуологии, Бог есть единство у-себя-бытия и вне-себя-бытия — признак, который может быть приписан и конечному присутствию, если вместе с Хайдеггером рассматривать его в качестве инсистентного и экстатичного.

Таким образом, серьезная трудность в вопросе о «в» возникает вследствие двух тревожных в логическом плане отношений: во-первых, вследствие проблематического характера связи между Богом и человеческой душой, по поводу которой совершенно неясно, каким образом она и после грехопадения могла бы пребывать *в Боге* или у него; во-вторых, вследствие эксцентрично-интимных отношений Бога с самим собой, которые в результате его пришествия в обличье Спасителя дали пищу самым дотошным расследованиям. Как и в каком смысле о человеке (или о человеческой душе) можно говорить, что он и в падшем состоянии все еще пребывает в Боге? И как и в каком смысле Бог после своего воплощения в человеческий облик и излияния в ипостаси Святого Духа по-прежнему может быть мыслим как содержащийся в себе самом? Оба этих вопроса порождают две мощные волны рефлексии об условиях бытия-в-единстве и *бытия-в*; наступление христианской эпохи дает о себе знать в стремлении к фундаментальной теоретической рефлексии о Боге и пространстве; это золотой век тонких топологий, описывающих места в ни-где; ведь если Бог есть абсолютный сосуд, то что можно сказать о толщине его стенок? Каким образом можно выйти из него наружу, вовне? Почему он не желает полностью принять в себя все сотворенное? И с помощью чего можно было бы вернуть утраченное? Если ответ на вопрос об отношении между Богом и душой дают главным образом теории двуединости, то вопрос о способе пребывания Бога в себе самом рассматривается прежде всего в учениях о троичности.

Для современной сферологии эти дискурсы интересны отнюдь не своими религиозными притязаниями и не своим упрямым догматизмом; обращаясь к ним, мы вовсе не стремимся посетить достопримечательные места истории духа. По сути дела, они занимают нас лишь постольку, поскольку до недавнего времени им принадлежала монополия на фундаментальную интимнологическую рефлексия. Лишь платоновская эротология в своих совре-

менных адаптациях была способна пробить брешь в господстве христианской теологии над полем теории близких отношений. Тот, кто до возникновения в XVIII столетии современных глубинных психологий желал более близко познакомиться с духом близости и более интимно — с духом интимности, сталкивался с необходимостью проникнуть в самые закрытые сферы теологической традиции. В этой традиции, в том, что касалось эзотерических аспектов отношений между Богом и душой, почти монопольное господство принадлежало мистическому направлению; тот, кто интересовался внутренней стороной божественной жизни, отношение которой к себе самой столь разнообразно и необозримо, должен был отважиться на знакомство с ужасающим массивом тринитарных спекуляций. В этих все еще труднодоступных полях таятся покрывшиеся патиной сокровища до-современного знания о первичных отношениях. Многие из того, что ныне понимается под интерсубъективностью и интеринтеллигенцией и составляет предмет размышлений современных психологов и социологов, присутствует уже в теологических дискурсах, темой которых в течение тысячелетий была пересекающаяся ко-субъективность диады Бог—душа и ко-интеллигенция, кооперация и кондлекция внутрибожественной троичности. Таким образом, если мы нуждаемся в фундаментальных понятиях для описания феноменов причастности и структур конститутивного бытия-в-другом и бытия-с-другим, то элементы теологической традиции могут стать для свободного духа поразительно информативным источником. Как нам предстоит показать, в теологическом сюрреализме скрывается первый сферический реализм. Лишь реконструировав его, мы сможем в достаточной мере уяснить, что представляет собой имманентность.

В первую очередь это имеет отношение к полю отношений между Богом и душой. Тот, кто попытается воспроизвести языковые игры мистической теологии, темой

которых является возвращение души в божественную сферу, сразу же столкнется с тонкой паутиной высказываний о невещественных пересечениях. Ведь когда мы спрашиваем об основании возможности взаимной сопричастности Бога и души, перед нами предстает способность к отношениям, неизмеримо более глубоким, чем какие бы то ни было мыслимые родственные или симпатические связи, которые могут существовать между встречающимися друг с другом людьми или любыми другими существами и предметами. Природу этого союза невозможно объяснить какими-либо склонностями *a posteriori* или встречами на полпути друг к другу. В определенном смысле мы можем сказать, что человеческой любви до ее начала вообще не существует. С точки зрения современного индивидуализма то, что ей предшествует, — это два одиночества, лишаящиеся почвы в результате произошедшей встречи. Здесь мы могли бы повторить то, что сказал Алан Бадью по поводу размышлений о любви позднего Беккета: «Встреча является фундаментом пары как таковой».²²⁴ Что же касается Бога и души, то они никогда не противостоят друг другу как договаривающиеся стороны или деловые партнеры, которым временная коалиция дает взаимные преимущества; они не являются и парой влюбленных, милостью случая воспылавших страстью друг к другу. Если между ними возникает интимная реакция, то отнюдь не только на основании того, что психоанализ — используя весьма ограниченное в своей мудрости выражение — называет выбором объекта; если Бог и душа связаны друг с другом, то основой этой связи служит такое радикальное взаимоотношение, которое старше любого поиска партнера и любого вторичного знакомства. И если иногда их отношения кажутся страстными, то лишь потому, что при определенных обстоятельствах между ними возникает столь радикальный резонанс, что его нель-

²²⁴ *Alain Badiou. Conditions. Paris, 1992. P. 358*; очевидно, что это не соответствует нашей точке зрения, поскольку тезис Бадью, по нашему мнению, делает серьезную уступку идеологии примата одиночества.

зя объяснить только их эмпирическим контактом друг с другом. Однако как же следует понимать фундаментальный резонанс, расцениваемый в качестве первичного и конститутивного, если душа рассматривается главным образом как пребывающая «в мире», а следовательно, находящаяся в некоем месте, которое характеризуется определенным удалением от трансцендентного полюса? Как мы можем объяснить способность Бога и человека обращаться друг к другу и составлять некое единство, если нет никаких сомнений в том, что в *status quo* они не могут быть непосредственно связаны между собой, не говоря уже о том, чтобы быть тождественными друг другу? Не зияет ли между ними после известного инцидента в раю мучительнейшая пропасть отчуждения? Разумеется, религиозная проповедь всегда заверяла, что два отчужденных друг от друга полюса могут встретиться вновь, и эта встреча явится для души воплощением всех искомых и обретаемых ценностей, а Бог только и ждет того, чтобы вернуть к себе изменившую ему душу. Но такое погружение души во вновь обретенные доверительные отношения с важным для нее утраченным Другим не может стать результатом всего лишь случайного знакомства. Но душа и не забирает Бога «к себе», и не может быть просто забрана им, ибо где бы они могли быть дома вне этой встречи? Если они знакомятся друг с другом, то именно благодаря тому, что душа узнает то, с чем она знакомится, ведь она уже давно его знает; такое знакомство предполагает, что знакомящиеся в определенном отношении еще до начала времен обладали друг другом. Следовательно, они совершенно непонятным образом уже были соединены друг с другом, ибо они не могли бы познакомиться, если бы не были отчуждены друг от друга, и не могли бы быть отчуждены друг от друга, если бы уже давно друг друга не знали («Право, где-то я видела его лицо», — говорит героиня Достоевского Настасья Филипповна о князе Мышкине, идиоте, после их *первой* встречи). Их соединение включает в себя как первичную открытость друг другу,

так и первоначальный разрыв. Но поскольку только разрыв делает возможным и ощутимым отношение как таковое, истинный характер всего отношения в целом, по всей видимости, может попасть в поле зрения лишь постфактум, как нечто дополнительное — или, строго говоря, как нечто дополнительное с самого начала. В этой дополнительности проявляется некое всегда-уже, тогда как в случайном исконно значимое дает о себе знать, испытывая воздействие какой-то сдерживающей силы. Совокупность этих задержек называется священной историей, поскольку эта последняя является отражением экономики Бога — а следовательно, его попыток задним числом компенсировать утрату души. Бог и душа знакомятся, поскольку они знают друг друга, но их знакомство уже на ранней стадии (или даже с самого начала?) характеризуется тенденцией к забвению друг друга, проявлением которого становятся сопротивление, ревность, отчуждение и равнодушие.

В «Исповеди» Аврелия Августина мы обнаруживаем модель радикальной диалектики вытекающего из забвения узнавания. По общему мнению историков церкви,²²⁵ Августин не принадлежит к мистической традиции в узком смысле, но он может рассматриваться как великий логик интимности в западной теологии. В первую очередь это явствует из первой и десятой книг его «Confessiones»,* а также из тех книг его таинственного главного труда «De trinitate»,** в которых речь идет о доступе к Богу с помощью отпечатков, оставленных им внутри души (прежде всего в книгах с восьмой по десятую). По своему стилю «Исповедь» является эпохальным докумен-

²²⁵ О роли Августина как ключевой фигуры для становления западной христианской мистики см.: *Kurt Ruh. Geschichte der abendländischen Mystik. Bd 1. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12 Jahrhunderts. München, 1990. S. 86 f.*

* «Исповедь» (лат.).

** «О Троице» (лат.).

том в высшей степени интимной речи. Благодаря своей форме — монументально-эпической молитвы с вставленными в нее диссертациями — она создает парадоксальную интимную ситуацию *coram publico*:* то, что занимающийся мучительным саморазоблачением Августин сообщает Богу на ухо, в то же самое время является литературным и психагогическим актом, осуществляющимся перед лицом церковной общественности. Автор опирается на устойчивые речевые формы молитвы и исповеди, которые начиная с эпохи раннего христианства участвуют в структуризации теопсихического пространства. Если прославляющая молитва призвана заменить угодливое восхваление Господа ликующим восхвалением, то исповедь предпочтительней вынужденного признания, поскольку она облегчает путь к высказыванию истины; таким образом, обе эти речевые формы предназначены для того, чтобы заложить своего рода «неколебимый фундамент» правдивой речи христианского типа. Христианский анализ языка исходит из предположения, что по своей разоблачительной силе исповедальная речь превосходит используемые в античном судебном разбирательстве пытки рабов с их принуждением к открытию правды.²²⁶ В деле достижения истины религиозное исповедальное признание кажется более продуктивным, чем принудительное юридическое признание, поскольку оно совершается в надежде на ответную мягкость; с помощью пыток невозможно надежно и в соответствии с внутренним согласием признающихся устранить их желание замолчать или представить в ложном свете свои или чужие деяния. Тот, кто выдерживает пыточные муки, способен отпираться до последнего и окончательно замыкается в своем сопротивлении расспрашивающим мучителям. В исповеди же ложь абсурдна, поскольку сама идея *confessio* основывается на понимании того, что говорить правду вы-

²²⁶ См.: Page DuBois. *Torture and Truth*. New York, 1991.

* В присутствии публики (лат.).

годно. Исповедь вознаграждается тем, что говорящий правду «оказывается в истине»: ²²⁷ именно с этого начинается интимно-логическая драма, благодаря которой августиническое мышление получает свою живую выразительность. Ведь после поворота к «истинной религии» истина уже не может считаться лишь качеством речей и высказываний; истина должна образовать своего рода некое «в», в которое стремится погрузиться всякая речь и всякая жизнь. ²²⁸ Пробным камнем, с помощью которого проверяется, «правдив ли исповедующийся в своей откровенности», является связанная с признанием боль, которая движет признающим, удостоверяет его в таком качестве, очищает и отрывает от собственного прошлого. Исповедь словно обращает душу в бегство в открытость: она решительным образом направляет греческую идею истины — *aletheia*, или несокрытость — в христианское, а тем самым диалогическое поле; отныне с точки зрения человека истинное слово оказывается признанием, а с точки зрения Бога — откровением, причем общим для откровения и признания является то, что они, каждое на свой манер, способствуют еще одному, дополнительному (говоря христианским языком, даруемому милостью Божьей), примиряющему стороны открытию утраченного доступа к внутреннему миру другой стороны. Это ведет к воспроизведению трагического катарсиса христианскими средствами: едва ли нужно говорить, что вместе с игрой в истину в исповедальном признании на историческую арену вышел прототип раннеевропейских вариантов психотерапии.

Из этого столь убедительного и одновременно весьма обоснованного тезиса, согласно которому тот, кто говорит

²²⁷ О мотиве «бытия-в-истине» или возвращения в «лоно истины» см. выше Главу 4.

²²⁸ См. «Диалог о сокрытом Боге» Николая Кузанского: «Ведь вне истины нет истины... Поэтому ни помимо истины, ни извне ее, ни в чем-то другом истины нет» (*Nikolaus von Kues. Die philosophisch-theologischen Schriften. Lateinisch-Deutsch. Wien, 1989. Bd 1. S. 300—301*).

правду о себе самом, уже должен «пребывать в истине», Августин в своей «Исповеди» выводит в высшей степени радикальные следствия. То обстоятельство, что индивид *хочет* сказать правду о своем обращении в истину, является первым указанием на его *бытие-в* в ней; в конечном счете, тот факт, что исповедующийся *может* высказать то, что ему дано сказать, приравнивается к убедительному доказательству или к осуществляющейся с помощью пера ордалии. Ведь согласно этой модели, признание перед лицом Бога или церковной публики было бы обречено на неудачу, если бы сам Бог не предвидел исповедь, не одобрял ее, не внушал мысль о ней и не помогал в ее осуществлении. Таким образом, в образцовой исповедальной речи уже заложена невозможность говорить неправду. Как вдохновленный пророк не может говорить неправду, так и автор, который в соответствии с предложенной Августином моделью сам обвиняет себя в грехе, не способен исказить истину. Подчиняясь в качестве младшего соавтора языковой режиссуре Бога, Августин дает понять, что его исповедь вложена в его уста свыше: ниспослав на своего епископа озарение, Создатель всех вещей с его помощью обнаруживает важнейшие письменные дополнения к своим прежним свидетельствам о самом себе. «Младший соавтор» — это аналитический термин, которым обозначается тот, кого обычно называют апостолом: ведь апостол говорит или пишет, выступая в качестве представителя абсолютного автора.²²⁹ «Confessiones» вполне можно читать *ex cathedra* как историю болезни; в ней речь идет о возможности исцеления Богом неверующего в него. Таким образом, исполняя высшую волю, гиппонский епископ деликатно снимает различие между человеческим признанием в собственных грехах и божественным откровением; его исповедь провоцирует продолжение откровения другими средствами. Тот, кто подобным

²²⁹ О макросферологическом истолковании феномена апостольства см.: Сферы. Т. II. Гл. 7.

образом сообщает о своей собственной, милостью Божьей несчастной жизни, словно сочиняет апокрифическое Евангелие; он сообщает своего рода дополнительную благую весть о том, что сопротивляющиеся могут быть наставлены на путь истины Евангелия. Таким образом, Священное Писание продолжает писать само себя как успешную историю собственного распространения.²³⁰

В этом случае *бытие-в* означает некое положение в потоке истинного языка: тот, кто говорит на нем, целиком включает собственную речь в главный божественный текст в качестве одного из его разделов. Однако в *vita christiana** речь идет отнюдь не об использовании собственных слов в деле распространения слова Божьего; все существование в целом должно быть преобразовано из погрязшего в своеволии в пребывающее *в Боге*. Несомненно, для такого своевольного человека, как Августин, отказ от своеволия особенно важен: с максимальной скромностью и с необходимой ясностью «Confessiones» возвещает, что с Божьей помощью редукция гения к апостолу на этот раз удалась. Поэтому его собственное обращение обладает для самого Августина эпохальной модельной ценностью. Он сам — античность, обратившаяся в христианство; как великий гений и как агент деморализованного, распавшегося на атомы тщеславия и алчности общества он принадлежит античности; но как один из авторов новой божественной сферы, обещающей бесчисленным бесконечное, он принадлежит уже и христианской эпохе. Будучи свидетелем этого разделения эпох, в своей «Исповеди» Августин запротоколировал, как языческая эгоистическая направленность вовне была преодолена благодаря своего рода сферическому чуду, — благодаря выразившемуся в богочеловеке и организованному его последователями-апостолами спасительному внутреннему

²³⁰ О феномене истории религии как продолжении евангельского процесса в апостольской истории см. прим. 190.

* Христианская жизнь (лат.).

миру, который вновь и вновь дает о себе знать посреди этой подчиненной внешней власти действительности.

Согласно Августину, мятежная душа, вернувшись к Богу, должна отдавать себе отчет, что в каждое мгновение своего, казалось бы, самостоятельного движения она находилась в поле зрения Бога и была включена в божественную экономику. Теперь она сознает, что нашла свое счастье во всепроникающем постоянном контроле со стороны своего великого Другого.

«Что могло бы укрыться во мне от Тебя, Господи, если бы я и не захотел исповедаться Тебе, „очам Которого обнажена бездна человеческой совести (*abyssus humanae conscientiae*)”? Ты скрылся бы от меня, не я от Тебя. А теперь, когда стенания мои свидетельствуют, что стал я сам себе неуютен, Ты, свет и услада моя, Ты позволяешь любить Тебя и тосковать о Тебе: да покраснею от стыда и отброшу себя, да изберу Тебя и только по Твоей благодати стану угоден Тебе и себе (*et nec mihi nec tibi placeam nisi de te*). Каков бы я ни был, я весь перед Тобой, Господи... Нет ни одного верного слова, которое я сказал бы людям и которого Ты не услышал бы раньше от меня, и ничего верного не слышишь Ты от меня, чего раньше Ты не сказал бы мне» (*Confessiones*. X, 2, 2).²³¹

Здесь Августин излагает классический тезис о своей прозрачности для абсолютного разума и о своей посреднической роли в выражении истины великого Другого;

²³¹ *Augustinus. Bekenntnisse / Lateinisch und Deutsch eingeleitet, übersetzt und erläutert von Josef Bernhart. Frankfurt, 1987. S. 487—489;* место «*et nec mihi nec tibi placeam nisi de te*» лучше переводить так: «я не хотел бы быть угоден себе, если только не благодаря Тебе». Формула *in te*, «в Тебе», отображает, скорее, топологическую или ситуологическую структуру отношения Я—Бог; здесь же с помощью выражения «*de te*» подчеркивается отношение к собственному Я с динамической точки зрения, как внутреннее отношение отношения к Богу; если я для себя есмь нечто, то потому, что я есмь нечто для Тебя.

