

## MEMENTO MORI ET MEMENTO NASCI (вариация на тему)

### Abstract

This is an essay written after reading T. Shchytsova's book and it contains certain estimation of the text. Again addressing to constituting importance of the phenomena of birth and death the author transfers these subjects from the sphere of existential anthropology to the sphere of the history of philosophy which is understood here not only as self-realization but also as self-research of philosophy. It is a question about «beginning» («birth») and «death» of philosophy renewed in another dimension, on what philosophy means today and could mean and, hence, how it is still possible to practice philosophy today.

**Keywords:** T. Shchytsova, birth, death, existential experience, being-with-each-other.

Чудо рождения – тайна смерти. Эмпирически наблюдаемые и констатируемые факты-события – но в принципе несамонаблюдаемые. Я не могу наблюдать, как я рождаюсь, – и я не могу констатировать свою собственную смерть. В этом смысле и рождение, и смерть обладают «трансцендентностью». И в этом же смысле существует некая принципиальная асимметрия, в силу которой мне доступна фактичность рождения и смерти другого, но не фактичность моих собственных рождения и смерти. С другой стороны, экзистенциалы «рождения» и «смерти» суть конститутивные и «априорные» структуры моего существования – но не уникально-личностное переживание этих феноменов другим. Если так можно выразиться, экзистенциалы «рождения» и «смерти» другого – «такие-же-не-такие»; я знаю фактичность, но не «экзистенциальность» его рождения и смерти – и я «знаю» экзистенциальность моего рождения и смерти, но не их фактичность. – В 2006 г. вышла в свет книга Татьяны Щитцовой *Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии)*. Развивая идеи Х. Аренд, высказанные ею как альтернатива философии смерти Хайдеггера (о напряжённой истории их отношений я здесь говорить не могу), автор предлагает и обосновывает интересную концепцию философской антропологии на базе анализа генеративного опыта, экзистенциальной аналитики бытия-друг-с-другом. Жаль, что в своё время мы не обсудили эту книгу; мы, т. е. «философская общественность» республики. И это тоже показательно. Книга, повторяю, интересная – и в ряде положений спорная. Она, уверен, позволяет сказать, что Т. Щитцова является сегодня у нас в республике одной из ведущих философских фигур. Вначале я хотел написать рецензию – увы, запоздалую – на эту работу. Но потом понял, что по необходимости (детальное обсуждение авторских аргументов) эта рецензия будет слишком обширной, никак не для, в общем-то, небольшого журнала. Поэтому – всего только вариация

по поводу и книги, и самой темы, но преломлённой несколько в ином контексте; вольная вариация, за которую, естественно, автор вызвавшей её книги не несёт никакой ответственности. – «Помни о рождении». (Я думаю, стоило бы в этой связи использовать и основополагающую работу М. Хальбвакса *Социальная структура памяти*, хотя этот последователь Дюркгейма и далёк от «экзистенциальной проблематики»). Ибо, по сути, игнорирование социологического, политического и теологического контекстов, на мой взгляд – одна из слабых сторон книги.) Но и «помни о смерти» (в интерпретации этого тезиса нелишне обратиться к работам П. Адо; стоит вспомнить и о книге В. Янкелевича *Смерть*). Я думаю, к книге Т. Щитцовой в определённом смысле приложимы слова Ю. Кристевой: «Нашей цивилизации предстоит великая задача: попытаться одержать верх над ненавистью – не надеясь на Бога». А также и слова А. Рембо: «Добраться до неизвестного через разупорядочивание всех чувств ... длительное, обширное и обдуманное разупорядочивание всех чувств»; они тоже приложимы, если вместо «разупорядочивания всех чувств» поставить «разформулирование смерти». Но вот усилие непременно сделать ВЕДУЩИМ другое понятие (рождения) говорит, как мне кажется, о неизжитой доминанте агонистики, поиска «определяющего», «главного» и т. д.

