

ЧУЖОЙ В ДОМЕ

Евгений Малышкин

В *Большой этике* Аристотель пишет о произошедшем сближении слов $\sigma\epsilon\iota\delta$ и $\alpha\epsilon\iota\delta$, первое из которых означает обычное местопребывание, жилище, место обитания, второе — нрав. Это высказывание Аристотеля обычно прочитывается как экспликация одного из предубеждений Стагирита, которое он разделяет с принятым в до сих пор живой традиции мнением, что характер человека в существенных своих чертах так или иначе определяется местом, где он родился и вырос.¹ И хотя в метафизике Нового времени, которому мы все еще принадлежим, такое сближение оказывается невозможным, поскольку места здесь понимаются как нечто принципиально однородное и различимое лишь благодаря динамике систем отсчета, все же упомянутое сближение востребовано и в социально-политических практиках (институт прописки, иммиграционная политика), и в формах повседневного восприятия: мы легко отличаем северян от южан, лиц кавказской национальности от иностранцев; нам лучше думается там, а не здесь, и дышится легче на природе. Но каким образом мы связываем места и нравы?

Среди многих мест, что определяются этосом и сами определяют его, есть такое, в котором объявленное совпадение является не желательной случайностью, но обязательной законсоразмерностью, требованием к самому этому месту — дому. Дом — это там, где ты не цепляешься за углы, где каждая вещь уже на своем месте, дышит тебе. Так описывают дом в добрых книжках. И все же из дома нельзя выйти, не изменившись. А, изменившись, невозможно вернуться. Пико делла Мирандола описывает обмен дома на свободу самостоятельного преобразования: «Не даем мы тебе, о, Адам, — говорит он от имени Бога, — ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению»². Это проективное высказывание Мирандолы сообщает о возможности обживать любое свободно выбранное место. Дом, другими словами, — это место, которое достанет сил и решимости обжить, представить как свое и сделать своим. Дом строят, как завоевывают землю и женщину. Метафизика Нового времени — это прежде всего метафизика экспансивной силы, в которой рационально сущее разворачивается в динамическом универсуме. Что есть сама эта сила, остается смутным, поскольку динамический универсум, сформированный этим концептом, до сих пор не нашел завершения ни в чем от него отличным. Если же мы обратимся к новоевропейской традиции, то столкнемся уже со школьным противоречием: с одной стороны, сила есть сила восприятия, с другой — силы присутствуют в вещах (или, как об этом сказано у Гоббса, в телах) самих по себе, а сила вос-

приятия суть лишь след телесной силы. Но, во всяком случае, понятие силы раскрывается через понятие автономии. Казалось бы, идея автономии плохо согласуется с представлением о доме, к которому тебя влечет, с представлением, которое в свою очередь наделяет тебя привычками, привязанностями, диванопригодностью — словом, всем тем, что только понижает градус автономного самостояния, лишает заявленной Мирандолой возможности выбирать планы существования.

Идея дома, где все вещи открыты внимающему уму, представлена в наследующей указанному обмену классической метафизике в понятии субстанции: быть ни от чего не зависимым — это и значит чувствовать себя хозяином, уметь с умом распорядиться собственным имуществом.³ Собственно, субстанция, как она понимается Декартом и Лейбницем, — это термин, призванный обозначить соответствие метафизического строения и метода. Метод же приводит к изначальному месту: ясному и отчетливому восприятию. Восприятие оказывается единственным местом обитания, поскольку соответствует методическому нраву. Нрав здесь вновь сопряжен с местом обитания, но уже не как то, что определяется предпочтениями и воспитанием, а в качестве хорошо обдуманной стратегии действия, и поскольку нрав сопряжен также с током крови и вихрями жизненных духов, обсуждается он скорее не в этике, а в рациональной психологии. И все же и у Лейбница, и у Юма, и у Беркли — у позднейших представителей классической метафизики XVII (отчасти уже XVIII) века — мы обнаруживаем согласованность этики и метафизики. Этика *поверх* метафизики появляется именно у Канта. Автономия воли, которая только и заставляет нас оказываться среди вещей самих по себе, — это автономия вне чуждого пространства (а пространство, о котором ведет речь Кант, принципиально чуждо, ибо невоспринимлемо, неосваиваемо). Автономия осуществима там, где можно позволить себе эту чуждость, не замечать отстраненность. Категорический императив и исполняем именно этим экстрапространственным существом, которое в любом месте не как везде, но как дома.