далее он говорит о своем соединении с объемлющим в таких выражениях, что отношение к Богу предстает в качестве некоего двойственного присутствия-в-объемлющем-и-пронизывающем.

«Но как воззову я к Богу моему... когда я воззову к Нему, я призову Его в самого себя. Где же есть во мне место, куда пришел бы Господь мой (*Et quis locus est in me, in quo veniat in me duces meus*)? Куда придет в меня Господь, — Господь, Который создал небо и землю? Господи, Боже мой! Ужели есть во мне нечто, что может вместить Тебя (*capiat te*)? Разве небо и земля, которые Ты создал и на которых создал и меня, вмещают Тебя? Но без Тебя не было бы ничего, что существует, — значит, все, что существует, вмещает Тебя? Но ведь и я существую; зачем прошу я Тебя прийти ко мне: меня не было бы, если бы Ты не был во мне... Меня не было бы, Боже мой, вообще меня не было бы, если бы Ты не был во мне. Нет, вернее, меня не было бы, не будь я в Тебе, „ибо все из Него, Им и к Нему” (Рим. 11, 36). Воистину так, Господи, воистину так. Куда звать мне Тебя, если я в Тебе? И откуда придешь Ты ко мне? Куда, за пределы земли и неба, уйти мне, чтобы оттуда пришел ко мне Господь мой, Который сказал: „Небо и земля полны Мною”» (*Confessiones*. I, 2, 2).²³²

Этот ход мысли демонстрирует присущую конечному сознанию склонность отказываться от самого себя в пользу бесконечного. В этом Августин идет по пути греческой метафизики, сулившей преходящей жизни закат в вечной субстанции. Если Бог есть истина, а истина есть субстанция, то, если индивиды всерьез относятся к истине, их шаткая субъективность должна быть оторвана от самой себя и спасена от собственной несущественности и

²³² Ibid., перевод частично изменен.

мнимости в чем-то существенном и действительном. Кто сможет отрицать, что большинство христианских теологов всегда были более или менее явно согласны с этой основной идеей субстанциальной метафизики? Там, где господствуют метафизические понятия, поиск истины понимается как попытка перехода от ничто к бытию — говоря христианским языком, как стремление от смерти в видимости к бытию в истине. Для обозначения такого рода спасения в потусторонней субстанции в латинской традиции существует термин «трансцендирование» — слово, о котором без всякого преувеличения можно сказать, что оно определило историю мышления и восприятия старой Европы. Мышление трансценденции, в том числе и в форме христианской метафизики, словно организует переход ничтожного бытия на твердую почву. Гениальность теологии Августина состоит в том, что она начинается с компенсации неизбежного метафизического освобождения от себя самого проникновением Бога в, казалось бы, ничтожную самость. Августин заставляет просветленную душу погрузиться в свою собственную сложность, чтобы в ней обнаружить следы присутствия троекратно свернутого в самом себе Бога. Ответом на выход ничтожного субъекта из самого себя и его переход в субстанцию или вознаграждением за это является проникновение в субъекта субстанции: отныне оно, по сути дела, используется для установления и поддержания знакомства творения с Богом. Таким образом, за субъективностью — говоря словами Августина, внутренним человеком, ставшим теперь носителем божественного следа, — признается необыкновенно высокое достоинство. Человеческий дух способен проникнуть на все уровни универсума сотворенных вещей, однако во внешнем мире он никогда не обретет богатства. Если Бога можно найти, то лишь после обращения ищущего к своему собственному внутреннему миру. Только в своих собственных духовных способностях удачливый искатель увидит отблеск искомого.

«Вот сколько бродил я по своей памяти, ища Тебя, Господи, и не нашел Тебя вне ее.²³³ И ничего не нашел. Чего бы ни помнил с того дня, как узнал Тебя. С того же дня, как я узнал Тебя, я не забывал Тебя. Где нашел я истину, там нашел я и Бога моего, саму Истину, и с того дня, как узнал ее, я ее не забывал. С того дня, как я узнал Тебя, Ты пребываешь в памяти моей (*manes in memoria tua*), и там нахожу я Тебя, когда о Тебе вспоминаю и радуюсь в Тебе (*in te*)... Где же пребываешь Ты, Господи, в памяти моей, где Ты там пребываешь? Какое убежище (*cubile*) соорудил Ты себе? Какое святилище (*sanctuarium*) построил себе? Ты удостоил мою память (*memoriae meae*) пребывания, но в какой части ее Ты пребываешь?..

И зачем я спрашиваю, в каком месте ее Ты живешь (*habites*), как будто там есть места? Несомненно одно: Ты живешь в ней, потому что я помню Тебя с того дня, как узнал Тебя (*ex quo te didici*), и в ней нахожу Тебя, Тебя вспоминая...

Где же нашел я Тебя, чтобы Тебя узнать, как не в Тебе, надо мной (*in te, supra me*)? Не в пространстве: мы отходим от Тебя и приходим к Тебе не в пространстве...

Поздно полюбил я Тебя, Красота, такая древняя и такая юная, поздно полюбил я Тебя! Вот Ты был во мне, а я — был во внешнем... Со мной был Ты, с Тобой я не был...» (Confessiones. X, 24—27).

Теперь становится понятно, почему душа, пытающаяся прояснить свое отношение к Богу, для осуществления своего намерения нуждается во времени. Хотя отношение Бога к душе превышает всякого времени, отношение души к Богу обладает временным или историческим характером, поскольку история, понятая по-христиански, есть не что иное, как «роман» конечного с бесконеч-

²³³ *Extra eam*: то есть за пределами памяти Бога не найти.

ным.²³⁴ В этом романе решающее событие всегда происходит в конце. Душа счастлива, если обладает поздним счастьем; обладать поздним счастьем значит не что иное, как научиться своевременно и надлежащим образом любить надлежащее. В центре таким образом понятого подлинно исторического события находится связанное с определенным риском возвращение душ из их самовольного пребывания во внешнем. Романтический характер отношений между душой и Богом подчеркивается у Августина словом *узнавание*. Как мы уже отмечали, оно подразумевает такое знакомство, которое должно быть чем-то большим, чем обычное знакомство, происходящее после первой встречи ранее никогда не видевших друг друга лиц. Когда душа — вновь — узнает Бога, то это случай, в котором нет ничего случайного; в нем обнажается их априорное взаимопроникновение. В узнавании — оно относится прежде всего к обращению Августина в христианство и к его изучению Библии — необходимым образом углубляется проникновение в изначальное, предшествующее роману, то есть разрыву и его преодолению, знание самого себя. Истолковывая это изначальное знакомство именно таким образом, Августин выкладывает на стол католические карты: возвращаясь к своему истоку, душа не достигает, как того требует метафизическое трансцендирование, своего полного снятия в субстанции; напротив, она лишь восходит к тому таинственному месту, где, все еще пребывая внутри Бога, она начала процесс ненасильственного отделения от него, — речь идет о мгновении сотворения и о том одушевляющем дыхании, благодаря которому кусок глины стал человеком.²³⁵ На протяжении всей своей жизни Августин с ве-

²³⁴ Если бы у нас была возможность воспроизвести здесь теологическую дедукцию временности, то нам следовало бы рассмотреть различие между теодрамой (взаимоотношением Бога с миром) и романом (взаимоотношением души с Богом); однако для нашего контекста достаточно просто выделить романический аспект.

²³⁵ См. выше место во Введении, где говорится о теотехнике.

личайшей деликатностью защищал идею плавного пер-
вичного выделения души из божественной целостности и
никогда не позволял себе соблазниться категорическими
высказываниями, которые неизбежно оказались бы дву-
смысленными. Он всячески избегал разговора о беремен-
ности Бога душою и вряд ли когда-либо утвердительно
отвечал на вопрос об их *unió*.^{*} Для него является несо-
мненным, что выделение души из Бога представляет со-
бой процесс сотворения, в ходе которого обретают свои
свойства тождество и различие: библейским паролем для
этого баланса служат слова «образ» и «подобие». Авгу-
стин не отступает от ортодоксального и общецерковного
учения о сотворении души. Для него уже не может быть и
речи о том, чтобы разделять неоплатонический и гно-
стический тезис, согласно которому исполненная духом
душа равна Богу по своему возрасту и достоинству.
С христианской точки зрения отдельная душа, несомнен-
но, моложе высшего проявления духа (Бога), однако ее
молодость ни в коей мере не является препятствием для
их близкородственной связи; сотворенная и более моло-
дая душа также является высшей духовной сущностью.
До начала процесса разрыва — а следовательно, до по-
влекшего за собой тяжелые негативные последствия
эгоистического мятежа — нет никакого априорного осно-
вания для отчуждения более молодого от более старого.
Поэтому в своей интерпретации Книги Бытия Августин
делает акцент на их успешном первоначальном сосущест-
вовании в раю — ведь оно доказывает, что сотворение че-
ловека отнюдь не было с самого начала обречено на не-
удачу. Ведь без медового месяца начала творения уже
само вычленение из Бога отдельной души было бы про-
изошедшим по вине Бога-творца роковым событием, а
творение как таковое оказалось бы для души ловушкой,
из которой нет выхода. Но тогда творец был бы скомпро-
метирован, и Бог-спаситель мог бы выйти на арену лишь

^{*} Единство (лат.).

в качестве того, кто ему нетождествен; только он, Совершенно-Другой, знал бы, что нужно душе для ее спасения. Истинный христианин с ужасом отшатнется от такого рода гностических извращений. Если мы стоим на подлинно католических позициях, то должны твердо придерживаться идеи изначального счастливого знакомства сотворенной души со своим творцом. Лишь в этом случае фатальный роман сможет объяснить все остальное — дерзкое падение Адама в гордыню и его эпоху, эпоху всемирной истории (компенсируемую противоположной эпохой, эпохой священной истории). Когда изначальное знакомство возобновляется, душа может вернуться на свое место по ту сторону всех физических мест, пребывая в уверенности, что великий Другой находится в ней глубже ее собственных глубин: *interior intimo meo*.^{*236}

Итак, мы видим, как в теопсихологии и теозотике эпохи латинских отцов церкви разрабатывается аналитика *бытия-в*, которой, впрочем, недоставало комплексности и развернутости. Если августиновская логика интимности и могла получить какое-либо дальнейшее развитие, то лишь посредством радикализации ее уже полностью выкристаллизованных структур. Это относится прежде всего к *hot spot*** августиновского поля интимности — латентно актуальному изначальному знакомству Бога и души. Нетрудно понять, что это отношение таит в себе потенциал самых различных интерпретаций,

²³⁶ Confessiones. III, 6, 11: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo» («Ты же был во мне глубже глубин моих и выше вершин моих»). Архитектурно-исторические предпосылки этого высшего проявления христианского топологического сюрреализма рассматриваются ниже (Сферы. Т. II. Гл. 3). При этом сравнительный смысл внутреннего проясняется на примере персидской имперской дворцовой архитектуры: внутренним является то, что в системе содержащихся друг в друге пространств находится не просто *intus* (внутри), но *interior*, «еще глубже внутри».

* Глубже глубин моих (лат.).

** Горячее место (англ.).

и этот потенциал должен разряжаться, как только мистические по своей природе темпераменты попытаются радикализовать отношение между душой и Богом, превращая его в до-относительные союзы. Эта аскетически-теоретическая драма — как правило, в латентных формах — разыгрывалась за плотным занавесом христианской мистики, которая, как в начале нашего столетия наряду с другими авторами показал Мартин Бубер, находит свое отражение в мистических свидетельствах других монотеистических традиций и, кроме того, в экстатических дисциплинах мировых культур.²³⁷ Лишь иногда, прежде всего во время процессов над еретиками, этот занавес отодвигался, открывая публике картину незримо ведущейся борьбы. В мистической литературе аналитика *бытия-в* разворачивается в практику двуединости, породившую своих виртуозов. Под мистически-теологическим патронатом мышление в актах взаимопроникновения впервые достигает столь высокого уровня ясности и развернутости, который еще и сегодня придает таким документам привлекательную ауру значимости, — если бы мы только знали для чего. Если корпус мистической литературы даже в современную эпоху не только каким-то неопределенно чарующим образом воздействовал на многочисленных читателей, но и казался важным для специфических вопросов и потребностей современности, то, по всей видимости, потому, что в своей темной ясности мистический текст излучает некий понятийный и образный потенциал, для которого до сих пор еще никогда не находилось равноценной замены. Мы имеем в виду теорию такого прочного отношения, которое может быть понято лишь как би-субъективность или ко-субъективность (в нашей терминологии: как микросферическая дуальность, или как эллиптический пузырь).

²³⁷ См.: *Ekstatische Konfessionen / Gesammelt von Martin Buber.* Leipzig, 1909; 5 Aufl. Heidelberg, 1984: вновь издана с предисловием автора под заглавием: *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker.* München, 1994.

Мысль о том, что отношение друг к другу однородного не есть нечто, что постфактум или дополнительно возникает между монадическими субстанциями или одиночными индивидами, а представляет собой сам способ бытия некоторых существ, не могла с самого начала стать убедительной для сформированных философией умов; она должна была вырабатываться из неподатливого материала гречески-староевропейской понятийности в ходе трудоемких и рискованных упражнений. Кроме того, если бы нам было позволено сослаться на хитрость разума в истории духа, то мы могли бы утверждать, что именно она действовала тогда, когда с помощью мистических и тринитарных теологий идея прочного отношения брала верх над господствующей грамматикой, основывающейся на рациональности западной культуры, а следовательно, над тем мышлением в субстанциях и сущностях, которое начиная с греков дало толчок процессу развития европейского разума. И сегодня дело обстоит точно так же, несмотря на все диалектические, функционалистические, кибернетические и медиа-философские революции способа мышления, которые отнюдь не сняли вопроса о прочном отношении; в современных науках о человеке идея конститутивного резонанса нуждается в прояснении точно так же, как некогда нуждался в прояснении роман между Богом и человеком в мистической теологии. Догматика первичного одиночества человека именно в современную эпоху — и не в последнюю очередь там, где она стремится быть глубокой или радикальной, — шествует столь триумфально, как никогда прежде. Ведь отнюдь не случайно сегодня, согласно популярному способу выражаться, отношением называется то, что разворачивается между индивидами, которые случайно познакомились и которые даже тогда, когда они постоянно встречаются, учатся тому, чтобы в один прекрасный день вновь начать обходиться друг без друга, тогда как задача мистики, напротив, состояла в том, чтобы понять отношение не как дополнительное или случайное, а как основополагающее



К внешнему виду *бытия-в*: стрела ангела и движение луча сверху вниз соединяются в синергии пенетрации. Лоренцо Бернини. *Экстаз святой Терезы*. Церковь Санта Мария делла Виттория, Рим.

и исконное. Если бы религиозная мистика обладала антропологическим мандатом, она должна была бы внятно объяснять, почему индивиды не могут быть определены через недостижимость для других. Если бы мистика говорила на языке морали, она выражалась бы в императиве: нагрей свою собственную жизнь до температуры выше точки замерзания — и делай, что хочешь. Если душа тает, кто сможет сомневаться в ее склонности и способности работать и праздновать вместе с другими?

Чтобы уяснить значение этой мысли, свободному духу будет полезно освободиться от антихристианского аффекта как от уже давно ненужной судороги. Тот, кто сегодня хотел бы реконструировать фундаментальный опыт причащения и общности, также нуждается в свободе от антирелигиозного рефлекса. Не обрело ли раннее христианство свою силу именно в фундаментальном об-

щинном опыте? Его объяснение потребовало бы некоей новой теории духа, которая описала бы основание способности совместного бытия людей в одушевленных коммунах. В паулистском учении о духе, прежде всего в словах о любви Божьей, излитой в наши сердца данным нам Духом Святым (Рим. 5; 5), мы обнаруживаем классическую формулировку принципа солидаризирующей силы единения. Разумеется, в первую очередь она затрагивает доступ душ к себе подобным; дальнейший путь ведет от пневматического энтузиазма раннехристианского опыта общности к притязаниям некоторых средневековых мистиков на полное устранение границ между Богом и отдельной душой.

Что касается мистической дуальности в узком смысле, то существует поистине необъятная литература, содержащая как весьма лаконичные, так и чрезвычайно многословные описания интимных приближений души к Богу вплоть до абсолютного снятия границ и полного их слияния. С точки зрения критики языка следует отметить, что если на этом поле мы почти всегда имеем дело со стереотипами и вариациями, то потому, что в христианско-староевропейском (как и в исламском) пространстве монополией на конечные стадии романа между Богом и душой обладает неоплатонизм, сколь оккультным ни было бы это изначальное отношение. Что бы мы ни обнаруживали в тех или иных документах самых различных авторов и самого различного направления и происхождения, главенствующим всегда является один-единственный образец мистического финала; неоплатонический курс выдерживается даже там, где сами авторы не осознают своей зависимости от платиновской модели, а читатели вводятся в заблуждение анонимностью источника. То, что с исповедальным жаром высказывается многочисленными авторами в бесчисленных документах, репродуцирует всегда одну и ту же последовательность первичных и финальных сцен, которые должны быть пережиты при возвращении души к Единому. Взгляд на мистические дви-

жения европейского Средневековья настойчиво подталкивает нас к выводу, что самые возбуждающие из наших мыслей — это чужие мысли, которые используют наши головы. Таким образом, хотя средневековые теологические факультеты пытались сохранить в своих руках надежный контроль над истинным учением, тем не менее самые одаренные — пусть мы не вполне точно знаем каким образом — учились, образно выражаясь, в плотинской телеакадемии, которая, скрываясь под христианскими псевдонимами, распространяла позднегреческое знание о спасении и вознесении души.