Итак, это не рецензия. Тем не менее хочется сказать об одном параграфе книги, где речь идёт о знаменитом рассказе Л. Толстого *Смерть Ивана Ильича* – и любопытной его интерпретации. Моя претензия к ней заключается в том, что Т. Щитцова анализирует повествование о неожиданной болезни, умирании и, наконец, смерти Ивана Ильича как чисто экзистенциальный опыт, почти игнорируя эстетическое, литературно-художественное опосредование. Экзистенциальный же опыт этого рода в его, так сказать, чистом виде – это история бегства из «бытия-друг-с-другом» самого Л. Толстого и его смерть в захолустной гостинице – и она как раз ничуть не похожа на «умирание» Ивана Ильича (который в литературном смысле бессмертен и переживёт со своей «смертью» всех нас) в интерпретации автора. Тут есть своего рода неожиданный комизм – на фоне авторской серьёзности. Сама по себе её интерпретация интересна, но ведь пребывая в модусе дискурсивного анализа, она одновременно претендует на экзистенциально-бытийную значимость своего результата. Повторю: с моей точки зрения, опыт художественного описания смерти (а точнее – умирания) Ивана Ильича автор представляет и анализирует как опыт реального умирания конкретного человека, как бы не обращая внимания на художественное опосредование. Поэтому ее «анализы» чудесно сходятся с композиционной и сюжетной тканью (канвой) произведения Толстого. При этом в основе последней «экзистенциальной трансформации» Ивана Ильича усматривается двоякое: страдательность («жалко их») и деяние («переход из сферы самовопрошания в сферу ответного деяния – деяния в ответ на боль другого»). Можно возразить (поскольку поднимается тема «бытия-в-

радости»): хорошо, жалость и ответное деяние на боль другого, но где же собственно тут радость и чья радость? Радость Ивана Ильича, в то время как о радости его жены и сына говорить не приходится? И почему мы опять возвращаемся к логике оппозиции, бинарности, когда вот вам «нехорошая» сфера самовопрошания (буквально порочный круг, заикленный на себя) – а вот вам освобождающая и несущая радость сфера «ответного деяния». Автор концептуально связывает «смерть» и «субъект-самость» – то есть хочет деконструировать эту концептуальную связь. Но, между прочим, есть не менее фундаментальная связь между «смертью» и «другим». Поэтому переход от трансцендирования «к смерти» к трансцендированию «к другому» (левинасовский мотив) ничуть не выводит нас к радикально иному ракурсу как философствования, так и экзистирования. Если у Левинаса всё это «поддерживается» тем, что через лик и в лике Другого просвечивается Сам Господь, то ничего подобного в концепции Щитцовой, естественно, нет; мы остаемся с «другим» и «перед другим», как будто он – некая панацея и не находится в такой же ситуации. Говоря проще: «бытие-друг-с-другом» (милая благостная утопия) не может быть конечным фундаментом человеческой жизни; и против этого говорит всё – политика, экономика, психология, социология, культура, да и сама антропология. Это, конечно, атеистическое и гуманистическое видение, которое исходит из бытия сообщества как «бытия-друг-с-другом», выделяя при этом «два первоисходных конститутивных принципа осуществления сообщества – бытие к смерти и сближение, – каждый из которых выступает одновременно как принцип индивидуации: первый – безотносительно, второй – относительно другого» (с. 81). Можно, однако, оспорить тезис о том, что смерть – это мое «одинокое дело», безотносительное к другому. Что касается такой замечательной «вещи», как сближение, или ответ-близкому, то только в отвлечении от всех многотрудных реалий жизни оно может трактоваться в качестве радикального «фактического преодоления негативной индивидуации смерти». В этом смысле я позволю себе упрекнуть автора в некоем философско-экзистенциальном утопизме, ибо вне перспективы божественной трансценденции (и её актуального присутствия) никакое «бытие-друг-с-другом» само по себе не откроет нам «перспективу бесконечности и тем самым – перспективу радости» (с. 82). В противном случае мы сами творим «божественное». И, между прочим, личный пример жизни Толстого – уже невыдуманный, неподвергнутый эстетической рефлексии и художественному выражению, фактичность его последних дней и его смерти, его побег из «бытия-друг-с-другом» его семьи – подтверждает это. Поэтому не надо превращать бедного Ивана Ильича в некоего «демиурга» новой (заметьте, философски отрефлексированной) экзистенциальной трансформации. Это именно комичное толкование смерти последнего, когда он даёт «ответ смертью», совершая и экзистенциальное, и фактическое унижение смерти (это что, «матрица» подлинного умирания?):