Автономия, таким образом, все же описывает само существо дома. Дом обычно окружен забором. Забор (порог, подъезд, ворота с дворником или кодовым замком) отделяет улицу от дома, чужое от своего, топос и нрав от грязи и безобразия. На заборе не должно быть надписей. Название улицы, номер дома — это не надписи, это проступающий изнутри порядок мест: улицы составлены из домов, а не дома из улиц. Одинаково наказывают и тех, кто пишет разное на заборах, и тех, кто эти надписи читает. Как разбитый подле дома сад раскрывает ландшафт местности, так и дом дает длиться городу и месту. Топос-местность, о котором проявляют заботу, раскрывает свой этос-нрав. Этос создает перспективу ожидаемого, в которой находят место трудолюбие и упорядочивание. Творящееся на улице безобразия подчищается, вымывается ухоженностью и свободным упорядочиванием. Место, нрав, порядок, мир. И все же.

Упорядочение нельзя мыслить как только преодоление беспорядка, который наступает сам собой, тогда как порядок требует автономного усилия. Как увидеть отличие порядка от беспорядка, если беспорядок

не принадлежит существу воспринимающего подобно порядку? Дом-субстанция неотделим от дома заброшенного, позабытого в неожиданном событии, в самом движении к забвению, оставлению, движению, что начинается дома, но направлено к чуждому всему домашнему.

В том, что порядок в доме может быть разрушен внесенной в него книгой, телефонным звонком, почтовым сообщением, проявляется не хрупкость порядка, но его устойчивость. Мы больше поймем о самом этом порядке, если дом будем мыслить не как владение-усию, но как место встречи гетерогенных действий, которое упрочивается самими этими действиями. Собственно, дом — это место, куда невозможно вернуться, но нельзя и не возвращаться. Оставляя в стороне разбор того, как устроено само созидание домашнего⁴: организовано ли оно движением от своего вовне или от чуждого — через нормализацию — к своему, попытаемся разобраться, каким образом возможно само описание обязательности присутствия чуждого в месте домашнего.

Ближайшим образом чуждое описывается как свое и, напротив — свое как чуждое памятью. Память не только есть «сила (курсив мой. — Е. М.), сохраняющая все в себе как раз потому, что в любой данный момент скрытое в ней должно присутствовать в измерении воображения и мышления, присутствовать как все то, что в сущностном смысле есть и потому взывает к мысли и как бывшее, и как настоящее, и как требующее своего развертывания будущее»⁵. Память есть еще и отчуждение настоящего, поскольку именно благодаря памяти у вещей появляется трансцендентное измерение: нечто развертывается как таковое нечто именно в памятовании о том, что как таковое оно уже случилось, то есть всегда уже предшествует настоящему, превосходит его. Аристотель в *Никомаховой этике* (1100а, 20–30) пишет: «Ведь принято считать так для живого, когда он ничего не чувствует; это, например, честь и бесчестье, а также благополучие и несчастья детей и вообще потомков ... нелепо также допустить, что [удел] потомков ни в чем и ни на каком отрезке времени не оказывает влияния на предков». Связь с душами умерших (собственно память) двусторонняя: они, прежние, формировали тот нрав, которому мы преданы, а мы, поступая нравственно, длим их счастливое (или жалкое) состояние. Но эта двусторонность нарушается неточностью-нелокальностью действующей памяти. Действенность памяти не только вменяет имущему (нам, ныне здравствующим) чуждое (умершее) как узнанное в качестве своего собственного, она заставляет и претерпевать отчуждение своего у уже-так имущего (у нас), ведь мы подчинены действенности не только своей, но и чуждой памяти. Таким образом, слава и позор, то есть цель этического, действительно неподвластны смерти, коль скоро умираем среди своих, но, по досадной необходимости, зависим от чуждых (странных) нравов. Казалось бы, что нам за дело до памяти чужаков? Но ведь сам вопрос о нравственности, как указывает Макинтайр, ставится Аристотелем ввиду необходимости договариваться о нравах с другими полисами.

В этом затруднении, связанном с существом памяти, Аристотель совпадает с Картезием. Последний указывает, что память является инст-

рументом отличия сна от яви, ведь во сне я не способен согласовывать события так, как делаю это наяву. Однако ниоткуда не следует, что наша явь действительно наша: отличие своего от чуждого (то есть порядка, которому я принадлежу, когда постигаю упорядоченность сущего) не есть дело самостоятельности, но — божественной правдивости, *veracitas*, то есть такой самостоятельности, которая превосходит любую мыслимость.

Начала же самой по себе памяти трудно обсуждать: чаще всего бессмысленно спрашивать, почему помню. Во-первых, этого мы как раз и не помним, а во-вторых, если только речь не идет об определенной технике запоминания, сам вопрос «почему» тонет в невнятице многочисленных вариантов его истолкования. Однако взывает к окликнутости вещами призывное «помню, следовательно». Так, в платоновском *Федре* ответ на вопрос, почему помним о тождестве самом по себе, когда видим всего лишь сходное, лишает собеседников возможности самосознания, отличенного от самосознания других: если всякое знание есть припоминание, тогда отличие одного от другого заключается в тренированности и расчерченности воспоминаний, при этом философская практика — привычка умирать — как раз и направлена на ничем, кроме телесных помех, не ограниченный обмен воспоминаниями. Привычка подчинять тело душе приводит к тому, что собеседники получают возможность стать зеркалами друг для друга, впервые видят себя целиком: на мое, формируемое мной самими, а не взглядами других, тело я могу посмотреть собственными глазами, только дав себе время посмотреться в зрение другого.⁶