Из многочисленных свидетельств мы выберем и процитируем одно место из написанного незадолго до 1285 года и проклятого как еретическое «Зеркала простых душ» («*Le miroir des simples ames*») бегинки* Маргариты Порете, родившейся в 1255 году в Валансьене в Северной Франции и публично сожженной 1 июня 1310 года на Гревской площади в Париже как еретичка-рецидивистка. В ее содержащей отчетливые антицерковные акценты книге нетрудно увидеть поиски возможности непосредственного заключения двуединого союза между душой и Богом.

«...У этой души, говорит любовь, шесть крыльев, в точности как у серафимов. Она уже не желает ничего такого, что доставалось бы ей благодаря какому бы то ни было посредничеству. Присущий серафимам способ бытия состоит в следующем: между их любовью и любовью Бога нет ничего опосредующего. Они всегда получают весть без посредников. И эта душа получает весть точно таким же образом, ибо она ищет знания Бога не у учителей этого мира, а в

* Бегинки — члены возникших в позднее Средневековье полумонашеских объединений одиноких женщин, посвятивших себя уходу за больными и другим делам милосердия. В отличие от монахинь в собственном смысле слова не приносили никаких формальных обетов и могли выйти из общины в любое время.

подлинном презрении к миру и самой себе. Ах, ей-богу! Насколько же огромно различие между подарком друга подруге, сделанным при чьем-либо посредничестве, и подарком, который друг непосредственно вручает подруге!»²³⁸

Очевидно, что отвержение посредника между партнерами по причащению в конечном счете должно исключить самую возможность какого бы то ни было третьего. У подарка не может быть никакого постороннего доставщика, а сам он не может оставаться каким-либо вещественным даром. Маргарита Порете прямо говорит о том, что на пути к простоте души необходимо уничтожить самую себя так, чтобы своеобразие души более не препятствовало получению подарка от божественного дарителя. С помощью радикальной смены субъекта она стремится достичь того, чтобы в будущем ее усилиями и ради нее осуществлялась воля Божья.

«...И потому душа отрывается от этого желания, а желание отрывается от такой души. Отныне она возвращает его назад, дарует и уступает его Богу, у которого оно изначально и было взято; она более не держится за что-либо свое, исполняя совершенную волю Божью. Без такого возврата эта воля не сможет осуществляться в душе, а душа всегда будет находиться в состоянии войны и терпеть поражения... Ведь она есть все и есть ничто, ибо стала чем-то благодаря своему другу».²³⁹

Бросается в глаза, что в тексте Маргариты биполярные теозеротические резонансные фигуры снова уходят на второй план, а верх берет метафизическое стремление к установлению единства; это стремление у своенравной бегинки является столь мощным, что оно почти не счита-

²³⁸ *Margareta Porete. Der Spiegel der einfachen Seelen / Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Louise Gnädinger. Zürich; München, 1987. S. 21.*

²³⁹ *Ibid. S. 173—174.*

ется с обычным порядком уровней и ступеней восхождения. Маргарита Порете не занимается рассмотрением тех продолжительных этапов, которые душа должна последовательно преодолеть на своем пути к Богу. Некоторым образом она с самого начала находится у цели, и если мистический экзерсис мог быть корректно выполнен, лишь представляя собой терпеливую разработку чего-то нетерпеливо-поспешного, то у этого испытывавшего озарение автора движущей силой просветления становится скорость как таковая. Как только неразрешимая задача сформулирована, она тотчас объявляется уже решенной. Снятие скоростных ограничений для самоудовлетворения в Боге высвобождает мистический индивидуализм. Тем самым нарушается и преодолевается дуальная структура романа между Богом и душой. Понятая буквально, неоплатоническая амбиция, состоящая в стремлении целиком и полностью освободиться от какой бы то ни было двойственности, чтобы вручить себя Единому, в конечном счете должна была бы привести к окончанию любовной игры слившихся друг с другом партнеров, если бы в то же самое время раскрепощенный речевой порыв женщины-мистика благодаря некоему побочному эффекту не способствовал тому, чтобы роман, даже достигнув своей завершающей кульминации, имел богатое экспрессивное и вербальное продолжение. Когда интенсивность отношения достигает апогея, душа осознает, что, как ни странно, она ни с чем не связана; она претендует на вознесение до пространства имманентности, предшествующего всякому различию.

«Для нее все едино, безо всякого „почему“, но в таком тождестве она — ничто. Поэтому она более не заботится о Боге, как и Бог не заботится о ней. Почему? Потому, что он есть, а ее нет. Она, ничто, более не хранит ничего для себя самой, ибо ей достаточно этого, а именно того, что он есть, а ее нет. Теперь она лишена всех вещей, ибо у нее самой нет бытия,

здесь, где она была, прежде чем она была. И благодаря превращению любви она есть то, что есть Бог, в этой точке, в которой она была, прежде чем истечь по доброте Божьей».²⁴⁰

Как и многочисленные подобные документы, повествование Маргариты Порете, вне всякого сомнения, представляет собой не что иное, как неоплатоническое по своей сути сообщение о том, сколь высокой ценой можно овладеть языком безусловной любви, или изначального отношения. Полная взаимопринадлежность души и Бога могла быть достигнута лишь ценой самоуничтожения душевного полюса этого отношения, благодаря чему возникает пространство для доступа в него великого Другого. Следовательно, то, что делает отношение радикальным, уничтожает отношение как таковое. Там, где прежде были двое, теперь из двоих должно образоваться одно; там, где была душа, все должно стать Богом. Идея взаимного обитания друг в друге, о которой столь выразительно говорил Августин, ушла на задний план, уступив место неоплатонической модели пылкого единения. Взамен этой утраты взаимности появляется шанс отнести интимность, существующую между Богом и душой, к периоду, предшествующему творению. Вследствие этого, по крайней мере в семантической плоскости мистической исповеди, влечение субъекта к самопожертвованию в пользу субстанции должно стать неодолимым. Но не ослышались ли мы? Действительно ли торжественная увертюра великой речи о прочном отношении завершается жалким парадоксальным отречением: в Боге я — совершенное ничто, а Бог не может иметь отношений с ничто? В самом деле, если речь идет о единственно точном дословном тексте, то в такой трансцендентной схеме стремление к резонансу утрачивает возможность выражения, а устоявшаяся языковая рутина подсовывает пробудившемуся нескан-

²⁴⁰ Ibid. S. 208.

занному совершенно негодные слова. Под властью метафизического кода новые слова для прочного отношения могут лишь робко прорасти, подобно некоему иностранному языку. Но то, что должно быть семантически высказано с помощью фигуры самоуничтожения — радикальная причастность к великому Другому и вызванное ею растворение в его сущности, — не препятствует тому, чтобы в поэтике мистического текста и в его перформативном развертывании состоялось в высшей степени решительное самоосвобождение нового речевого события: с помощью формул самоотречения рассказчица достигает самой высокой степени интенсивности. Она превращается в привилегированное резонансное тело своего блистательного Другого. Разумеется, Бог всюду и во всем един, но здесь он одновременно вливается в индивидуальный голос и возвещает о себе посредством его вибрации. По крайней мере, именно на это в момент своего звучания претендует сам голос. Кто же теперь сможет различить голоса? Кто говорит? Кто есть нечто, кто есть ничто? Читателю мистического текста открывается следующее: вместо того чтобы с помощью отступления в молчание достичь глубин Бога, лишившийся самостоятельности субъект оказывается участником в высшей степени рискованного перформанса, словно несказанное не имело иной возможности быть высказанным, как только при его посредстве и в состоянии чрезвычайного потрясения. О Маргарите Порете известно, что какое-то время она кочевала по стране в качестве странствующей актрисы, выступая перед самой разнообразной публикой и декламируя отрывки из своего «Зеркала души». Дива-неоплатоник умело доказывала современникам, что удовлетворение Богом — бывшее в то же время первой узаконенной формой самоудовлетворения — может освободиться от церковных стен и служителей церкви; Маргариту Порете можно назвать одной из мистических матерей либерализма. Так не была ли мистика матрицей перформативных искусств? Не был ли перформанс тем порывом,

который нес освобождение субъекту? Не был ли субъект явной стороной двуединой захваченности? Не была ли захваченность исходом из некоей общей сферы? И не был ли Бог благодаря женщине экспрессионистом?

Мы сможем выявить и ограничить сферу действия такого рода внушений, если несколько отклонимся в сторону и обратимся к примеру из иранской средневековой мистической теологии. В исламской догматической среде неоплатонические импульсы также дали самые разнообразные ортодоксальные и субверсивные плоды и породили богатый мир форм мистических двуединых аскез и языковых игр. И в этом контексте для мистических протагонистов также встает не терпящий отлагательства вопрос: каким образом можно актуально, так, чтобы оно непосредственно присутствовало здесь и сейчас, инсценировать слово Божье? И здесь также в качестве важнейшего критика божественного театра на авансцену выходит палач. Одним из самых впечатляющих актеров исламской теодрамы является поэт-теолог Шихабалдин Яс-Сухраварди, известный также как Зухраварди-Мактуль (Убиенный), родившийся в 1155 году в северо-западной иранской провинции Джебаль, обвиненный по наущению ортодоксальных ученых-правоведов в посягательстве на особый профетологический статус Мухаммеда и казненный Саладдином в Алеппо 29 июля 1191 года. В иранской традиции он, именуемый своими последователями также Сухраварди Шахидом (Мучеником), известен как *shaikh al-ishraq*: традиционно это выражение переводится как «философия просветления», однако, как показал Анри Корбен, оно, скорее, означает «учение о свете, восходящем на востоке». В доктрине Сухраварди основоположения коранической теологии соединяются с неоплатоническими аргументами и остатками древнеперсидской теософии света. Мы процитируем одиннадцатую главу из разделенного на двенадцать частей цикла коротких символических рассказов «Язык муравьев» («Lugath-i-muran»).

Все звезды и планеты начали свой разговор с пророком Идрисом — да благословит его Всевышний! Идрис задал Луне следующие вопросы.

Идрис: Почему свет в тебе то ослабевает, то усиливается?

Луна: Знай же, что мое тело черно, хотя оно гладкое и чистое; сама по себе я лишена света. Но когда я нахожусь напротив Солнца, то по мере того как наше противостояние становится все более совершенным, в том зеркале, которым является мое тело, появляется отражение его света, подобно тому как в зеркалах отражаются очертания прочих тел. Таким образом, я уйду от того ничто, каковым являюсь в новолуние, и, когда наше противостояние становится совершенным, я достигаю зенита и сияю светом полной Луны.

Идрис: А любовь между Солнцем и тобой, до каких границ она простирается?

Луна: До таких, что, рассматривая себя в момент противостояния, я вижу Солнце. Ведь образ света Солнца, появляющийся во мне, заполняет меня целиком, тем более что размер и гладкость моей поверхности весьма способствуют восприятию его света. Как бы я ни смотрела на себя, всюду в себе я вижу Солнце. Ты никогда не замечал, что, когда зеркало наводят прямо на Солнце, в нем отражается его форма? Представим себе, что у зеркала есть глаза и оно рассматривает себя в тот момент, когда оно наведено на Солнце; в этот момент в самом себе оно будет видеть одно только Солнце, даже оставаясь сделанным из металла. «Я — Солнце» (*Ana'l-Shams*), — скажет оно, ибо не будет видеть в себе ничего, кроме Солнца. И если оно зайдет настолько далеко, что

²⁴¹ В исламских источниках Идрисом именуется мифический основатель философии Гермес Трисмегист.

скажет: «Я — Бог» (*Ana'l-Haqq*), или: «Слава мне! Сколь высоким стало мое положение», — то даже тогда мы должны будем оправдать его: «Ты так приблизило меня к себе, что я поверило, что ты — это я».²⁴²

В дидактическом рассказе Сухраварди в традиционных поэтических образах выражены известные мыслительные фигуры неоплатонической спекуляции на тему двуединости, смягченные типичным для ислама указанием на непреодолимую дистанцию, разделяющую Бога и всех прочих существ. В образах Солнца и Луны, в первоначально кажущейся необратимой иерархии, эта тенденция к подчинению проявляется достаточно отчетливо; ведь недаром ислам в полном соответствии со своим наименованием есть религия подчинения древнеонтологического типа. Однако неким субверсивным образом Луне выдается лицензия на то, чтобы она пребывала в избытке за счет самого Солнца, до тех пор пока она уважает изначальное отношение, отдающее первому свету приоритет в любых его отражениях. Таким образом, второе не только связано с первым вследствие того, что оно причастно ему посредством отражения; оно еще и обладает неким изначальным правом на ничем не ограниченную коммуникацию с самим истоком. Благодаря образности, присущей арабской мистической поэзии, она кажется в большей степени пронизанной знанием о дуально-эротическом резонансе, чем любая другая поэзия. В иудео-христианской традиции на одну ступень с арабской теопэтикой в этом отношении можно поставить лишь «*Canticus canticorum*», или «Песнь песней», однако и эта поэтическая речь остается под контролем непреклонной монархии субстанции, в свою очередь детерминированной монархией Аллаха. Исламская теология еще более строго, чем христианская, настаивает на отказе от притязаний души на равноцен-

²⁴² L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques, traduits du persan et de l'arabe par Henry Corbin. Paris, 1976; новое издание: 1986. P. 430—431.

ность со Всевышним; но благодаря тому что она раболепно возносит Единого и Единое на недосыгаемую высоту, в смиренном языке ислама возгорается теозотический жар. Блаженная тоска пробуждает все прочее, и в конце концов жаждущие света воспламененные души узнают, как им надлежит действовать, чтобы раствориться в огненной субстанции. То, чего в силу своего скромного положения не может достичь Луна в отношении Солнца, может достичь бабочка в отношении пламени. Радостно стремящийся к смерти мотылек репрезентирует дух чрезмерности, сближающий поэзию и серьезное отношение к действительности. О том же, что и у Сухраварди, полете вокруг огня говорит Аль-Халладж, суфийский мученик (858—922), о котором говорили, что он бьет в «барабан единства». Претенциозное *ana'l-haqq* и заключительная фраза параболы Сухраварди представляют собой два самых успешных и взрывоопасных изречения еретической теозотики. Впрочем, в своей ангелологии, которую мы здесь не имеем возможности изложить, Сухраварди нашел путь к тому, чтобы сбалансировать отношения между душой и Богом в некоем среднем регионе: человеческие души не могут быть непосредственно связаны с Богом, даже если, двигаясь по направлению к Богу, они стремятся к своему истоку. Они обладали предсуществованием в ангельском мире; по каким-то причинам они разделились на две части, из которых одна, близкая к Богу, осталась на небесах, а вторая низверглась в «крепость тела».²⁴³ Мирская часть, не удовлетворенная своей судьбой, ищет свою вторую половину и должна пытаться воссоединиться с нею, чтобы вновь достичь прежнего совершенства. С помощью этих мифологических фигур, переносящих платоновский миф о первобытных людях в ангельскую сферу, Сухраварди ставит заслон смертельному течению субстанциального монизма и создает про-

²⁴³ См.: *Seyyed Hossein Nasr. Three Muslim Sages. Cambridge, Mass., 1963. P. 75.*

странство для образов, соответствующих колоссальной задаче дальнейшего осмысления первоначального дополнения с помощью все новых и новых формообразований и символических построений. Возвышенная идея *henosis*,* или *unio*, обосновывает и повышает философский престиж неоплатонизма; однако в психологическом отношении его ангелология намного более плодотворна, ибо она — без каких бы то ни было уступок разрушительным унионистским формулировкам — привела если не к понятию, то по крайней мере к образному выражению творчески обращенную в будущее изначальную способность души к дополнению. Она свидетельствует о символотворяющей силе позитивной разделенности, манифестирующей в качестве изначальной дуальности. Ее следы обнаруживаются не только в исламском, но и в христианском полушарии. Ангелология — один из незаменимых путей к созданию теории медиальных вещей.²⁴⁴ Теория медиа, со своей стороны, открывает перспективу для антропологии по ту сторону индивидуалистической видимости.

Что же касается мистической теологии латинского Запада, то своей кульминации она достигает в творчестве Николая Кузанского (1401—1464). В нем мы обнаруживаем весьма пронизательное рассмотрение вопроса о том, каким образом *бытие-в* конечных интеллигенций может мыслиться в бесконечной интеллигенции Бога, — формулировка, в которой мы с полным правом можем видеть образцовую трансформацию вопроса об отношении между душой и Богом. В сущности, благодаря оживленному Августином платоническому дискурсу о бытии Бога внутри того, кто его знает, и снятию познающего в познаваемом мы в общих чертах подготовлены практически к лю-

²⁴⁴ Наряду с христологией, профетологией, пневматологией и онтосемиологией, или учением о знаках бытия (то есть философской эстетикой).

* Единство (греч.).