во-первых, разорвав имманентный круг самовопрошания, основанный на подлинном бытии к смерти, и, во-вторых, лишив смерть исключительной функции «класть всему конец», а именно – придав статус ответа, т. е. «использовав» её (это что, «объект» нашего владения, которым можно распоряжаться, хотя бы и экзистенциально?) для осуществления подлинного межличностного отношения (опять эта «подлинность» и забота о ней), включив как «частный момент» в историю конкретного «друг-с-другом» (см. с. 83). То есть это уже и не трагедия, а почти некая патетическая симфония? Иван Ильич, так сказать, «экзистенциально опрошен», но вот его жена, его сын, как раз эти самые «другие»... Я не верю в этот пафос «измерения актуальной бесконечности бытия-друг-с-другом»; он высказывается автором, безусловно, но не доказывается и доказан быть не может. Следовательно, это «предмет веры» – без Бога – либо, опять-таки, пресловутого «экзистенциального выбора». Где «другой», там и смерть; если бы я был один, я бы не умирал; человеческая смерть тоже социальна, и мы всегда умираем среди других, рядом с другими, перед другими, вместе с другими и ради других. Смерть никоим образом не исключена из «бытия-друг-с-другом» – и не включена в него только лишь негативно. «Модус решительного ответствования другому» – а сказано это замечательно и поднимает действительно ключевую тему всего человеческого бытия, – трансцендирующий модус напряжённого самопонимания, сам либо заиклен на это «между» (интерсубъективность), либо повисает в пустоте и нежелании посмотреть правде в глаза. Какой правде? – той, что мой близкий тоже умрёт, и моя любовь не в состоянии его спасти; что крыло «фактичности смерти» уже накрыло и его, и моя «радость» не является божественным эфиром, которым я могу его пронизать, ни «достоянием» (духа ли, души ли), которое я могу передать. «Радость» – говорит Иван Ильич; но ведь не их общая радость, самого Ивана Ильича, его жены и сына. Утверждаю: здесь есть своя бинарная оппозиция – и она мне не нравится. Она такова: «безвыходная» имманентная бесконечность одинокого самовопрошания / актуальная бесконечность конкретного межличностного отношения. Почему же она мне не нравится? – Потому что я не знаю «имманентной бесконечности одинокого самовопрошания» (это всего лишь иллюзорная конструкция определённого философского дискурса); с другой стороны, я считаю воображаемой именно актуальную бесконечность (по сути – атрибут Бога) конкретного межличностного отношения; последнее никогда не обладает «актуальной бесконечностью». В противном случае все наши проблемы были бы решены. В то же время я не хочу оспорить это авторское открытие: двоякую индивидуацию – как через бытие к смерти, так и через ответ-близкому. Правда, что касается пафоса антитетического отношения между ними, когда ответ-близкому непременно должен быть (выступать как) «от-каз смерти» (что обосновывается «интересом сообщества “сингулярных сущих”»), то это стиль тоже по-своему «героиче-

ского» и «романтического» философствования. Автор выражает свой «императив» – и он по существу верен: «ни одержимости смертью, ни одержимости Другим» (с. 86). Однако лично я не нахожу у философов такого ранга, как Хайдеггер и Левинас, одержимости смертью – у первого, Другим – у второго. Это, мне кажется, некое передёргивание, но оно необходимо, чтобы выгодно оттенить позицию самого автора. Но главный парадокс предложенной интерпретации заключается в том, что всё-таки Иван Ильич «выбирает» смерть; «надо умереть» – вот рефрен его последнего «трансцендентного шага». Но равным образом (так что это двойной парадокс) он «останавливается» на психологической и метафизической иллюзии (впрочем, имеющей у Толстого и религиозную подоснову): «Нет смерти; где смерть? Нет её». – Впрочем, я излишне увлекся. Попробуем сказать и нечто иное.

Трудно сделать – сказать – помыслить что-то новое в философии. Труднее, чем где бы то ни было ещё. Но тогда возникает как минимум пять вопросов: во-первых, почему? Не потому ли, что философия слишком стара (если не сказать – устарела), прикидываясь «вечно юной»? Во-вторых, какова же тогда и в чём суть философского творчества? Где его «место» и кто его носители? Профессиональные философы? Но кому сегодня интересно это племя, кроме него самого? В-третьих, не потому ли и произошёл этот сдвиг от великих вопросов к маргиналиям, виртуозности анализа и взгляда на детали и нюансы? Но виртуозы, даже высшего разряда, не относятся ли всего лишь к «школьной философии» в классификации Канта, тогда как «мировая философия» безнадежно утрачена – или сдана в «архив», где царствуют историки философии? В-четвёртых, быть может, мы стоим перед новым вызовом? И надо только учесть, что вызов двояк, поскольку может проистекать как от возможности, так и невозможности, причём в данном случае речь идёт скорее всего о вызове именно второго рода? Как и чем тогда ответить на эту невозможность? Наконец, в-пятых, резонно поставить вопрос о статусе самих этих слов, содержащейся в них скрытой претензии и их собственной состоятельности. – Ни аналитическая работа рефлексии, ни синтетическая работа воображения, ни критический пафос разума, ни вопрошающе-испытующая ответственность экзистенции, ни безответственность иронии «бес-субъектного субъекта», ни четвероякая конфигурация «регрессии-прогрессии-агрессии-трансгрессии», ни пресловутая деконструкция – не выдерживают нагрузки этой невозможности. Тогда что же? Не походит ли это подозрительно на избитую тему «смерти философии»? Или у автора претензия говорить о её «новом рождении»? Чем бы и от кого она могла вновь «зачать»? – Вот так, с багажом таких вопросов я обращаюсь к книге Т. Щитцовой в рамках данной «вариации». Её совет – в применении к такой «интерсубъективной сфере», как философия, – или её ответ напрашивается сам собой. И он столь же прост, сколь и труден, столь же ясен, сколь и неоднозначен. (Заметим: сначала при-вет,