бому обсуждению этого вопроса. Тем не менее в эту основную фигуру Николай внес такие нюансы, которые могут быть отмечены как несомненный вклад в теорию прочного отношения. Здесь прежде всего следует отметить написанный в 1453 году «Трактат о видении Бога, или Книга об иконе» («De visione Dei sive de icona»), в котором Кузанец к известной совокупности тезисов о бытии внутри друг друга Бога и души добавляет несколько незабываемых образных и доказательных черт. Это не в последнюю очередь относится к величественной притче о живописной картине, которой открывается трактат. Николай говорит о новых произведениях портретного искусства, дающих зрителю в каждой точке пространства ощущение, что они рассматривают их особым образом. Если верить тексту, то вместе с трактатом автор послал монахам из монастыря Тегернзее в Баварии одну такую картину в качестве объекта для упражнения в благочестии:

«Возлюбленные братья... посылаю вам картину... со всевидящим ликом. Назову ее иконой Бога. Укрепите ее где-нибудь, скажем, на северной стене, встаньте все на равном расстоянии от нее, взгляните — и каждый из вас убедится, что, с какого места на нее ни смотреть, она глядит как бы только на одного тебя... Пусть брат, стоявший на востоке, встанет на западе и увидит, что взор устремлен на него на западе так же, как раньше на востоке; зная, что сама икона неподвижна и неизменна, он удивится этому изменению (*mutatio*) неизменного взора... И будет удивительно, что взор движется, не двигаясь (*immobilis movebatur*), и воображение опять не сможет постичь, что взор движется и вместе с идущим тебе в противоположном направлении навстречу... Он... убедится, что неподвижный взор движется к востоку так, что вместе движется и к западу, и к югу так, что вместе и к северу, и в направлении какого-то одного места так, что вместе и ко всем сразу, и



Рогир ван дер Вейден. *Портрет стрелка: всевидящий.*

следит за одним движением так, что и за всеми одновременно. А подумав, что этот взор никого не оставляет, он поймет, что за каждым икона так же пристально смотрит, как за ним одним, неспособным и представить кого-то другого предметом такой же точно пристальной заботы (*quod curam alterius agat*); и поймет тогда, что [Бог] самым тщательным образом заботится и о малейшем творении (*minimae creaturae*), как если бы оно было величайшим (*quasi maximae*), и о Вселенной в целом». ²⁴⁵

В этой притче примечательно то, что она разворачивает перед нами некую интерфейсиальную, точнее интерокулярную, сцену. Достойна восхищения та виртуозная отвага, с которой Николай преодолевает пропасть, разделяющую универсалистический и индивидуалистический мотивы теологии. Каким образом суммарный и лишенный специфических черт Бог для всех мог бы в то же самое время быть интимным Богом для каждого отдельного индивида? Если бы нам удалось дать логически и экзистенциально убедительный ответ на этот вопрос, то тогда могла бы получить теологический фундамент религия, которой одновременно вдохновлялись бы и империалистическая тотальность, и интимность. Живописный портрет с оживленно перемещающимися глазами представляет собой блестящую метафору Бога, который, даже пантократически окидывая взглядом всех, тем не менее обра-

²⁴⁵ *Nikolaus von Kues*. Die philosophisch-theologischen Schriften. Lateinisch-Deutsch. Wien, 1989. Bd III. S. 97—99. (Перевод в некоторых местах исправлен, прежде всего в заключительной фразе, которая в частото и не без основания критикуемом переводе Дюпре гласит: «...что тщательная забота [Бога] о малейшем творении точно такая же, как о величайшем и обо всем универсуме». Тем самым уплощается смелая перспектива высказывания, ведь речь в нем идет не о в равной степени интенсивной заботе Бога о великом и малом, но о том, что он заботится о малом отдельном существе столь интенсивно, как если бы оно было величайшим; *habet... curam minimae creaturae, quasi maximae...*). [Цит. по: *Николай Кузанский*. Сочинения: В 2-х т. М., 1980. Т. 2. С. 36—37. Перевод В. В. Бибикина. (Перевод частично изменен).]

щается к каждому отдельному индивиду. Здесь явлен Бог такой интенсивности, что истечение его силы присутствует в минимуме в той же самой мере, что и в максимуме. Любовь Бога ко всему человечеству не может быть сильнее любви к одному отдельному человеку (так же, как, согласно аналогично построенному тезису Витгенштейна, беда всего земного шара не может быть больше беды *одной души*).²⁴⁶ Указание на присутствие максимума в минимуме придает хорошо известной мысли о том, что Бог отличает отдельную душу посредством *бытия-в* в ней, логически четкий профиль. Разумеется, метафору живописного портрета с неподвижно-движущимися глазами нельзя переносить на внепространственную встречу субъекта и рассматривающего его наблюдателя. Висящая на стене икона, поскольку она представляет собой внешний объект, остается на непреодолимом для верующего расстоянии. У Кузанца же речь идет о том, что Божий глаз проникает в отдельного индивида в двояком смысле: осуществляя изнутри постоянный контроль со стороны великого визави и поддерживая шаткое внутреннее бодрствование моего собственного разума. Глаз Божий, обладающий зрением абсолютной силы, имплантируется в мой собственный глаз — разумеется, таким образом, чтобы я не был ослеплен его всевидением, но оставался способным и впредь видеть в своих локальных и телесных перспективах именно так, как мне дано видеть. Николай вводит учение, основывающееся на метафоре портрета (непрерывное сопровождение моего собственного движения), внутрь самой души: оно должно мыслиться включенным в перспективу и поле зрения абсолютной силы, которая, действуя как изнутри, так и снаружи, непрерывно охватывает и пронизывает все зримое взглядом, призывая его к бытию. Тем самым мысль, что я вместе со своей внутренней жизнью всегда нахожусь в поле зрения

²⁴⁶ Vermischte Bemerkungen / Hrsg. von Georg von Wright. Neubearbeitung des Testes durch Alois Pichler. Frankfurt, 1994. S. 93.

и даже в фокусе движущегося вместе со мной и одновременно покоящегося взора некоего тотального разума, становится у Кузанца невероятно убедительной. В своих мыслях и чувствах я могу бежать, куда мне заблагорассудится, хоть с востока на запад, хоть с запада на восток, но находящиеся во мне глаза великого Другого следуют за мной в любой ситуации моей интеллектуальной и эмоциональной жизни. Видя, я всегда являюсь видимым — и именно в той мере, что я могу полагать, что призван использовать для себя всю силу зрения Бога. Это призвание позволяет мне непосредственно ощутить причину моей схожести с Богом. Ведь фактически я одарен (говоря средневековым языком, пожалован) собственной силой зрения и вижу открывающийся вокруг меня мир. Таким образом, будучи абсолютно имманентным миру, я подражаю божественному видению или созерцанию мира. В психологическом аспекте это означает: идея присутствия максимума в минимуме отличает меня как единственное дитя абсолюта. Николай Кузанский достаточно трезв, чтобы настаивать на том, что в каждом конкретном случае, в том числе и в моем собственном, речь идет о своего рода «индивидуальном детстве как если бы», — ведь Бог так интенсивен, что он ничего не лишен даже и в минимуме, находится у себя самого как в каком-нибудь месте, так и повсюду, как в моем ближнем, так и в универсуме. Его во-мне-бытие не привязывает его к моей перспективе, ибо его интенсивность, которая в силу самой своей природы способна к бесконечному распространению, никоим образом не может быть умалена никаким не-во-мне-бытием. Тем не менее, чтобы продолжать ориентироваться в окружающем, я должен обладать неким действительным правомочием на свое собственное открывающее мир видение, причем таким образом, как если бы оно было единственным, — при условии, что я твердо осознаю, что не существует никакой частной собственности на зрительную способность, но что мое зрение определенным образом есть отпрыск актуально бесконечного видения Бога: видения

привилегированного единственного дитя небес. Для этого сывного отношения у Николая есть точное выражение, давшее жизнь понятию, обозначающему процесс стягивания всевидения к моей способности видеть: *contractio*.^{*} Если я обладаю способностью видеть и смотрю на мир, то это происходит потому, что зрение вообще контрактирует к моему зрению. Дитлинд и Вильгельм Дюпре, пока что, к сожалению, главные переводчики Кузанца на немецкий язык, переводят *contractio* как «*Verschränkung*» (ограничение), что представляет собой хоть и приемлемое, но тем не менее неудачное решение: неудачное — поскольку в этом слове теряется важный глагол *trahere* (тянуть), который вместе со всеми своими производными (*abstractio*, *contractio*) обозначает экспансивную и концентрирующую активность Бога; приемлемое — поскольку с помощью слова «*Verschränkung*» даже более четко, чем в латинском оригинале, может быть наглядно передано включение бесконечного глаза в область конечного. Корректный термин «стягивание» имеет то преимущество, что он позволяет представить вступление абсолютного зрения в мое зрение как деяние самого актуально бесконечного, тогда как термин «ограничение» подчеркивает, что всякое зрение, обладая некоей гипероптической природой, представляет собой нечто двухступенчатое и осуществляется лишь благодаря пребыванию ограничивающей самое себя абсолютной способности видеть в моем конечном видении.

«Всякое ограничение зрения коренится в абсолютном, потому что абсолютное — это ограничение ограничений (*contractio contractionum*)... Простейшее ограничение совпадает с абсолютным. А без такого ограничения нет ничего конкретного, так что абсолютное видение присутствует во всяком зрении, поскольку всякое зрение им (*per ipsam*) конкретизируется и без него совершенно не может существовать».²⁴⁷

²⁴⁷ Nikolaus von Kues. Op. cit. S. 101.

* Стягивание, сжимание, сжатие (лат.).

Следовательно, Бог, актуально бесконечный зритель, или максимальное видение, стягивается в меня, минимум, и в этом специфическом смысле пребывает и действует *во мне*. А это значит, что присутствие Бога во мне ни при каких обстоятельствах нельзя уподоблять пребыванию Иеронима в келье или джинна в бутылке. Логика такого присутствия подобна логике передачи служебной должности или инвеституры, при которой административная власть передается от патрона обладателю служебных полномочий, — разумеется, с тем нюансом, что в данном случае получатель служебных полномочий одновременно является творением патрона. Особый смысл такого пожалования заключается в том, что мое Я-бытие обретает служебный характер, а моя субъективность планируется и санкционируется как штатная единица в хозяйстве Бога. В соответствии с этим смысл имманентности, или *бытия-в*, во всех отношениях определяется непротяженным протяжением Бога. Мое пребывание в пространстве Бога можно представить себе, сравнив его с пребыванием точки внутри включающего в себя все шара, причем точка неким присущим ей образом отражает и содержит в себе шар.

Таким образом, Бог выступает по отношению к людям в качестве кредитора, инвестирующего в них способность видеть, — или, в более общем смысле, инвестирующего в них субъективность. При этом слово «инвестировать» может быть понято как в своем феодальном, так и в своем банковско-капиталистическом смысле, ведь как лен, так и кредит представляют собой аутентичные модусы дарения бытия или передачи силы — или, говоря языком Кузанца, модусы самостягивания. Это выражение напоминает нам о том обстоятельстве, что в качестве владельца лена или кредитора может выступать лишь само актуально бесконечное. В этих отношениях следует искать последнее основание современности: замену являющегося причиной всего Бога приводящим все и вся в движение капиталом. Размышления Кузанца позволяют нам

увидеть, как на заре нового времени самые пытливые умы той эпохи открывались для увлекательной и в то же время серьезной мысли о том, что в своей познавательной-деятельной активности субъект работает с кредитом абсолюта. С этого начинается смысловой поворот от долга к долгам. Здесь мы касаемся процесса новейшей истории европейского менталитета — рождения предпринимательской субъективности из духа мистического обязательства уплаты долга.²⁴⁸

Доказательством того, что Николай Кузанский артикулирует *бытие-в* не только как оптик (точнее, как теоптик), но и как эротик (точнее, теозэротик), служит продолжение его трактата о *visio dei*, в котором, словно он представляет собой какую-то дополнительную книгу «Confessiones», на каждой странице оживают дух и стиль Августина. Если метафизическая оптика говорит об ограниченном зрении, то теологическая эротика — об ограниченной любви. Если в ограниченном зрении я представляю собой своего рода глаз-филиал Бога, то в ограниченной любви — ретранслятор божественной любви. Она также стягивается в одну предназначенную лишь мне, пронизывающую и переполняющую меня струю; эту любовь можно сравнить с фонтаном, который в каждой струе выражает себя не менее интенсивно, чем во всем своем многоводье. В убедительных выражениях Николай доводит мысль о том, что я вижу благодаря тому, что во мне и сквозь меня осуществляется абсолютное видение, до идеи, что я существую и наслаждаюсь жизнью в качестве любящего существа благодаря тому, что устроен как сосуд и фильтр божественных вливаний и излучений в мир.

«И что такое жизнь моя, Господи, если не те объятия (*amplexus*), которыми любовно охватила меня сладость Твоего избрания?.. Твое видение есть не что иное, как постоянный дар Твоей сладостной

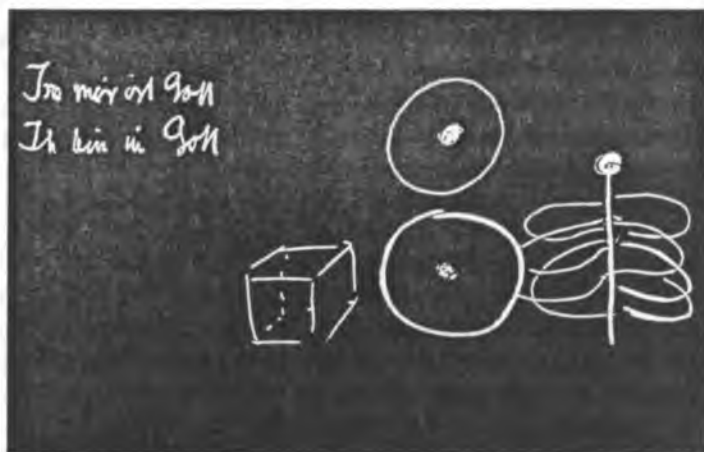
²⁴⁸ О модернизации долга см.: Сферы. Т. II. Гл. 8.

любви, постоянное воспламенение моей любви к Тебе, разожженной этим даром, и питание этим пламенем, и разгорание желаний от этой пищи, и упоеание росой блаженства среди пламени, и приникание в этом питье к источнику жизни, и возрастание в нем, и обретение вечности...»²⁴⁹

Это место можно прочесть как своего рода стихи, в которых аргументированно описывается прочное отношение; с использованием образов причащения посредством жидкости в них артикулируется экзистенциальная ситуация участия в процессе некоего сверхкровообращения. В свете наших прежних размышлений²⁵⁰ это место может быть понято как одно из самых интимных приближений христианской речи к разговору об изначальном спутнике; мы имеем дело с образцом сангвинической литературы в буквальном смысле этого слова, созданной на основании интуитивного проникновения в реальность крови, дарующей первое причастие. Теперь *бытие-в* означает не что иное, как быть обнимаемым, пронизываемым, питаемым и радуемым божественным кровяным медиумом; это значит благодарно воспевать это объятие-проникновение-питание-радование, видя в нем протосцену обретения самости. Произведя своего рода транспонирование, мы могли бы сказать: к *сознанию-в* принадлежит ощущение, что меня окружает, несет и решительно на меня воздействует некая во всех отношениях опережающая меня или текущая мне навстречу сила. Такое понимание *бытия-в* остается интегрированным в религиозную и феодальную установку до тех пор, пока субъект включен в это опережение и в это переплетение, не демонстрируя мятежных или клаустрофобических реакций. Сатанизм отращения и его мелкая монета (неприятные ощущения) весьма затруднили бы в данном случае понимание сути дела. Действительно, субъект оказывается в поло-

²⁴⁹ См. там же.

²⁵⁰ Особенно в Главах 5 и 6.



Рудольф Штайнер, рисунок на настенной доске, 1924 г.

жении бунтовщика, если он прекращает воспринимать себя просто как ленника бытия; мятежником становится тот, кто опирается на собственный капитал и отказывается понимать свои действия как работу с кредитом абсолюта. Но, вообще-то говоря, разве не всегда люди стремятся к определенной самостоятельности и разве им не в тягость требование быть благодарными абсолютно за все? Не зиждется ли новое время на той аксиоме, что тот, кто исходит из самого себя, раз и навсегда сбросил с себя бремя долга благодарности? Как вообще можно мыслить небунтарскую монотеистическую антропологию, если Адам род *toto genere* существует под знаком Сатаны и принимал участие в совершенном им акте первичной неблагодарности? Не является ли христиански понятый человек существом, которое хотело бы утаить что-либо для самого себя? Возможен ли человек вне бунта?

Ответ на эти вопросы, насколько он может быть утвердительным, артикулируется в христианизированной идее служения. Он гласит: конвергенция возвращения в Единое и способности служить. В своем исследова-

нии вопроса, как может собственная сила человека входить в силу Божию и подчиняться ей, Николай дошел до своего рода мистической политики, или учения об ограничении власти. Оно придает *бытию-в*, или безусловной имманентности, тот смысл, что оно уполномочено на четко ограниченную власть от лица самой актуально бесконечной власти. В первой книге датированного 1462 годом диалога «Игра в шар» (*de ludo globi*) ученый кардинал и герцог Иоанн Баварский, используя невероятно четкие формулировки, беседуют о изобретенной Кузанцем игре, цель которой заключается в том, чтобы направить некруглый шар в центр нарисованной на земле мишени.²⁵¹ При этом речь заходит о всеобщем царстве человека.

«Кардинал: Человек есть малый мир таким образом, что он же и часть большого...

Иоанн: Если правильно понимаю, то как универсум есть единое и большое царство (*regnum*), так и человек есть царство, только маленькое, внутри большого царства, наподобие королевства Богемии внутри Римской, всеобщей, империи.

Кардинал: Превосходно. Действительно, человек — царство, подобное царству универсума, но основанное в части универсума. Пока зародыш находится в лоне матери, он еще не обособленное царство (*regnum proprium*), но с сотворением разумной души, вкладываемой в него при этом сотворении, он становится отдельным царством, имеющим собственного царя, и называется человеком, а с уходом души он перестает быть человеком и царством; тело же, как было до прихода разумной души в универсальном царстве большого мира, так и возвращается в него, подобно тому как Богемия до возникновения своего королевства входила в империю и останется в ней, когда у нее не будет своего короля. Таким образом, человек непосредственно подвластен (*immediate...*

²⁵¹ Подробную интерпретацию *de ludo globi* см.: Сферы. Т. II. Гл. 5.

subest) своему собственному царю, правящему в нем, и лишь опосредствованно (*mediate*) подвластен после этого царству мира, но когда еще не имеет царя или когда перестает быть [отдельным царством], непосредственно подчиняется царству мира. В эмбрионе природа, или душа мира, проявляет свою вегетативную силу так же, как и в других телах, обладающих вегетативной жизнью (*vitam vegetativam*); она продолжает проявлять ее иногда еще и у мертвых, у которых растут волосы и ногти...»²⁵²

Таким образом, мир власти, представляющий собой осуществление как способности к господству, так и способности к созиданию, также конституирован ограничением, или стягиванием. Каждый духовно одаренный человек благодаря контракции императора (Бога) в область индивидуальной власти есть царь. Как человек среди себе подобных, каждый индивид непосредственно связан с империей и обладает властью в своем маленьком мире на основании ленных или кредитных отношений с высшим инвестором власти. В модусе стягивания, или ограничения, имперский (божественный) максимум присутствует в царском (человеческом) минимуме. Но если минимум уже есть царство, то каждый отдельный индивид — как властитель в своем царстве — способен найти себе общество лишь в коллегии царей или в собрании непосредственно связанных с империей свободных сословий. Это — прообраз *democrazia christiana*.^{*} С помощью сложных последовательных аргументов верный папскому престолу кардинал готовит почву для эгалитаризма царей-бюргеров; не пройдет и столетия, и индивиды-бюргеры и миряне поймут, что в качестве подчиненного божественному максимуму царского минимума должно выступать требование земного суверенитета. От Николая

²⁵² *Dialogus de ludo globi. Libr primus // Nikolaus von Kues. Op. cit. S. 263.*

* Христианская демократия (лат.).

Кузанского до Руссо шаг за шагом будет продвигаться мышление, которое в компетентном служении и в активном подчинении на каком угодно месте докажет, почему люди могут быть властителями и законодателями в своих доменах. Кузанец первым дал этой идее ее точную форму; Игнатий Лойола обладал гением, чтобы имплантировать ее в политику ордена и осуществлять ее психотехническую пропаганду: служение — царский путь к власти; активная подчиненность и обладание собственной властью суть одно и то же; если ты хочешь властвовать, ты должен служить. Служить означает столь энергично развиваться под властью господина, словно никакого господина не существует. Это — первая философия субъекта. Позднее Средневековье и новое время согласны друг с другом в той идее, что все виды осуществления власти суть виды подданства-служения в гомогенной, повсюду в равной мере интенсивной империи Бога. В соответствии с этим каждый субъект, захватывающий кусочек мира вокруг себя, может разворачиваться как *sui generis* непосредственно связанный с империей и Богом минимум власти. Каждый минимум — министр, каждая компетентная субъективность находится на официальной службе у абсолюта. Тем самым открывается путь для того, чтобы предприниматели, государственные служащие, обыватели и художники — как прежде духовные сословия и монархи — могли рассматриваться как функционеры Бога; это путь, ведущий к реформации, демократии и свободе предпринимательства. Разумеется, при демократии индивиды требуют своих прав и предъявляют счет власти уже не как слуги Божии, а как обладатели прав человека: теперь человек понимает себя как животное, притязания которого оправданы самой природой. Идею прав человека в полной мере могут осознать лишь люди нового времени, покинувшие мир Бога и переселившиеся в царство природы; согласно Кузанцу, непосредственными подданными этого царства могут быть только эмбрионы или трупы. Впрочем, аргумент Кузанца, в котором он



Гверчино. *Святой Августин, размышляющий о тайне священной троичности.*

ссылается на пример эмбриона, очень четко демонстрирует, где пути нового времени расходятся с путями Средневековья: ведь если для достаточно широко мыслящего современного человека пребывание эмбриона или зародыша в материнском чреве определяется матрицей архаического одушевления, то Николай учит, что ребенок обладает в нем лишь вегетативным статусом и еще не является подданным царства наделенных духом душ. Поэтому эмбриональное бытие-внутри-матери представляет собой своего рода пассивную прелюдию к одушевленной духом жизни, и лишь после наделения духом, а следовательно,

после крещения, индивид находит свое общество уже не в природе, а в царствии Божьем. По сути дела, тому же самому *mutatis mutandis** учил Гегель.

Несложно видеть, как последствия платоновского дуализма расщепляют смысл *бытия-в* и в доктринах этого типа. Тот, кто пребывает лишь в (одушевленной мировой душой) природе — а таковой является материнское чрево, — еще долго не сможет оказаться там, куда стремится христианский или идеалистический мистик. Но в конце наших микросферологических размышлений именно это различие становится беспредметным. После того как в предыдущих главах этой книги мы рассмотрели семь различных аспектов *бытия-в*, выяснилось, что оппозиция бытия-в-Боге и бытия-в-природе исчезает, уступая место всеобщей логике бытия-в-разделенном-пространстве. Благодаря исследованиям двух- и многополюсного резонанса специфические перспективы теологического идеализма и психологического материализма признаются в своих пропедевтических достижениях, а их результаты усваиваются и снимаются. Таким образом, если мистическая теология описывала близость между Богом и душой в выражениях, о которых не забывает и свободный ум, то следует констатировать, что в отношении природы она оставалась слепой, подобно еще не появившемуся на свет ребенку, не знающему различия между внутренним и внешним бытием. Современная психология, в течение двухсот лет развивающаяся в стороне от метафизики, напротив, намеревается вернуть природе — как правило, культурно опосредованной — то природное, что сохраняется в ее культурных формах, а это намного больше того, чем полагают любой идеализм и религия духа. Но психология, со своей стороны, не смогла выработать концепцию прочного отношения, ибо она также не понимает различия между внешним и внутрен-

* С соответствующими изменениями (*лат.*).

ним, рассматривая его с точки зрения поверхностного, а потому искажающего суть дела натурализма. Наша микросферология, способная воспринимать импульсы как с одной, так и с другой стороны, достаточно решительно отмежевывается от утверждений обоих контрагентов, чтобы обрести зрение, представляющее собой нечто большее, чем сумму двух односторонних способов видения. Благодаря своей самостоятельности по отношению как к теологическим исповеданиям, так и к психологическим дискурсам, теория сфер по-новому теоретически обосновывает собственный опыт живого в его актуальных напряжениях между внутренними и внешними положениями.

При переходе от микросферического к макросферическому истолкованию смысла *бытия-в* нам необходимо сделать несколько, как всегда беглых, замечаний по поводу теологии *Троицы*. Ведь по своей логической структуре и смысловому содержанию она принадлежит обоим измерениям: микросферологии — поскольку она артикулирует троякое интимное отношение — Отец, Сын, Святой Дух; макросферологии — поскольку в «лицах» этой триады она видит актеров охватывающей и пронизывающей весь мир теодрамы. В соответствии с этим предметом тринитарных дискурсов является одновременно и мельчайший пузырек, и самый большой шар; и самое плотное, и самое широкое внутреннее пространство. В самых общих чертах мы покажем, почему тринитарная теология с самого начала могла развиваться только как теория прочного отношения и *eo ipso* как учение о живом шаре.

На ранней стадии этого проблемного процесса греческие отцы, прежде всего каппадокийцы, изобрели новую форму медитации о сверхреальной интерперсональности. Ее смысл заключался прежде всего в переформулировании новозаветных, в особенности принадлежащих Иоанну Богослову, высказываний о сингулярном отношении

между Иисусом и Богом в духе греческой онтоологии. Эта задача была подобна квадратуре круга — точнее, округлению эллипса, ведь основные греческие понятия не годились для описания равноправного причащения нескольких субъектов в одной-единственной субстанции. Но здесь раннее христианство, начавшее консолидироваться в теологическом и миссионерско-политическом плане, не могло сделать ни единого шага назад: если у Иоанна говорилось: «Видевший Меня видел Отца» (14; 9) и «Верьте Мне, что Я в Отце, и Отец во Мне» (14; 11), а также «...Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему...» (14; 26), — то тем самым была провозглашена программа, выросшая для греческих теологов и их наследников в жизненно важную и одновременно взрывоопасную интеллектуальную задачу. В ней содержалось требование мыслить прочное отношение между тремя на уровне одного. То, что это каким-либо образом возможно без возвращения к своего рода тритеизму, пожалуй, еще могло показаться правдоподобным сформированным ортодоксией простым умам поздней античности, если, разумеется, их достаточно часто авторитетно заверяли, что одно есть три, а три суть одно. Однако теологам, оказавшимся на теоретической арене лицом к лицу с выдающимися языческими философами и вынужденным защищать интеллектуальную честь своей религии, стало ясно, что здесь перед ортодоксией разверзается бездна, в которую рискует провалиться понимание правильного и неправильного как такового. В интерфейсе между греческими и новозаветными языковыми играми сформировался один из самых мощных дискурсивных вихрей староевропейской культуры. Он пришел в движение в результате того, что библейская речь об отношении пригласила на танец греческую онтологию сущности. Достаточно странно, что в роли учителей танцев при этом выступали ученые патриархи восточно-римского мира; они обучили покоящееся в себе Единое шагам, с помощью которых оно научилось дифференцироваться на веч-

ные триоли. Ритмическая революция продолжалась не менее тысячелетия, прежде чем развернуться в зрелое четкое понятие; она длилась от каппадокийских теологов до Фомы Аквинского, в чьем учении о «субсистентных отношениях» немислимое, казалось, наконец стало мыслимым. Тщательно оценивая риски, тринитарная спекуляция на ощупь пробиралась к полю логики отношения — словно ее миссия состояла в том, чтобы Бога, который философски мог быть представлен только как реактор света и гладкая каменная вечность, можно было разоблачить как бездну дружественности и подражать ему в качестве истинной иконы любовного отношения. Поэтому Адольф фон Гарнак не прав, говоря, что ранняя христианская теология представляла собой постепенное эллинизирование Евангелия. Одновременно она была, и отнюдь не только случайным образом, интерсубъективацией эллинизма, инспирированной иудаизмом.

Каким образом многое может неразрывно сосуществовать в одном? Этот фундаментальный вопрос теории жизни в сферах волнует ранних теологов не столько в нумерическом или количественном измерении проблемы, сколько в том аспекте, что следует объяснить, каким образом можно мыслить пространственное пребывание троих в одном. Здесь под давлением необходимости топографического разъяснения теология выходит за собственные пределы. В этом первом приближении к внутрибожественной сфере еще явственно ощутимы натурфилософские отголоски, даже если речь уже давно идет о пребывании друг в друге духовных величин. Они особенно отчетливо слышны в знаменитой притче о лампах из трактата «О божественных именах» сирийского монаха-философа Дионисия Псевдо-Ареопагита, датированного V веком н. э. Его разъяснения весьма поучительны именно в свете дальнейшего развития, ибо в них способность к совместному бытию трех божественных лиц целиком и полностью рассматривается в рамках неоплатонической дискуссии о том,



Хуан Карреньо де Миранда. *Основание ордена тринитариев.* Масло, 1666 г.



Классическая квазичетверица охватывает Троицу и универсум (фрагмент).

каким образом многое может интегрироваться и укореняться в Едином. Уже неоплатонизму был знаком пафос различности различного в Едином, и начиная с него речь пойдет преимущественно о «взаимном обосновании лиц-принципов троичности».

«Тем же самым образом — осмелюсь использовать здесь чувственные и всем известные образы — свет каждой из собранных в одной комнате ламп, даже если их излучения постоянно переходят друг в друга, хранит в себе совершенно чистой и несмешанной свою собственную различность, единую в своей различности, различную в своем единстве. Мы констатируем, что, хотя в одной комнате находятся сразу несколько ламп, все их излучения соединяются, чтобы образовать один-единственный свет, сверкающий одним-единственным нераздельным сиянием; и мне кажется, никто не мог бы в воздухе, окружающем лампы, отличить свет, исходящий от какой-нибудь одной лампы, от света других ламп, как он не смог бы и увидеть этот свет, не видя света других ламп, ибо все смешаны со всеми, не утрачивая при этом своей индивидуальности. Если мы унесем одну из ламп из жилища, то ее свет полностью исчезнет, не забрав с собой ничего от света других ламп и не оставив ничего от собственного. И действительно, их взаимный союз был абсолютным и совершенным, не подавляя, однако, их индивидуальности и не неся с собой и тени смешения...

Таким образом, в теологии сверхсущественной сущности, как я уже говорил, различие состоит не только в том, что каждое из лиц... само пребывает в единстве, не сливаясь и не смешиваясь с другими, но и в том, что свойства, присущие сверхсущественному зачатию в лоне божества, никоим образом не могут быть перепутаны друг с другом. В сверхсущественном божестве лишь Отец есть источник, Сын —

не Отец, а Отец — не Сын. Каждому из божественных лиц подобает неотъемлемая привилегия его собственных восхвалений».²⁵³

Очевидно, что образы Псевдо-Дионисия представляют собой интимную версию платоновской метафоры солнца. Станным и трогательным образом солнце Платона, разделенное в трехрожковой люстре, здесь предстает *en miniature** и переносится из открытого мира вовнутрь дома. Поскольку солнце — начиная с Эхнатона и Платона являющееся героическим символом монархического принципа — не подходит для образа внутреннего причащения и даже образа разделения власти в абсолюте, то мистический теолог был вынужден прибегнуть к метафоре лампы, которая, по крайней мере, имеет с моделью солнца то общее, что представляет собой центр силы света и тем самым выполняет функцию истока, а сверх того, благодаря ей получает убедительный характер переход к идее тринитарной дифференциации. Разумеется, группа ламп Псевдо-Дионисия является не более чем сомнительной метафорой внутрибожественного причащения: ведь, являясь иллюстрацией того, каким образом может быть представлена интерпенетрация способного к распространению света с другим однородным светом, она не добавляет ничего нового, что способствовало бы пониманию взаимодействия между партнерами по общему свету. Их способность пребывать друг в друге мыслится скорее в духе стоических философий телесных смешений, чем в интерперсональных понятиях, что заметно у греческих и латинских отцов в их неизменных метафорах близости и смешения: *бытие-в* божественных лиц друг в друге — так же, как и совмещение в Христе божественной и человеческой природы, — раз за разом описывается как смешение вина с водой или сравнивается с распро-

²⁵³ *Pseudo-Dionysos Areopagita. Über die göttlichen Namen. II, 4, 5 / Übersetzt von Joseph Stiglmayr.*

* В миниатюре (фр.).



Требник, манускрипт, 91, f. 121r: Троица как увенчанный короной и заключенный в овал триумвират.

странением по воздуху запахов и звуков; постоянно присутствует образ раскаленного железа, представляемого как взаимопроникновение металлической и огненной субстанций; многократно встречаются также обращения к образам раскаленного золота и пылающего угля. С помощью всех этих образов выражается не связанное с каким бы то ни было вытеснением неиерархическое соединение субстанций в одном и том же сегменте пространства, что вполне может быть понято как примитивное приближение теологической спекуляции к проблеме формирования пространства аутогенного резервуара интимной сферы. Физиологические образы смешения находят свое естественное завершение в апеллирующих к платонизму метафорах света в свете, благодаря которым как бы сам собой совершается переход к более тонким метафизическим представлениям о духовном пространстве. Несомненно, эти образные фигуры уже не могли быть подготовительными

упражнениями для приближения к интерперсональному измерению прочного отношения. Тем не менее, продумывая принадлежащую Псевдо-Дионисию метафору лампы, мы можем представить себе, что триединая лампа не только излучает свет вовне, но и скрывает какую-то внутреннюю жизнь партнеров по свету. В тексте на это намекают прежде всего те негативные высказывания, в которых настоятельно подчеркивается тот факт, что Отец не есть Сын, а Сын не есть Отец. Благодаря присутствию в Боге этого «не», жизнь, или персональное различие, погружается в яркую серость перво-единства. Присутствующие в Троице три (а точнее, шесть) «не» (Отец *не* Сын и Дух, Сын *не* Отец и Дух, Дух *не* Отец и Сын) зажигают в пространстве Бога огонь отношений. Всякое определение есть отрицание, скажет впоследствии Спиноза; всякое отрицание есть отношение, дали нам понять древние теологи.

Таким образом, задача состоит в том, чтобы мыслить различенность, которая выливается не в разделенность, а в становление-внешним-друг-друга; ведь если есть нечто, что было у древних теологов сильнее пафоса не-смешения или не-слиянности божественных лиц, то это пафос их априорной связи друг с другом. Но как еще можно мыслить единство, когда триперсональная модель максимальным образом мобилизует таящиеся внутри его центробежные силы? Чтобы решить эту проблему, следует предположить, что в Боге происходят такие акты выражения и изливания, при которых проявляются истинные различия, но не возникают разрезы или зияющие зазоры. Ведь заметная брешь свидетельствовала бы о том, что разделяющее внешнее взяло верх над континуумом взаимопринадлежности.

Уже греческим отцам удалось преодолеть это затруднение, приписав Отцу два способа исхождения-из-себя, устанавливающих различенность, но не угрожающих континуальности: порождение и дыхание. Третий акт выражения Бога, творение, здесь не принимается во внимание, поскольку он затрагивает не внутробожеественные

величины, а нижестоящие креатуры, а следовательно — чувственный мир и его обитателей. Порождение и дыхание рассматриваются как производство или продолжение себя вовне, при котором произведенное остается имманентным производителю, — отношение, за которым благодаря остроумию теологов в IV веке был закреплен достойный восхищения канонический термин «исхождение» (греч. *ekporeusis*; лат. *processio*). Таким образом, Бог исходит из самого себя и переходит в Сына и в Дух, при этом, однако, не покидая совместной для них внутренней области; здесь речь идет еще не об охватывающей процессы отчуждения диалектике самости и овнешнения, а лишь о беспрепятственно разделяемом всеми вкушении совместной полноты. Исхождение никоим образом не подталкивает внутрибожественных коммунаров к мучительной агонии отчуждения и нового усвоения; она появляется лишь в измерении священной истории, в которой Сын должен до самого конца разделять агонию мира.²⁵⁴ Таким образом, порождение и дыхание представляют собой акты выражения, не дающие результата, который мог бы быть каким-либо образом отторгнут: рождающий содержит рождаемое (Сына) в себе, так же как выдыхающие (Отец и Сын) содержат в себе и хранят у себя выдыхаемое (Дух), а если источник определенным образом исходит из самого себя, то он никоим образом не оказывается во внешней по отношению к самому себе области. Внутреннее пространство Бога продуцирует себя как своего рода мастерскую отношений или как жилище, в котором каждый является комнатой другого. Внутрибожественные пространственные условия превращают платонический световой шар в сферу взаимного причащения. Ее «обитатели» оказываются в необычной в логическом и топологическом отношении ситуации: их бытие друг в друге допускает равенство протяжения без пространственной конкуренции,

²⁵⁴ «Христос будет в агонии до конца мира» (*Blaise Pascal. Pensées / Ed. L. Lafuma. Paris, 1975. P. 919*).