который активен, затем от-вет, который реактивен; сначала за-вет, потом со-вет, ибо совет на основе чего? Никто не может дать совет «из ничего».) – Он у неё звучит так: «Помни о рождении». Какая удивительная мысль проистекает отсюда (впрочем, мысль, подчерпнутая у М. Вебера): должны были пройти миллионы и даже миллиарды лет, прежде чем появился ты, – и теперь последующие тысячелетия ждут, что же ты сделаешь. И поэтому тоже – «помни о рождении». Между прочим, это звучит почти по-хайдеггеровски (а Хайдеггера упомянутый автор яростно критикует, т. е. его концепцию «смерти»). Ведь борьба с «забвением Бытия» прямо обращала нас к досократикам, к «началу», «рождению» (философии). Если европейская философия, это «дитя» греческой философии (можно сказать и иначе: этот столь же «родитель», сколь и «ребёнок» европейского духа), хочет «помнить о рождении», то она вновь должна обратиться к досократикам – и Хайдеггер прав. Прав и Ницше, и Фуко с их методами генеалогии и археологии. Правы и православные богословы с их обращением к учению святых Отцов. Но тогда речь должна идти о некоей метаноии; тогда надо прежде всего обратиться к новому прояснению этого понятия – и его востребованности и уместности сегодня. А «сегодня» – это жизнь в Мирском Граде, мегаполисе; жизнь, которая, согласно Харви Коксу, например, характеризуется такими чертами (осмысленными позитивно), как анонимность и подвижность (что касается самого облика мирского града), прагматизм и профанность (что касается его стиля). Но вернёмся к генеративному опыту и понятию метаноии. Хотя последнее слишком сильно задействовано в христианском контексте, где оно означает единство трех основных ориентаций: чувства коллективной вины, раскаяния и желания самопожертвования. Поэтому лучше использовать понятие конверсии (*conversio*) как радикального изменения ментального порядка «от простого изменения мнения до полного преобразования личности» (П. Адо). Здесь обязательно присутствует полярность «верности-разрыва»; конверсия включает в себя эпистофу (*epistrophe* – изменение ориентации, возврат к самому себе, к первоначальному; это конверсия-возврат) и метаноию (*metanoia* – изменение мыслей, раскаяние, мутация к возрождению; это конверсия-перемена). Согласно Адо, идея конверсии является одним из тех понятий, которые учреждают западное сознание, так что можно представить себе всю его историю «как непрестанно возобновляемое усилие для совершенствования техник “конверсии”». Ну а генеративный опыт я определил бы так (подчёркивая его парадоксальность): это опыт, основанный на способности порождать новое из себя, опираясь на своих отцов и матерей. Значит, он предполагает связь – как горизонтальную (актуальное сообщество), так и вертикальную (между поколениями). Такие же «горизонтальное» и «вертикальное» измерения имеет и философская метаноия. Возврат-перемена (что имплицитно содержит в себе тему «рождения» и «смерти»); возможно, на этом пути мы ещё можем философствовать? Или всё

это – философские проблемы, темы, стратегии, дискурсы, учения – способно быть (либо стать) всегда по-новому новым? И это есть условие самой возможности перепрочтения (иного прочтения) Платона, Декарта, Канта и т. д.? Однако, что же конституирует такую удивительную, почти божественную способность, что могло бы? Пожалуй, Гегель сказал бы здесь о «негативности», о втором «моменте» логического, без которого никакое обновление оказывается невозможным; но в «негативном» снова зашифрована «смерть» – парадоксальным образом наряду с «рождением». И древнее философское «упражнение в смерти» есть одновременно «упражнение в воз-рождении». (Всё тот же П. Адо убедительно показал, что это античное «упражнение в смерти» включало в себя тройкое: упражнение в жизни по-настоящему, превосхождение себя частичного и пристрастного и возвышение к «универсальной перспективе», «видению сверху»; изжившие себя – или забытые практики – или деградация нашей собственной способности к ним?)