а также разделение функций без борьбы за первенство — даже если первоначальный патрицентричный яростный тон ранних, в особенности византийских, тринитарных дискурсов стремится скрыть эту «эгалитарную» тенденцию. Именно это бесконфликтное разделение продумывается с помощью античных натурфилософских образов слияния и смешения. Но Троица есть нечто большее, чем смешанная до полного совершенства эмульсия из трех различных жидкостей; она подразумевает не что иное, как жизнь в любви *a priori* и изначальный сверхмировой совместный разум. Внутренняя область живого шара описывается формулой: трижды один равняется трижды всё.

Таким образом, в учении о единотроичности впервые логически связно артикулируется идея прочного отношения, при первом же появлении выступающая в своей предельно радикальной форме: если когда-либо принималась во внимание идея интерсубъективности *a priori*, то именно при рассмотрении взаимопроникновения тринитарных лиц. Здесь получает свое обоснование идея абсолютного внутреннего: благодаря ей физическое пространство снимается в пространстве отношения — сюрреализм бытия друг в друге обретает свою классическую модель. В этом пространстве лица уже не светят каждое своим собственным светом, стоя рядом друг с другом, как лампы в комнате Псевдо-Дионисия; образуя своего рода изначальное жилищное сообщество, они формируют чистую пространственность отношения или окружают себя первой сферой любви. Таким образом, здесь первичен внутренний мир любви и вторична физика; первично единомушние троих и вторичен их исторический дом. Лишь в такой последовательности может быть понято отношение между абсолютным трио и его внешним миром. Поэтому теологи придают такое огромное значение необходимости мыслить бытие друг в друге триединого без какого бы то ни было разделяющего «между».

Ученый монах Иоанн Дамаскин (около 650—750) в своем весьма почитаемом «Точном изложении православ-



Фрагмент псалтири, ф. 9v: Трехглавая Троица.



1. Отец и Сын под общим покровом, прикасающиеся к Духу.

Кантик Ротшильда: завязанная лента Троицы последовательно обвивает образы персональной близости, образуя движущиеся по кругу геометрически-онтологические фигуры; кульминация средневековой онтографии. В оригинале ряд тринитарных образов кантика включает в себя 24 раздела.

ной веры», с конца XII столетия ставшем базисным текстом латинских схоластов, вносит в учение об отношениях внутри Бога несколько решающих акцентов. В нем он защищал абсолютную одновременность или однобезвременность ипостасей, или лиц Троицы:

«Итак, что касается порождения Сына, то безбожно говорить о каком бы то ни было промежутке времени и допускать, что Сын был создан после Отца». ²⁵⁵

Любой временной интервал был бы свидетельством победы внешнего над первичным внутри-у-себя-бытием божественных лиц. Одновременно радикально соотносительное бытие внутри божественных лиц открывает возможность устранения вносящего смущение нумерического парадокса одного, которое должно быть тремя:

«Ибо когда я думаю об одном из лиц (*hypostasis*), то знаю, что оно есть совершенный Бог, совершенная сущность (*ousia*). Но когда я беру и считаю их вместе, то знаю, что они — *один* совершенный Бог. Ибо божество — не сумма, а в трех совершенных одно нераздельное...» ²⁵⁶

Этот аргумент, известный еще в IV веке каппадокийским отцам, остается актуальным вплоть до Кузанца: в своем сочинении «Об ученом незнании» он возвращается к формуле *maximum est unum*.^{*} По всей видимости, аргумент совершенства представлял собой первообраз наивно-го наведения мостов между теологией и математикой бесконечных величин, ведь трижды один, несомненно, рав-

²⁵⁵ Des Heiliges Johannes von Damaskus *Genauere Darlegung des orthodoxen Glaubens / Aus dem Griechischen übersetzt und mit Einleitung und Erläuterungen versehen von Dr. Dionys Stiefenhofer*. Bibliothek der Kirchenväter. Bd 44. München; Kempten, 1923. S. 15.

²⁵⁶ *Ibid.* S. 35.

* Максимум один (*лат.*).



2. Тринитарный эллипсоид из вьющейся ленты на фоне огненного света.



3. Фигуры Троицы, связанные в квазиборромейческие кольца из обвивающей их ленты.

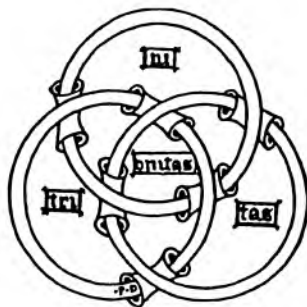
няется не одному, а трем. Поэтому догмат о троичности математически абсурден; трижды бесконечность равняется бесконечности; в таком случае догмат математически рационален.²⁵⁷ Бесконечное представляется в виде фигуры включающего в себя всё шара, в котором не может проявиться ничто внешнее. Одновременно эта модель гарантирует абсолютную интимность и взаимную имманентность божественных лиц. Василий Кесарийский (329—379) в письме своему брату Григорию Нисскому дал классическую формулировку отрицания внешних различий в божественной внутренней сфере:

«И тем же самым ходом мысли, которым постигается... величие одного из этих трех лиц, следует постоянно двигаться дальше... так чтобы течение мысли переходило от Отца к Сыну и Святому Духу без какого бы то ни было пустого интервала, ибо нет ничего, что могло бы вклиниться между ними; рядом с божественной природой не существует никакой другой сущей вещи, которая могла бы разделить ее посредством введения чуждого тела; не существует и пустоты лишённого сущности пространства, которая могла бы разрушить гармонию божественной сущности и разорвать взаимосвязь посредством введения пустоты...»²⁵⁸

Тот факт, что внутренняя связь единых троих могла мыслиться лишь с помощью эксплицитных или имплицитных круговых и сферических моделей, не может не вызвать удивления. Во всяком случае, Григорий Нисский знает, что непрерывность внутрибожественных отношений нельзя представить без концепции ротации:

²⁵⁷ См.: *Albert Menne. Mengenlehre und Trinität // Münchener Theologische Zeitschrift*, 8. 1957. S. 180 ff.

²⁵⁸ Ep. 38, написано около 370 года; см.: *Texte zur Theologie. Gotteslehre I / Bearbeitet von Herbert Vorgrimler. Graz; Wien; Köln, 1989. S. 113—114.*



Единство-троичность.

«Ты видишь круговорот взаимного прославления равных? Сын прославляется Духом, Дух прославляется Сыном. Со своей стороны, Сын принимает прославление посредством Отца, а прославление Духа есть Единородный». ²⁵⁹

С помощью аргументов этого типа древние теологи достигают того, чего, даже когда они пытались, не смогли достичь современные социологи: они приходят к полностью дефизикализированному понятию личного пространства. Благодаря ему смысл «в» окончательно освобождается от любого рода мышления посредством пространственных резервуаров. ²⁶⁰ Если Отец, Сын, Дух и могли бы быть где-то локализованы, то лишь во вместилище, которое они сами себе предоставляют. Таким образом, топологический сюрреализм религии вступает в свою научную фазу.

²⁵⁹ adv. Maced. GNO. III/I, 109 (цит. по: *Gisbert Greshake. Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg im Breisgau, 1997. S. 186*).

²⁶⁰ Петер Фукс в своей работе «Странная проблема всемирной истории» (*Peter Fuchs. Das seltsame Problem der Weltgesellschaft. Eine Neubrandenburger Vorlesung. Opladen, 1997*) предложил, подчеркивая непространственный характер «общества», блестящее введение в социологическую теорию систем, оставляющее впечатление попытки приближения к «перихоретической» социологии, то есть к теории общества, построенной без привлечения образов пространственных резервуаров.

Для характеристики этого странного нелокализованно-самолокализующегося сосуществования божественных лиц Иоанн Дамаскин по-новому использовал слово *perichoresis* — что на древнегреческом, по всей видимости, означало нечто вроде танца вокруг чего-либо или круговращения.²⁶¹ Благодаря тому что Дамаскин поднимает это старое, обозначающее движение слово до уровня понятия — в качестве какового оно означает бытие друг в друге, слияние друг с другом, проникновение друг в друга, — ему удастся совершить один из самых впечатляющих актов понятийного творчества в западной истории идей. В этом слове дает о себе знать нечто сложное для мысли или еще не продуманное; не в последнюю очередь это проявляется в том, что даже теологи, не говоря уже о философах, крайне редко знакомы с этим выражением, а если и знакомы, то, как правило, недостаточно его понимают. Тот, кто представляет перихорезу как бытие друг в друге неразрывно связанных вещей, даже не мысля ничего ложного, все же еще очень далек от понимания сути дела. Этот странный термин используется для выражения претенциозной мысли о том, что лица не локализируются во внешнем, позаимствованном у физики пространстве, а вследствие своего отношения друг к другу сами создают место, в котором они находятся. Предоставляя друг другу место пребывания, соотносящиеся друг с другом божественные сущности (ипостаси, или лица) открывают пространство, в котором они совместно обитают и в котором вызывают друг друга к жизни, проникают друг в друга и признают друг друга. В соответствии с этим привилегия Бога заключается в том, чтобы находиться в таком месте, которое изначально предоставляется в нем са-

²⁶¹ Ср. фр. 38 Анаксагора: «Именно это круговращение (*perichoresis*) стало причиной выделения (смешанных качеств). И выделяется из разряженного плотное, из холодного — горячее, из темного — светлое и из влажного — сухое» (*Die Vorsokratiker / Hrsg. von Jaap Mansfeld. Stuttgart, 1987. S. 525*). [В русском издании «Фрагментов ранних греческих философов» это место находится под рубрикой В 11.]



4. Огненный гиперузел в сердцевине круга, символизирующего мир.

мом лишь благодаря отношениям обитателей со своими со-обитателями. Эта мысль настолько сложна для тривиального пространственного мышления, что для того, чтобы догадаться о ее значении, понадобился бы человек, полностью запутавшийся в любовных историях, но ни в коем случае — не субъект нового времени.

«Они (лица, ипостаси) объединены без смешения и различаются без разделения, что кажется прямо-таки невероятным».

«...Они обладают бытием друг в друге (*perichoresis*) без какого-либо слияния и смешения».²⁶²

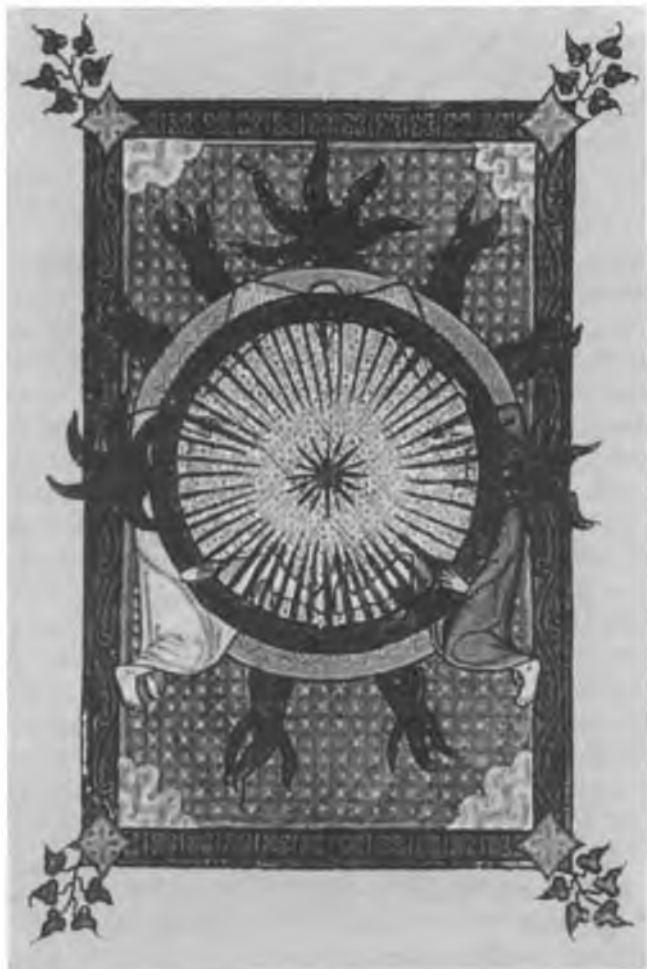
Такое жилищное сообщество в абсолюте вызывает вопрос о том, где оно устроено и каким образом в нем распределяются домашние обязанности. И здесь у Иоанна Дамаскина есть ответ. В тринадцатой главе «*Expositio fidei*»,* озаглавленной «О месте Бога...», он пишет:

«(Физическое. — П. С.) место телесно, оно есть граница окружающего, поскольку окруженное окружено. Например, воздух окружает, тело же окружается. Однако окружающий воздух не целиком является местом окруженного тела, а лишь тот край окружающего воздуха, который касается окруженного тела. Но в любом случае (у тел. — П. С.) окружающее не находится в окруженном.

Но существует еще и духовное место, в котором мыслится духовная, бестелесная природа, и там, где она присутствует и действует, она окружается не телесным, а духовным образом. Ведь у нее нет такого облика, чтобы она могла быть окруженной телесно. Поэтому Бог... не находится ни в каком месте. Он сам есть свое место, ибо он наполняет всё, превыше всего и сам удерживает всё. Но говорят также, что он находится в некоем месте. Местом Бога называется

²⁶² Des Heiliges Johannes von Damaskus Genaue Darlegung... S. 14, 25.

* «Описание веры» (лат.).



5. Трехличная структура Бога реформируется неоплатоническим шаром эманации. Видны оставшиеся на периферии ноги Отца и Сына, а сверху — крылья Духа.



6. Заключительное мгновение превращения Бога в космическую сферу. Фигуры поглощены структурами.

место, в котором открываются его действия... Поэтому его трон — небеса... Но местом Бога называется также и церковь. Ибо это место мы выбрали... для того чтобы прославлять его. Таким же образом места, в которых нам открывается его деятельность, будь то во плоти или бестелесно, также называются местами Бога».²⁶³

Следовательно, места Бога — нетеологически говоря, места косубъективности, или сосуществования, или солидарности — суть нечто, чего просто-напросто не существует во внешнем пространстве. Они возникают лишь как области действия лиц, которые *a priori* или связанные прочным отношением живут вместе. Таким образом, в данном случае ответ на вопрос «Где?» гласит: друг в друге. Действие перихорезы таково, что местом пребывания лиц является исключительно отношение. Совместно пребывающие друг в друге лица сами себя локализируют, и именно таким образом, что они освещают друг друга, проникают друг в друга и окружают друг друга, при этом никоим образом не нанося ущерба четкости своей различности. Определенным образом они являются друг для друга своего рода воздухом, но это тот воздух, в котором они пребывают друг для друга: каждый вдыхает и выдыхает то, чем являются другие (совершенная конспирация); каждый выступает из самого себя в других (совершенный протуберанец); они дарят друг другу соседство (совершенное окружение). Таким образом, христианский Бог — вместе с платоновским космосом — был бы единственным существом, обладающим объемом, но не имеющим окружающего мира, ибо он сам себе дает «вокруг», в котором, соотносясь с самим собой, занят своей исполненной многочисленных отношений сущностью. Поэтому этот Бог был бы если не безмирен, то по крайней мере лишен окружающего мира.

²⁶³ Ibid. S. 36—37.



7. Вновь воссиявшая тринитарная розетка.

Тот, кто начал бы существовать так, как этот Бог, не нуждался бы в бытии-в-мире; ведь чистые отношения уже были бы своего рода миром до мира. Внешние данности не были бы первыми данными, ведь и мир как целое также не был бы дан раньше, чем сообщничество изначально соединенных; ни одна вещь не могла бы быть дана отдельно ради нее самой; каждый дар всегда был бы лишь добавлением к отношению. То обстоятельство, что вообще может существовать такая целостность данностей, как «мир», само является следствием первоначального дара принадлежности-друг-другу. С оглядкой на третье лицо, выступающее в качестве *copula** или духа сообщества *a priori*, теологи называли его *donum dei*.** Дар, преподносимый отношением, называется (привлечем одиозное современное выражение) имманентностью. Имманентно живет тот, кто способен продолжительно (*manens*) пребывать во внутреннем (*in*), предоставляемом прочным отношением. Но это обитание и продолжительное пребывание друг в друге было бы понято превратно, если бы оно рассматривалось лишь как спокойная стабильность, — как нас убеждает поздний латинский перевод греческого *perichoresis* словом *circuminsessio*, означающим что-то вроде «расположения друг в друге». Более древняя латинская версия этого искусственного термина, *circumincessio*, подчеркивает динамический характер интерперсональных отношений и иногда употребляется для обозначения взаимного нападения или начала военных действий друг против друга.²⁶⁴ Со значительно большим психологическим реализмом (если в отношении божественных лиц можно говорить о психологии) это слово подчеркивает инвазивный смысл проникновения в другого.

²⁶⁴ Ср.: Cyrill von Alexandra. In Johannis. I, 5. Migne PG. 73, 81 (цит. по: Theological Encyclopedia. Bd C. S. 880).