Можно возразить, что в области философии, строго говоря, нет феномена рождения, но, скорее, есть феномен творчества и, возможно, открытия или конструирования (на чём будет настаивать радикальный конструктивизм). Но, с одной стороны, часто говорят именно о рождении философии. Говорят метафорически, ибо кто же здесь «мать» и «отец»? А с другой стороны, если рассматривать рождение в собственном смысле слова, отличая его, к примеру, от производства (вещей, идей, знаков), то с ним ведь тоже связывают вос-производство рода. Тут – проблема примерно того же порядка, что и со смертью. Если мы спустимся с высот метафизики к обыденностям жизни, то этой проблемы здесь тоже нет; есть голая фактичность смерти. Но, так сказать, уже чуть выше проблема возникает. Например, не так просто научно зафиксировать момент смерти. Умер ли этот человек безвозвратно или же ещё нет? Труднейшая медико-этическая проблема. Что касается рождения, то, учитывая столь «профанные» для философа метафизического склада вещи, как искусственное оплодотворение, генную инженерию, клонирование, симбиоз с искусственными «умными» органами и т. п., не так просто сегодня (не говоря уж о том, что нас ждёт завтра) понятийно строго разграничить рождение, сотворение, конструирование и производство. Хотя с христианской точки зрения мир, конечно, сотворён, а не рождён Богом, а Христос – вечно рождённый Сын, но никак не сотворён. Когда говорят о «рождении» философии, имеется в виду, что она не возникает из ничего. И не просто оглядываясь на её историю, а продолжая пребывать в ней, нельзя ли прийти к открытию того же порядка, что и у Роберта Ирвина в *Утончённом мертвецe*? Его герой открывает для себя мучительную, но и странным образом сладостную возможность любить вероломство своей исчезнувшей подруги не менее её роскошного тела – и желать её даже ещё больше после её неверности. Попробуйте расшифровать и распутать, хотя бы вам это тоже было знакомо. Ведь это значило бы расшифровать и распутать

самого себя – и это не сводимо к одной лишь «лингвистической работе». С другой стороны, вспоминаются слова Ницше: «Если долго всматриваться в бездну, бездна начинает смотреться в тебя». «Акты» рождения и смерти столь странны и уникальны, что их должны покрывать некие обыденность и банальность, скрывающие разверзающуюся здесь бездну. Но, возможно, этим тоже определено то, что путь философии не пройден однажды, единожды, раз и навсегда. Напротив, он всегда может быть пройден снова – и если не радикально иначе, то всё же – иначе. Снова-и-иначе; не в этом ли и смысл «вечного возвращения», самой его возможности? Есть данность, но такая, которая внутри самой себя обладает свойством открытости, раскрытости, разомкнутости. И мы можем вернуться к «изначальности» самого этого понятия «философия», осмыслив-вобрав в себя этот троякий смысл, скрытый во всех трёх составляющих: «любовь-к-мудрости». После всех искушённостей, иронических остранений и отстранений, деконструкций, циничности, после реального ли, мнимого ли освобождения от самого «означающего» «Философия», уклонения от ее нарциссического образа, после всех опробованных модусов расставания, после признания (нелишённого странного высокомерия) в том, что философия осталась без философов (в то время как у нас, пожалуй, «философы» – без философии), – всё ещё есть возможность, которую продуцирует и востребует не одна лишь наша экзистенция, но излучает она сама. Поскольку философия есть «жизнь мысли, мышления».

Быть может, мы подзабыли – или даже не вполне поняли то, что В. Беньямин выразил так: «Великие философские построения трактуют мир как порядок идей. Как правило, понятийные контуры, в которых это происходило, давно утратили прочность. Тем не менее эти системы утверждают свою действенность в качестве наброска мироописания, как это делал Платон учением об идеях, Лейбниц – монадологией, Гегель – диалектикой. Дело в том, что всем этим опытам свойственно фиксировать свой смысл ещё и тогда, более того – очень часто только тогда реализовать его в потенцированном виде, когда они соотношены не с эмпирическим миром, а с миром идей» (см.: *Происхождение немецкой барочной драмы*. М., 2002, с. 11). Но это значит, что задача критического анализа этих философских построений не может быть методом настоящего проникновения в них. Мы все стали – более или менее – критиками, одновременно утратив ту радикальность критицизма, которой отмечена, к примеру, философия Канта. Поэтому часто эта критика основана а) на упрощении, б) на лишь частичном понимании и в) производит комичное впечатление, как всякая претенциозность, не достигающая уровня своей собственной требовательности. Но одновременно этим открывается возможность – не овладения, а преобразующего нас самих постижения того, что действительно выполняло «задачу философа». Согласно Беньямину, это упреждение «в описании мира идей (а каково наше понимание идеи сегодня? Не ошибусь, если скажу, что весьма куцее. – Н. С.)



так, чтобы эмпирическое в нём растворялось». Тогда у философа появляется «возвышенное опосредующее звено – исследователя и художника» (там же). Эти две черты – в их сочетании – сегодня большая редкость. Можно оспорить понимание того и другого у Беньямина – но не саму необходимость их присутствия в «работе философствования». Художник, пишет Беньямин, набрасывает картину мира идей, набрасывает её как притчу – и потому эта картина «оказывается окончательной в любой момент времени». Исследователь же «располагает миром, чтобы рассеять его в сфере идей, расщепляя его изнутри на понятия» (там же). Рискуя выступить здесь как резонёр, всё же задам риторический вопрос: где у нас, в пространстве нашего «белорусского» философствования, это сопредельствие художественного и исследовательского модусов, придающее этому философствованию всю его внутреннюю живую напряжённость, тонус – и делающее его равно и увлекательным, и опасным предприятием? Ведь если это действительно мыслитель, то всегда – опасный мыслитель. Но коль я задаю вопросы, то, значит, не все возможности опробованы и исчерпаны. По крайней мере, для нас. Учтём и роль понятий (философия, по Гегелю, и вообще есть «мышление в понятиях»; другое дело, как понимается здесь само «понятие»). Если идея, будучи «объективной интерпретацией феноменов» и «всеобщим» («превратно пытаться представить всеобщее как посредственное» – справедливо замечает Беньямин), «относится к вещам так же, как созвездия – к звездам», то понятия исходят из крайностей – и «эмпирическое ... постигается тем глубже, чем точнее оно опознаётся как крайность». Отсюда – их опосредующая роль, благодаря которой они могут совершать «двойное дело»: спасти феномены и представлять идеи. Дело понятий, по Беньямину – собирание феноменов, а сами «идеи проникают в жизнь лишь тогда, когда вокруг них собираются крайности» (там же, с. 14, 15). Этим, собственно, очерчено поле (философской) работы... я бы хотел сказать, для нас, но, проявляя «скромность», скажу – для меня: идеи – понятия – феномены. Сквозь эту «кристаллическую решётку» преломляются для меня генеалогия и эсхатология, темы «рождения» и «смерти». Т. Щитцова говорит об их «фактичности» – и о них же как «экзистенциалах». Так оно и есть; но можно постигать их и в этом тройном «аспекте» идеи – понятия – феномена. Что касается собственно философского... Мне бы хотелось поразмышлять (в свете неугасшего интереса к феноменологии) над следующим пассажем у Беньямина: «Истина не вступает ни в какие отношения, и тем более онтенциональные. Предмет познания как определённый понятийной интенцией не является истиной. Истина – это образованное идеями, лишённое интенций бытие. Соответственно, подобающий ей образ действий – не познающее мнение, а погружение в неё и исчезновение в ней. Истина – смерть интенции» (с. 15–16). Не будет ли это в некотором роде возвращением к «изжившему себя платонизму»? Если и да, то в указанном выше смысле «снова-и-иначе». С другой стороны, это

был бы жест отстранения навязчивого и вульгарно-инструментального отношения к «истине» – особенно в политике, где это «привилегированный объект» манипуляции. – «У бритвы – два лезвия», у философии – тоже. Одно обращено к «ноуменальному», другое – к «феноменальному». В сфере повседневной жизни это ставит нас перед двояким кризисом сегодня; речь о кризисе идеалов – и кризисе человеческих поступков, деяний. Или, по-другому, если говорить об актуальном философском требовании, как оно мне видится (у нас) сегодня: погружение в историю философии (в которую если мы и погружались, то весьма не глубоко) – и одновременно в непосредственность окружающей и пронизывающей нас жизни, со всеми её повседневными трудностями, заботами и проблемами. Вопрос в том, как органически связать первое и второе. При этом – философствовать в свете «рождения» философии, памяти о нём – и одновременно в тени её «смерти», её «конца и завершения», что значит – философствовать «в сумерках», хотя и не в гегелевском смысле. Философствовать, удерживая в собственном «настоящем» своё/чужое «прошлое» и «будущее». Философия всегда есть анамнесис, воспоминание – но ведь одновременно и вызов, или вызывающий проект. И то, что Кант приписывал трансцендентальному акту (апрегензия, репродукция, рекогниция), в обобщённом смысле применимо к философии как таковой.