* Связка (лат.).

** Дар Божий (лат.).



8. Апокалипсис тринитарной сферы как символ космо-персонализма.

Способностью жить совместно или друг в друге в непосредственном смысле слова или *a priori* обладают не только внутрибожественные люди; определенным образом эта способность обнаруживается и в личных союзах людей. Семьи и народы в их исторических репродукциях создают и открывают место, в котором их представители могут научиться быть самими собой, отличая себя от своих предков и потомков. Поэтому весьма примечательно, что именно исхождение Сына из Отца, именуемое на языке теологии порождением, становится самой чувствительной точкой внутрибожественной игры. Ведь что такое тринитарная теология, как не тончайшая форма теории поколений? Ришар Сен-Викторский, причисляемый медиэвистами к самым утонченным мыслителям XII столетия, рассматривал ее аналогичным образом.

«Ведь одно (человеческое) лицо исходит (*procedit*) из другого лица: в одних случаях — непосредственным образом, в других — опосредованным образом, а в третьих — одновременно и непосредственным, и опосредованным образом. Иаков, как и Исаак, изошел из субстанции Авраама; но исхождение одного осуществлялось сугубо опосредованным образом, а исхождение другого — сугубо непосредственным. Ибо лишь благодаря опосредованию Исаак произошел из бедра Авраама... Следовательно, в человеческой природе исхождение лиц включает в себя три четко отличающихся друг от друга способа. И даже если эта природа кажется чрезвычайно далекой от уникальной и в высшей степени превосходной природы Бога, между ними тем не менее имеется определенное сходство...» (*De trinitate*.^{*} V, 6).

Совместная жизнь младших со старшими ведет к постоянной регенерации места, в котором отрабатывается навык бытия друг в друге и исхождения друг из друга

* «О Троице» (лат.).

различных лиц. Но поскольку племена и народы могут быть опустошены травматизирующей магией и политической чумой — и именно таким образом, что дальние потомки страдают от недугов предков, — контроль или регуляция осуществляющегося посредством духа исхождения от отца к сыну одновременно является необходимой критической теорией процесса смены поколений. Дух, то есть жизнетворное знание и взаимная любовь младших и старших, представляет собой не что иное, как норму духовных трансферов от предыдущего поколения последующему. Впрочем, с точки зрения теологов дух не может быть просто идентифицирован в качестве внука отца, ибо в таком случае сын занял бы отцовское место, а внук, как сын второго уровня, повернулся бы к деду спиной. Тогда пришлось бы принимать во внимание также и правнуков и т. д., что разбавило бы триаду, растворив ее в бесконечных линейных продолжениях. Внутри Троицы Дух должен осуществлять связь между Отцом и Сыном — а его выдыхание, осуществляемое Отцом и Сыном, закрепляет полное завершение внутренних исхождений. В имманентности переход к чему-либо четвертому полностью исключен.²⁶⁵ Число четыре стало бы началом цепной реакции исхождения из Бога: начиная с него генеративный реактор вышел бы из-под контроля, и первая

²⁶⁵ См.: *Richard von Sankt Viktor. La trinité. Texte latin. Introduction, traduction et notes de Gaston Sale. S. J. Paris, 1959. Sources chrétiennes 63. V, 15, 20. P. 342, 351 sqq.: quarta trinitate persona locum habere non possit* («четвертое в троице иметь места не может»). Безрадостное замечание Иммануила Канта о том, что тому, кто изучает вопросы веры, безразлично, верит он в три или в десять божественных лиц, ибо это различие никак не влияет на его образ жизни, демонстрирует лишь то, что Кант не имел понятия о различии между этикой следования правилам и этикой коммунионального существования. Десятиликое божество всегда было бы монструозным, поскольку лица количеством от 4 до 10 в случае тождества серийно присоединялись бы друг к другу, а в случае различия двигались бы в сторону все меньшего богоподобия. См.: *Der Streit der Fakultäten // Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I. Werkausgabe Band IX / Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt, 1977. S. 304.*

причина уже не могла бы идентичным или в достаточной степени подобным образом воспроизводить себя в том, что является ее последующими степенями. Тем самым внутрибожественные процессы были бы затронуты потенциальной и актуальной дегенерацией; внешнее одержало бы триумфальную победу над активно дифференцирующимся внутренним; божественный процесс приобрел бы монструозные черты, а способность Бога коммуницировать с самим собой в форме прочного отношения уже не смогла бы обеспечивать контроль над чередой исхождений в неподобное. Следовательно, в тринитарном ядерном процессе выдыхаемому лицу, гарантирующему единство и подобие первого и второго лиц, принадлежит заключительное слово. Дух, понятый как *amor, condilectio, sorula* и *connexio*,* следит за тем, чтобы порождение проводило надлежащее различие, не выходящее за пределы континуума и не выливающееся в отчуждение и вырождение.

Однако в процессах смены поколений у различных народов эта мера хронически нарушается, ведь в них произведение потомства очень часто представляет собой дегенеративное продолжение жизненной цепи; неудавшееся поколение — это порождение в безобразном. Из-за него образуются фатальные интервалы между возрастными группами; предыдущие и последующие становятся фактически чуждыми друг для друга или кажутся друг другу монструозными. Глядя на ведущие к вырождению и бездуховности реальные процессы продолжения рода, древняя церковь поступила совершенно справедливо, отмежевавшись посредством пневматической сецессии от народов Римской империи и сложившегося в рамках империи их вынужденного союза, чтобы дать начало новому регенеративному процессу смены поколений единого одухотворенного и получившего крещение народа. Поколе-

* Любовь, любезность, связка, соединение (лат.).

ния народа церкви — это духовные поколения, отличающиеся от биологически культурных поколений. Идеализируя ситуацию, можно сказать, что дети христианского народа — это потомки духовного потока любви, выступающего в качестве корректива обнаруживающей свою недостаточность эмпирической родительской любви. Впрочем, одновременно в этом заключается критический смысл раннехристианского целомудрия: лучше вообще не производить на свет потомков, чем плодить плохих детей. Если в течение последних тысячелетий история реальных поколений по большей части представляла собой историю нежеланных людей, то история духовных поколений выдерживает верное направление, ибо она представляет собой силу, которая именем некоей сверхчеловеческой инстанции приветствует в бытии неохотно принимаемых людьми индивидов. Христианство никак не смогло бы стабильно существовать на протяжении сорока поколений, или в течение почти двух тысячелетий, если бы оно достаточно успешно не выполняло латентную функцию генеративной санации. Но с момента возникновения современных гражданских обществ эта функция выполняется им все в меньшей и меньшей степени, а общество, устроенное на началах национальной государственности, с его воспитательными системами и терапевтическими субкультурами, практически перестало нуждаться в инспиративных услугах христианских церквей. Генеративные процессы в современных социальных системах стали слишком сложны, чтобы религиозные инстанции могли играть в них какую-либо иную роль, кроме маргинально-вспомогательной. Скорее, сами институциональные церкви, как реформистские, так и римская, приобрели ныне некий субкультурный характер; главным образом они превратились в фильтры для собственной смены и перестали выполнять отводившуюся им в естественных обществах роль регуляторов потоков любви; большинство современников воспринимают их приветствия как отмену приглашения; к тому же общий

кризис отцовства отнял у патеров бóльшую часть некогда присущего их должности авторитета; в средствах и медиа-возможностях современные политические агентства попечителей уже давно многократно превосходят церкви; им остается лишь замкнуться на самих себе. В дотационном театре играют тягостную пантомиму бездетности и дочернего презрения. Кажется даже, что мы являемся свидетелями вторично свершающегося падения Рима, причем если в первый раз оно представляло собой трагедию, то во второй раз — не более чем фарс.²⁶⁶

В период своего расцвета средневековая тринитарная теология — и мы, используя различные ракурсы, попытались наглядно показать это — способствовала открытию языка, пригодного для описания *прочного отношения*. Порождая взаимную близость, партнеры по имманентной Троице столь плотно укрывали и окружали ею друг друга, что их бытие друг в друге преодолеvalo любые внешние отношения. Здесь мы обнаруживаем, в чем состоит награда за абсурдность: впервые бытие-в-отношении может раскрыться как абсолютное место. Тот, кто живет в тотальных отношениях, в каковых, согласно тринитарологическим представлениям, состоят друг с другом Отец, Сын и Дух, во вновь выясненном смысле безусловно пребывает в некоей внутренней области. *Бытие-в* подразумевает *экзистирование* — или, как странным и в то же время непонятным образом говорят средневековые авторы, *инэкзистирование*, — и именно в сфере, первоначально открытой внутренними отношениями.²⁶⁷

²⁶⁶ «Гегель где-то замечает, что все великие всемирно-исторические события и фигуры, так сказать, повторяются дважды. Он забыл добавить: первый раз — как трагедия, второй раз — как фарс» (*Karl Marx. Der 18 Brumaire des Louis Bonaparte // Marx/Engels Werke. Bd 8. Berlin, 1969. S. 115.*)

²⁶⁷ См.: *Peter Stemmer. Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs // Archiv für Begriffsgeschichte XXVII. 1983. S. 32—34.*

Со сферологической точки зрения тринитарная спекуляция информативна прежде всего потому, что она разработала фантазм способности-никогда-не-выпадать-из-внутреннего-положения до его крайних следствий. Она воодушевлена фанатизмом имманентности, для которого не должно существовать ничего внешнего. В этом отношении тринитарная теология выполняет функцию логического формуляра, позволяющего — по примеру образцовой модели Троиц — претендовать на принадлежность к абсолютному внутреннему миру: исповедуя *dues unitrius*,* я добиваюсь приема в сообщество, основывающееся на нерушимой имманентности. И тем не менее это интимное сообщество также конституируется как группа, многим обязанная внешнему давлению. Возможно, официальные высказывания курии по поводу Троицы выглядят все более и более механистичными потому, что с созданием великих теологических сумм тринитарный мотив перестал привлекать внимание мыслителей и пробил час бюрократов от вероисповедания. На Флорентийском соборе 1442 года в булле об унии католической церкви с коптами и эфиопами по поводу бытия божественных лиц внутри друг друга было сделано лишь пустое и формальное замечание:

«В силу этого единства Отец целиком пребывает в Сыне, целиком — в Святом Духе; Сын целиком пребывает в Отце, целиком — в Святом Духе; Святой Дух целиком пребывает в Отце, целиком — в Сыне. Никто не предшествует другому в вечности, не превышает „его” величиим, не превосходит „его” силой». ²⁶⁸

Тот, кто это исповедует, присоединяется к вере, в центре которой находится фантазм неразрывности причащения. Этот фантазм получает свою формулировку

²⁶⁸ Denzinger, 1331; nach Fulgentius von Ruspe.

* Троица (лат.).

ценой того, что все те, кто приносит одинаковые признания, отлучаются от причастия; не случайно к процитированному пассажиру примыкают многостраничные перечисления еретических учений, вдохновители и приверженцы которых отлучаются и проклинаяются.²⁶⁹

Из этого видно, что все попытки превратить микросферические интимные структуры (христианская Троица, пожалуй, является одной из их самых тонких формулировок) в норму или руководящую икону крупных сообществ связаны с высоким психополитическим риском; если инклюзия не удастся, неспособным к интеграции грозит исчезновение. Тем не менее экклезиогенная протофантазия о распространении интимного пузыря на весь мир, пожалуй, может внушить верующим надежду на то, что однажды все, что теперь предстает перед ними как враждебное и сконцентрированное на самом себе внешнее, будет обезоружено и включено в их собственный жизненный круг. Кроме того, внушающий энтузиазм опыт общинной солидарности свидетельствует о наличии естественной тенденции к ее развитию, а передача духовной и каритативной пользы не всегда должна выливаться в дурной экспансионизм.

Тем не менее в христианской политике основывающегося на любви сообщества дает о себе знать парадокс, который может быть объяснен лишь с помощью фундаментального сферологического исследования. Попытка вместить в пузырь весь внешний мир ведет к формальным ошибкам, о которых необходимо сказать несколько слов. Говоря о духе утопии, Эрнст Блох дал ранг и имя величайшей формальной ошибке, какая только возможна; ведь ничто так убедительно не свидетельствует о полном игнорировании автономии в равной степени как микросфер, так и макросфер, как попытка превратить темную, перенаселенную Землю в прозрачную и гомогенную родину для всех.

²⁶⁹ Denzinger, 1332—1333, 1336, 1339—1346.

О больших сферах речь пойдет во втором томе. В нем будет показано, каким образом *бытие-в* в малом с помощью специфических трансферных механизмов превращается в политическое и космическое отношение. Если при этом переходе нас будет сопровождать какой-либо из мессианских мотивов Блоха, то это его идея исхода. В ее свете мы увидим, как ведут себя покинувшие микросферы экстатические животные, когда они благодаря своей способности переносить пространства переселяются в большое и величайшее.

MATRIS IN GREMIO*

Одна мариологическая причуда

Выражение «порождение в безобразном» требует определенного комментария.²⁷⁰ Староевропейское духовенство немыслимо без мощного аффекта, направленного против продолжения рода. Лотарио де Сеньи (около 1160—1216), с 1198 года глава католического христианства под именем папы Иннокентия III, в своем большом пособии по дискредитации всего мирского «*De humanae conditionis miseria*» («О ничтожности человеческого существования») буквально борется с приступами священной рвоты, представляя себе, чем питается ребенок в материнской утробе.

«Подумайте только, чем живет дитя в материнском чреве! Наверняка он питается кровью менструаций, ведь после зачатия они прекращаются — и, пожалуй, для того, чтобы ребенок мог ими питаться. Об этой крови говорят, что она настолько отвратительна и нечиста, что при соприкосновении с нею прекращают зреть фрукты, засыхают виноградники, умирают растения, деревья теряют свои плоды, а собаки, отведав ее, сходят с ума...»²⁷¹

Возможно ли при таких ауспичиях вочеловечивание Бога? То обстоятельство, что Мария зачала богочеловека,

²⁷⁰ См. выше с. 633.

²⁷¹ *Lotario de Segni (Papst Innozenz III). Vom Elend des menschlichen Dasein / Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Carl-Friedrich Geyer.* Hildesheim; Zürich; New York, 1990. S. 45.

* В лоне матери (*лат.*).

оставаясь девственницей, лишь наполовину является исполнением заповеди телесной чистоты; учитывая, какое адское меню обычно предлагается в материнском чреве, следует констатировать, что Иисус и *in gremio** должен был обеспечиваться некоей альтернативной диетой. В *quaestio*** 31 третьей книги «Summa Theologiae» Фома Аквинский рассматривает вопрос: не лучше, если бы тело Христа, подобно телу Евы, чудесным образом появилось на свет непосредственно из мужчины? Почему оно должно было подвергнуться мрачной процедуре формирования с помощью материнской крови? Если же оно должно произойти от женщины, то почему из женской крови, а не с помощью изъятия ребра по уже известному образцу? Фома рассуждает о том, что тело Христово до мельчайших деталей должно быть точно такого же рода, что и тела всех прочих людей.

«Но тела других людей формируются не из чистой крови, а из семени и крови месячных очищений. Следовательно, вероятнее всего, что и тело Христово образовалось не из чистой крови Девы».²⁷²

Однако без крови, которая *toto caelo**** отличалась бы от обычных жутких менструаций, образование богочеловеческого тела никак не могло бы быть оправдано. Разумеется, Фома допускает, хотя и в менее решительной форме, чем Лотарио, что эмбрион в утробе обычной женщины, возможно, формируется кровью несколько лучшей, нежели менструальная; но и этой лучшей крови недостаточно для порождения тела Христова, ибо в силу смешения с мужским семенем она становится нечистой. Тогда как причащение Иисуса и его матери должно было осуществляться в среде из такой крови, которая в первую

²⁷² Summa Theologiae. III, 31, 5, 3.

* Во чреве (лат.).

** Исследование (лат.).

*** «На целое небо» (лат.).

очередь заслуживала бы предиката целомудренности и чистоты.

«...Ведь благодаря воздействию Святого Духа эта кровь собирается в материнском лоне Девы и образует тело плода (*adunatus est et formatus in prolem*). И поэтому говорят, что тело Христово образовано из „самой целомудренной и чистейшей крови Девы“ (*ex castissimis et purissimis sanguinis*)».²⁷³

Едва ли можно считать случайным, что именно Иоанн Дамаскин, автор понятия перихорезы, обращал особое внимание на вопрос о материнской крови. Действительно, даже не обращаясь к пренатальной психологии и теории нобъектов, мы должны признать, что с медиатеоретической точки зрения кровь Марии представляет собой некий совершенно особый сок. Согласно средневековым воззрениям, дети в материнской утробе возникают будто бы в результате свертывания, или конкреции, материнской крови, так что материал зародыша, если даже не его форма, состоит из чистой материнской ткани. Поэтому тело Христово, как своего рода скульптура из уникально чистой крови, благодаря материальной перихорезе также интимно связано с материнской субстанцией. Кровь Марии пребывает в Сыне, а Сын, образованный из крови, пребывает в крови матери.

«Поэтому мы по праву и по истине называем Святую Деву Богородицей... Ибо Богородица сама чудесным образом предложила ваятелю материал для ваяния и материал для вочеловечивания Бога...»²⁷⁴

В одном исступленном пассаже из трактата «Об успении Марии» Иоанн Дамаскин доводит мысль о перихоретической природе отношений между матерью и сыном до ее логического конца. Поскольку перихореза всегда под-

²⁷³ Ibid. 31, 5, ad tertium.

²⁷⁴ Des Heiliges Johannes von Damaskus Genaue Darlegung... III, 12. S. 142, 143.



Vierge ouvrante. Конец XIV в. Музей Клуни, Париж.