Вернемся еще раз к «ответу-близким». Близкие – сама суть нашей жизни. Но близкие – это и огромная угроза. Часто они полагают – сознательно или бессознательно, – что имеют право принимать решения за вас. Возникает и тема «совершенства» – в отношении вас, но и с вашей стороны в отношении их. Их требования (а ваши?) категоричны и ревнивы. Обиду на чужого простить легко, но обиду на своего... Далее выясняется, что есть «хорошие» близкие и есть «плохие», однако всё равно – близкие. «Бытие-друг-другом» – далеко не идиллия; оно, скажем так, «чревато». В нём могут возникнуть такие зияния, такая аритмия, что это сделает вашу жизнь – проклятой в буквальном смысле слова. Есть страх перед чужими – но есть и особый страх перед близостью. Существует и проблема дистанции – именно той, что не позволяет стать чужими, но и не переступает той границы, за которой близость оказывается тяжёлым, а иногда и фатальным испытанием. Своеобразная асимметрия рождения и смерти обусловлена и тем, что своей смертью я могу распорядиться – но не своей жизнью (в смысле её возникновения). Я не могу избежать смерти – но я могу сам её выбрать и осуществить. Однако я не могу выбрать и осуществить своё рождение – разве что в метафорическом смысле (так называемое «второе, духовное рождение», но и оно требует присутствия особой фигуры – Учителя). Следовательно, в отношении своего рождения я не свободен; разочарованный герой не одной повести говорит: «Я не просил, чтобы меня произвели на свет» и «Лучше бы мне было не рождаться». В отношении же своей смерти я в известном смысле свободен, я сам могу её выбрать. Благодарность за рождение – не

всеобщее чувство (как и ненависть к смерти). Рождён – по чужому выбору, решению и желанию (а иногда вопреки даже и желанию), но умереть могу «свободно» – как намеревался, к примеру, герой Э.-Э. Шмитта *Когда я был произведением искусства* («Зачат был по недосмотру, родился, потому что изгнали из утробы, вырос благодаря генетическому программированию...»; «жизнь я унаследовал, но уж своей смертью я распоряжусь самостоятельно!»). Но если рождение – это всегда шок (младенец покидает материнскую обитель, каковой он никогда не обретёт в этом мире), то и относительно самоубийства, разумеется, можно поставить вопрос о том, насколько оно «свободно». И тем не менее... Рождение как эмпирический факт имеет свой «след» в ином: происхождение. А происхождение, хотя и совершенно историческая категория, не имеет ничего общего с возникновением. В происхождении не предполагается никакого становления возникшего (*Werden des Entsprungenen*), скорее подразумевается возникновение из становления и исчезновения. Происхождение стоит в потоке становления, как водоворот, и затягивает в свой ритм материал возникновения. При этом «в наготе очевидной наличности фактического относящееся к происхождению никогда не проявляется, и его ритмика открыта исключительно для двойного понимания» (Беньямин, цит. соч., с. 27–28). Речь идёт о познании её как реставрации или восстановления, но, с другой стороны, именно в этом – и как незаконченного, незавершённого. Поэтому-то рождение как таковое не определяет меня целиком и полностью, как бы содержа в себе некое «априори» моей жизни. Но и смерть, эта постоянно присутствующая возможность, не является безусловной содержательной конституэнтной человеческого существования как именно человеческого. Если только мы не придадим ей самой человеческий смысл и облик. Это необходимо (иначе чем человеческая смерть отличается от смерти животного?) – и это невозможно в своей завершённости (что означало бы своего рода «прирученность» смерти). Печать происхождения на феноменах и есть – подлинное. И потому «каждое доказательство происхождения должно быть готово к вопросу о подлинности продемонстрированного. Если оно не в состоянии удостоверить свою подлинность, то не вправе носить это звание». Таким образом, «происхождение не выделяется из фактической наличности, а относится к её пред- и постистории» (там же, с. 28). В нашем же случае мы скажем – к «рождению» и «смерти». Вот почему последнюю не то что нельзя «исключить», подвергнуть «редукции», «взять в скобки», но и просто передвинуть «на задний план». Моё происхождение несёт в себе и «рождение», и «смерть» – что относится и к происхождению самой философии; почему бы и нет?

Смерть не есть только что-то мрачное и унылое – или ужасное и отвратительное – или отвращающее от жизни. Она-то и придаёт ей остроту и цену – и тогда мы можем следовать императиву: глубочайшая благодарность жизни и перед жизнью – высочайшая доблесть перед смертью. Стоит поразмышлять над словами Э. Юн-

гера (в *Лейтенанте Штурме*): «Всякое удовольствие живёт жизнью духа. А всякое приключение – близостью смерти, кружась вокруг неё». Кстати, если предпочесть буквальное прочтение, то память о рождении дарует нам жизнь духа, а вместе с ней и удовольствие. Но не приключение. Необходимое условие последнего – близость смерти, память о смерти; память, тоже бросающая ей вызов, но странным образом одновременно и принимающая. А в *Рискующем сердце* Э. Юнгер замечает: «Смерть – наше мощнейшее воспоминание, поскольку каждое воспоминание также и отречение, а бывает ли большее отречение, чем смерть?». Вот эту-то поистине экзистенциальную диалектику порой, как мне кажется, и упускает Т. Щитцова. Не то чтобы она её не чувствует. Но она позволяет доминировать иному пафосу, который, однако, в своей односторонности теряет свою силу. Как вы достигнете полноты принятия без решимости отречения? И (вновь Э. Юнгер) «в смерти жизнь сознательно делает ударение на внутреннем воспоминании, на свете, а не на тени, на пламенеющем средоточии, а не на окружности, на силе зачатия, а не на форме». Само рождение ребёнка, для нас являющееся апофеозом жизни, для него причастно смерти, о чём он и возвещает своим плачем. Ибо он покидает блаженнейшую из стран и исторгается в огромный и чужой мир, полный угроз и опасностей. И, в конце концов, есть дела, которые приходится вершить смертью. Смерть смерти рознь. Например, смерть трагического героя; она есть героическое свершение, и как таковое она принадлежит общности, становясь сакральным содержанием её жизни. Смерть трагического героя – это и великое мгновение жизни. В античной трагедии смерть героя имеет двойственное значение, о чём тоже говорит Беньямин; «она лишает силы древнее олимпийское право» – и она «предаёт героя неизвестному богу как первенца новой жатвы человечества» (Беньямин, цит. соч., с. 101). Выходит, смерть не является просто отрицанием/упразднением жизни, она сама свершает своё жизненное дело и назначение, без чего жизнь была бы только плоским существованием.

Позволю себе сделать к сказанному примечание личного порядка – хотя оно и не слишком тесно примыкает к изложенному выше. Но можно оправдаться словами Сальвадора Дали, произнесёнными на одной из лекций в Сорбонне: «После моего сегодняшнего сообщения, думаю, вы не усомнились, что для того, чтобы перейти от “Кружевницы” к подсолнуху, от подсолнуха к носорогу, от носорога к цветной капусте, нужно и в самом деле что-то иметь под черепушкой». Вероятно, параноик отчётливости стоит параноика той размытости, рассеянности, которую Леонардо да Винчи, тем не менее, смог превратить даже в целый образительный метод (сфумато). Я же всегда ощущал двойкий соблазн – и очарование: поистине беспощадной картезианской ясности (разве здесь присутствует мягкость, создаваемая полутенью?) – и поистине головокружительной виртуозности, изощрённости полутонов, нюансов и т. п.,

способных создать игру, почти недостижимую для твоего воображения. Но в каждом из этих соблазнов было и что-то смертельное (так я чувствовал) для мысли. В принципе, для меня существуют три ступени постижения – и именно это всегда оставляло меня неудовлетворённым: постижение в основном – постижение во всем многообразии, тонкостях и нюансах, постижение в полноте – и постижение в иных и нереализованных, скрытых, утаённых возможностях того же самого. В чём же неудовлетворенность? Возьмём великого мыслителя, написавшего десятки томов сложнейших философских текстов. Постигание в основном либо игнорирует всю эту филигранную и одновременно титаническую работу, которую сам этот мыслитель как раз и приводит в действие; либо претендует на возможность и оправданность радикально упрощающей редукции. Если нам говорят об «изначальной базовой интуиции», то сама по себе она только таковой и останется, коль скоро не будет развёрнута во всё это многообразие, которое и даёт ей «плоть». Неудовлетворённость. Постигание в полноте, отличающее настоящих адептов этого мыслителя, проштудировавших не только все его труды, но и значимые комментарии к ним, восхищает – и тоже оставляет неудовлетворённым. Ибо поставленная точка умерщвляет – при том, что ты, казалось бы, обрёл целую вселенную (вселенную Платона, Канта, Гуссерля и т. д.). А постижение третьего рода (думаю, мастером его был Жиль Делёз)... тут на кону стоимость твоего собственного дара – и мне на язык приходят только невыносимые для уха современного интеллектуала понятия смирения и дерзости – в их сочетании. Но сочетать их без взаиморазрушения как раз весьма трудно. И если это не удаётся, то снова – неудовлетворённость. То, через что приходится проходить, философствуя.