разумеает первенство отношения над любым внешним местом или же поскольку именно само отношение формирует место, в котором находятся живущие друг в друге, *post mortem** тело Марии не может быть похоронено обычным образом. Ведь в этом случае пришлось бы допустить, чтобы земля — пусть временно, до Воскресения — разделила пребывающих в единстве. Чтобы защитить перихорезу матери и сына даже *in extremis*,** Иоанн изображает смерть Марии как мистериальную игру возвращения домой, в ходе которой умирающая мать обращается к сыну со следующими словами:

«...Тебе, а не земле вручаю я свое тело. Храни и береги его; ты пожелал жить в нем и при моем рождении сохранил его девственным. Возьми меня к себе, чтобы и там, где ты сейчас, отпрыск моего лона, я также была твоим домочадцем. Ибо мне хочется, чтобы ты снизошел ко мне и ничего бы не было между нами...»

После смерти Богоматери апостолы положили преображенное ее тело в «неземную» могилу, из которой на третий день оно было вознесено на небеса.

«Ведь это божественное место жительства — невырытый колодезь умиряющей грех воды, невспаханное поле хлеба небесного, неорошенная лоза божественного винограда, вечно цветущая и плодоносящая олива отцовского сострадания — не может находиться в мякоти земли... Та, что укрывала в своем чреве Бога, найдет дом в шатрах Сына своего; и, как сказал Господь, что Он пребудет в том, что принадлежит Отцу его, так и мать будет жить в дворцах Сына...»²⁷⁵

²⁷⁵ Johannes von Damaskus. Zur Entschlafung Marias II (цит. по: Texte zur Theologie, Mariologie / Bearbeitet von Franz Courth. Graz; Wien; Köln, 1991. S. 152—153).

* После смерти (лат.).

** В конце (лат.).

Таким образом, специфика теологии слияния заключается отнюдь не в том, что она обещает смертным индивидам вечную жизнь или светлое воскресение, ибо то же самое многократно делали и нехристианские религии. Скорее, смысл обитания друг в друге божественных любящих состоит в защите прочного отношения от его уничтожения смертью. Так, любящие, даже умирая один после другого, умирают друг в друге, а следовательно, они умирают, не касаясь твердой почвы чего-либо внешнего. Если первенство внутреннего основательно утвердилось, то и сфера абсолютной интимности указывает величайшей силе овнешнения, смерти, ее границы. Кажется, что с принятием матери Христовой в шатер ее преображенного Сына открывается путь, которым смогут следовать все те, кому удастся достичь мистического слияния с богочеловеком. Но то, что относится к посмертному союзу, находит свою аналогию и в прижизненных перихорезах. В определенных границах всякая совместная жизнь людей в пространствах близости перихоретична, ибо основным законом душевного и микросоциального пространства является пересечение индивидов в индивидах.

Делирий успения Марии можно было бы истолковать как прообраз психоаналитической идеи, согласно которой потомки всегда являются криптами для своих родителей. Что мешает нам предположить, что Мария обрела вечный покой у своего великого Сына, словно в своего рода тайной могиле? Однако, как свидетельствует человеческий опыт, в обычных детях нереализованная жизнь отцов и матерей вполне может вылиться в вечное беспокойство.

ПЕРЕХОДНАЯ ГЛАВА

ОБ ЭКСТАТИЧЕСКОЙ ИММАНЕНТНОСТИ

Мистическая теология и система Троицы вникают в устройство личной жизни, проходящей под знаком плотного слияния; в этих микроуниверсумах интимности Бога с самим собой и человека с Богом всё основывается на проникновении друг в друга. В соответствии со своим перихоретическим характером эта теология по самой своей сути устроена медиально; ее стихия — прочные отношения. Их символической формой является причащение — как способ бытия, как трансакция и как таинство. Поэтому в классических теориях, касающихся подобных прочных отношений, нет места идее самоопределяющегося индивида; тому, кто изучает древние тексты, может показаться, будто он читает предвосхищающую критику современности с точки зрения до-современных эпох и ретроспективную критику модерна с точки зрения постмодерна. Если бы была предпринята попытка создать проект человеческого общества исходя из иконы Троицы, то активные перихоретические социальные формы образовали бы спектр коммун, всевозможных разновидностей коммунитаризма и коммунизма — от *communio sanctorum** до идеи гомогенного, не знающего ничего внешнего по отношению к себе «мирового государства» как последней общинной структуры, каким его еще недавно изображал теоретик средств массовой информации Маршалл Мак-Люэн в своих фантазиях об электронной мировой деревне.

* Сообщество святых (лат.).

Хайдеггер же в «Бытии и времени», напротив, обратил внимание на «упавшие» формы экзистенциальной перихорезы. Когда он пишет о присутствии как о со-бытии: «Бытие-в есть со-бытие с другими»,²⁷⁶ то можно подумать, что он замышляет позитивную теорию изначальной коммуниональности присутствия; но когда после этого при анализе «людей» (Man) говорится: «Каждый оказывается другой и никто не он сам»,²⁷⁷ то здесь налицо катастрофа идеи прочных отношений. Здесь мы способны воочию увидеть, как может испустить дух теология. Сфера Троицы низвергается на землю, раскрывается на ней как фактическое присутствие в мире. Каждый оказывается другим и никто не является самим собой: это положение кажется вполне применимым к лицам триединости, и оно действительно лишь для запутавшихся друг в друге и потерянных для самих себя обобществленных людей.

То, до какого предела доходят импликации этого высказывания, продемонстрировал Сартр в «Huis clos», где образующие Троицу неаутентичные люди вечно соседствуют в адском слиянии друг с другом. Здесь каждый становится садистическим соучастником в жизненной лжи другого. Однако в действительности другие являются адом лишь тогда, когда они холодным взором фиксируют достойный презрения способ бытия друг друга.

Хайдеггер в своем анализе «людей» удерживается от такого рода радикализма. Он говорит — не без гордого отстранения — об общественных болотах интимности, в которых в качестве неприметного вне-себя-бытия осуществляется повседневная совместная жизнь. Когда каждый (или каждая) оказывается другим (или другой) и никто — ни он, ни она — не есть он сам, тогда имеет место своего рода перихореза, погружающая в пустоту любой, как католический, так и некатолический, коммуниональный оптимизм. Жизнь в экстатической имманентно-

²⁷⁶ Мартин Хайдеггер. Бытие и время. С. 118.

²⁷⁷ Там же. С. 128.

сти по отношению друг к другу — отнюдь не привилегия только святейшей Троицы. Достаточно быть человеком современных масс-медиа, неважно, мужского или женского типа, чтобы раствориться в серой причастности друг другу. Хайдеггеровские «люди» демонстрируют другую истинную икону внутреннего слияния; они воплощают собой неотчетливую жизнь многих друг в друге и всеобщую верность усредненности. И все же в «упавшем», растерянном, заболтанном присутствии остается некий неистребимый священный остаток. Ведь даже в банальной экзистенции дает о себе знать совместное бытие с другими, которое столь же неуловимо и сложно для мышления, как и полная нераздельность Отца, Сына и Святого Духа. Как-нибудь когда-нибудь кто-нибудь становится близок кому-нибудь. С самого начала мы вынуждены считаться с какими-нибудь другими людьми, даже если их количество, статус и образ мыслей остаются неясными.

«Эти другие — не *определенные* другие. Напротив, любой другой может их представлять. Единственно решает незаметное, присутствием как событием невзначай уже принятое господство других. Человек сам принадлежит к другим и упрочивает их власть».²⁷⁸

Так незаметно распространяется на «людей» чудо прочного отношения; спустившись с небес на землю, «люди» по-прежнему остаются укорененными в лишь им специфически присущем месте. Если Иоанн Дамаскин мог заявлять, что Бог — его собственное место, то это не в меньшей степени относится и к живущим среди себе подобных «людям». В самой вульгарной группе, в прилипшем к своему месту коллективе нечто безусловно внутреннее присутствует столь же реально, как и в укрывающих и прославляющих друг друга божествен-

²⁷⁸ Там же. С. 126.

ных ипостасях. Даже для утратившей активность самости светит свет «в». Экзистенция повседневности всегда, коль скоро она является сущей в мире, разделяет с кем-нибудь экстатическую близость, даже если сама она слишком инертна для того, чтобы составить себе представление о таком положении. Тот, кто живет в мире, обитает в том месте, в котором в силу *структуры-в* прочное отношение всегда отстаивает свое право. Присутствие само есть свое место, и это место раскрывается благодаря его обживанию беспорядочно сопresentствующими друг в друге. Оно раскрылось давным-давно, даже если на горизонте заметно лишь усредненное, медиальное, вульгарное. Как для мистика важно его бытие-в-Боге, так и присутствие в модусе «людей» стремится к тому, чтобы раствориться в незаметном, рассеянном, неопределимом. Даже неопределенная жизнь возносится на своего рода нижние небеса; на небесах «людей» также есть своя элита. Если мистик отказывается от собственной воли, с тем чтобы в нем, за него, через него проявлялась Божья воля, то «люди» всегда находят путь, чтобы суметь не быть; там, где что-то делали «люди», не было никого.

«Каждый оказывается другой и никто не он сам. Человек... есть тот *никто*, кому всякое присутствие в его бытии-друг-среди-друга себя уже выдало».²⁷⁹

Теперь, в свете предыдущих рассуждений, легче объяснить, в чем заключается очарование «Бытия и времени», выходящее за рамки любой сугубо философской притягательности. И если эта книга при всей ее мрачности пленяет мышление, то прежде всего потому, что она повторяет самые глубокие мысли христианского гнозиса, перенеся их в область совершенной анонимности. Перихореза Евангелия от Иоанна «Я в Отце, и Отец — во Мне» и перихореза Хайдеггера «Никто — не он сам и все — друг среди друга», даже ведя к совершенно различным

²⁷⁹ Там же. С. 128.

результатам, артикулируются в соответствии с одной и той же моделью. Если эти тезисы обладают различным радиусом действия, то потому, что Иоанн говорит от лица интимности, провозглашающей себя самым способом бытия небесного, а Хайдеггер в своем анализе описывает экзистенцию, растворившуюся в вульгарной медиальной публичности. Тезис Иоанна несет в себе микросферическое послание, фиксирующее несоизмеримость внутреннего и внешнего; оно содержит в себе предложение перейти из смертоносного внешнего в живое внутреннее. Тезис Хайдеггера, напротив, обладает макросферическим смыслом, поскольку пародирует результат усредняющей социализации в медиатизированных массовых обществах: «люди» — это гигантский обитатель мира, платящий цену за символическую и материальную комфортность своей формы жизни, заключающуюся в том, что он позволяет вовлечь себя в поток всеобщего опустошения внутреннего мира. Его внутреннее целиком и полностью перешло во внешнее; сама его душа есть не что иное, как сумма внешних данностей. Каким же образом можно мыслить переход от бытия «людей» к подлинному бытию самости?

Иоанн Дамаскин учил, что местами Бога называются те места, в которых мы физически или духовно ощущаем его деятельность; местом подлинной самости, наоборот, может стать любая самая заурядная, оставленная Богом точка, в которой «люди» полностью отдаются своей заброшенности. Пусть и созданные для внутренней жизни, мы, за отсутствием подходящего нам дополнения, вынуждены обнимать пустое и внешнее; в последнее время люди стали внешними для себя самих. Даже их разум ныне ищет в неврологическом внешнем, в биологическом аппарате, в мозге, во все стороны разбегающемся от своего обладателя.

Хайдеггер, если его правильно читать, вопреки августическим ассонансам также более не приглашает нас искать истину во внутреннем человеке; он призывает погружаться в ужасающую колоссальность внешнего. Его

деревня — это местонахождение колоссального. Как и все провозвестники истины, он призывает стоящих во круг: идите сюда! Однако теперь приход подразумевает уже не вступление в божественную интимную сферу, а исход в экстатическую бренность.

Тем самым смысл «в» еще раз меняется; перед лицом глобализационных войн и технических прорывов, определивших характер нашего столетия, *бытие-в* означает: обитать внутри колоссального. Кант говорил, что вопрос, с помощью которого человек удостоверяется в своем положении в мире, должен звучать так: на что я смею надеяться? По окончании XX века, утратив твердую почву под ногами, мы знаем, что этот вопрос звучит по-другому: где же мы находимся, пребывая внутри колоссального?

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----|
| ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ | 7 |
| ВВЕДЕНИЕ. СОЮЗНИКИ, ИЛИ ПОРОЖДЕННАЯ ДЫХАНИЕМ КОММУНА | 13 |
| ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ. МЫСЛИТЬ ВНУ- ТРЕННЕЕ ПРОСТРАНСТВО | 82 |
| ГЛАВА 1. ОПЕРАЦИЯ НА СЕРДЦЕ, ИЛИ О ЕВХАРИСТИЧЕСКОМ ЭКСЦЕССЕ | 101 |
| ГЛАВА 2. МЕЖДУ ЛИЦАМИ. <i>К возникновению интерфейальной интимной сферы</i> | 142 |
| ГЛАВА 3. ЛЮДИ В ЗАКОЛДОВАННОМ КРУГЕ. <i>К истории идеи очарования на близком расстоянии</i> | 213 |
| Экскурс 1. Телепатия | 273 |
| ГЛАВА 4. ЗАТВОРНИЧЕСТВО ВНУТРИ МАТЕРИ. <i>К основаниям не- гативной гинекологии</i> | 279 |
| Экскурс 2. Нобъекты и не-отношения. <i>К ревизии психоаналитической теории фаз</i> | 301 |
| Экскурс 3. Принцип яйца. <i>Интериоризация и оболочка</i> | 334 |
| Экскурс 4. «В присутствии лежит сущностная тенденция к близости». <i>Учение Хайдеггера об экзи- стенциальном месте</i> | 342 |
| ГЛАВА 5. ПЕРВЫЙ СПУТНИК. <i>Реквием отброшенному органу</i> . . | 352 |
| Экскурс 5. Черная плантация. <i>Заметки о деревьях жизни и оживляющих машинах</i> | 409 |
| ГЛАВА 6. ТОВАРИЩИ ПО ДУШЕВНОМУ ПРОСТРАНСТВУ. <i>Анге- лы—близнецы—двойники</i> | 425 |

| | |
|---|-----|
| Экскурс 6. Сферическая скорбь. <i>Об утрате нобъекта и о том, что трудно говорить о том, чего нет</i> | 473 |
| Экскурс 7. О различии между идиотом и ангелом | 485 |
| ГЛАВА 7. СТАДИЯ СИРЕН. <i>О первом аудиосферическом альянсе</i> . | 492 |
| Экскурс 8. Азбучные истины. <i>Замечание об оральном фундаментализме</i> | 537 |
| Экскурс 9. Где начинает ошибаться Лакан . . . | 548 |
| ГЛАВА 8. БЛИЖЕ КО МНЕ, ЧЕМ Я САМ. <i>Теологические пролегомены к теории общего внутреннего</i> | 554 |
| Экскурс 10. <i>Matris in gremio. Одна мариологическая причуда</i> | 639 |
| ПЕРЕХОДНАЯ ГЛАВА. ОБ ЭКСТАТИЧЕСКОЙ ИММА- НЕНТНОСТИ | 645 |

Научное издание

Петер Слотердаjk

СФЕРЫ

МИКРОСФЕРОЛОГИЯ

Том I

ПУЗЫРИ

Редактор издательства *Т. Л. Ломакина*

Художник *П. Палей*

Технический редактор *Е. Г. Колонова*

Корректоры *О. И. Буркова, Н. И. Журавлева и Е. В. Шестакова*

Компьютерная верстка *Л. В. Соловьевой*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.

Сдано в набор 01.04.05. Подписано к печати 19.10.05.

Формат 60 × 84 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура School Book.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 40. Уч.-изд. л. 32.6.

Тираж 2000 экз. Тип. зак. № 4259. С 196

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1

E-mail: main@nauka.nw.ru

Internet: www.nauka.nw.ru

Первая Академическая типография «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 5-02-026879-8



9 785020 268791

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ «АКАДЕМКНИГА»

Магазины «Книга — почтой»

- 121009 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52
197345 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б; (код 812) 235-05-67

Магазины «Академкнига» с указанием отделов «Книга — почтой»

- 690088 Владивосток-88, Океанский пр-т, 140 («Книга — почтой»);
(код 4232) 45-27-91
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);
(код 3432) 55-10-03
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 («Книга — почтой»);
(код 3952) 46-56-20
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90
220012 Минск, проспект Ф. Скорины, 73; (код 10375-17) 232-00-52,
232-46-52
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96
103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4; 298-33-73
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 («Книга — почтой»);
(код 3832) 30-09-22
142292 Пушкино Московской обл., МКР «В», 1 («Книга — почтой»);
(13) 3-38-60
443022 Самара, проспект Ленина, 2 («Книга — почтой»);
(код 8462) 37-10-60
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65
199034 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2; (код 812) 328-32-11
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий пр-т, 4; (код 812) 247-70-39
199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9 линия, 16; (код 812)
323-34-62
634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 22-60-36
450059 Уфа-59, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»); (код 3472) 24-47-74
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85

Петер
Слотердаjk

Сферы I
пузыри

Предлагаемая книга представляет собой первый том масштабного трехтомного труда известного немецкого философа Петера Слотердаjка (р. 1947) «Сферы», в котором автор выстраивает в высшей степени интересную и оригинальную концепцию истории человечества, рассматривая ее в качестве истории формирования и развития особых пространственно-интерсубъективных образований, именуемых автором сферами. Первый том трилогии, «Пузыри», посвящен исследованию так называемых микросферических феноменов, благодаря которым индивид всегда включен в определенную систему социобиологических и социокультурных связей. Выступая весьма убедительной критикой ряда фундаментальных положений классического и современного психоанализа (отношение к объекту, теория трех стадий раннего развития ребенка, стадия зеркала Лакана), автор отстаивает тезис о возникновении первичной сферы «мать – ребенок» на дородовой, «медальной» стадии развития индивида и о ее определяющей роли в формировании окружающего его психического и символического пространства.