Путь к автономности поступающего лежит, следовательно, через возвращение телесного, но уже не как чего-то естественного, а к самостоятельно сформированной уникальности. И именно телесность выводящей к трансцендентному памяти обсуждается в третьей книге *Никомаховой этики*: телесность есть способность претерпевать, причем хвалимым оказывается такое претерпевание, в котором наше претерпевающее тело скорее подчинено нам, а не чему-то чуждому. Более того, еще такие поступки, которые никак нельзя совершить, но скорее «претерпеть самое страшное»: отдать чуждому отчуждаемое, но не упустить автономного. «Но иногда трудно рассудить, какой поступок какому следует предпочесть и что во имя чего вынести, а еще труднее держаться того, что нам заведомо известно»⁷, ведь свое известно через чуждое. Претерпевающая внедрение чуждого телесность оказывается тропкой, приводящей в место совместного с другими присутствия, и вне этой совместности невозможно рассуждать ни о хвалимом, ни о порицаемом. Совместность удерживается искусной телесностью памяти.

Первое, что памятно памяти — это места и образы. При этом память никогда не является чем-то естественным, само собой разумеющимся: дело не столько в том, что наша память избирательна, сколько в избирательности образов и мест, посредством которых помним. Следуя за Аристотелем, можно говорить о прямой аналогии между отысканием среднего в рассуждении и отысканием среднего в припоминании.

Пожалуй, естественную память можно отличить от искусной тем, что «естественно» мы не отличаем свое от чуждого, не отдаем себе

отчета в вещах, которыми помним. Традиционное описание мастера памяти: тот, кто владеет набором мнемоемких мест, то есть упорядоченной последовательностью образов, расположенных в одном или нескольких местах (так, если мы помним, как расположены предметы в хорошо известной нам комнате, то у нас уже есть готовый мнемонический порядок: соотнося элементы того, что требуется запомнить, с упорядоченными в памяти предметами, мы легче, быстрее и тверже запомним то, что требуется запомнить). На этот базовый метод запоминания могут накладываться дополнительные приемы и искусства: искусство перекодирования цифр в образы, искусство связывания предложений и развернутых повествований в единый мнемонический вид и т. д. Так или иначе мы опытни в описанных искусствах: мы помним благодаря лицам, книгам, городам и отличаем один порядок припоминания от другого. Попросту, мастер памяти — тот, кто умеет хранить любимое и избегать отвратительного.

Попробуем описать известные нам начала памяти.

1. Память связывает свое с чужим, впервые наделяя воспринимающего необходимой по отношению к воспринятому дистанцией. Благодаря памяти место превращается в дистанцию.

2. Порядок памяти обращен к чувственности, и сам есть не что иное, как обустройство чувственности. Таким образом, памятование — это не только и не столько «субъективное» действие, сколько предьявленный в артефактах сложившийся и принятый порядок. И чем более насыщен эстетически сам этот порядок, тем он более действен.

3. Связь между тем, что вспоминается, и тем, как организован порядок припоминания, не является произвольной. Невозможно задать однозначность такого соотнесения, да это и не является нашей задачей. Мы могли бы здесь указать на самые общие и тривиальные принципы: помним по сходству, по несходству или по устоявшейся привычке. Важно другое: всякая память телесна, она находит себя подле припомивающего, порой — за его спиной, а не хранится «в» нем или его теле, ассоциациях и т. д.

Дому как месту, в котором сходятся обитание и нрав, противоположен город, в котором всегда сталкиваешься с чужим. Город как мнемонический топос — тело особое, поскольку это тело разобранное, разбалансированное, и этой своей разбалансированностью производящее неустойчивую, но все же узнаваемую пластику, динамику, ритмику. Тело,двигающееся прерывисто. Кто в городе занимает место напряженно размышляющего, производящего работу припоминания мастера памяти? Кто вспоминает? Город не набор памятных знаков, отсылающих к прошлому, а всегда уже непрозрачная констелляция форм, устривающая настоящее. Субъектом припоминания, таким образом, оказывается сам город. Событие памятования в городе не имеет готовой формы, память города — это не телефонный номер и не стихотворение. Место в городе — условие восприятия, а часто и само восприятие, но не помощь в запоминании уже кем-то и как-то воспринятого.

Памятные места города — это машины культуры, которые заставляют вещи коммуницировать каким-либо, а не иным образом.⁸ Существо

машины как чего-то сконструированного — это техника, модус искусственной совместности, соприсутствия многого и разнородного, в отличие от организма, в котором воспроизводится в разных формах одно и то же, один и тот же набор знаков, имеющих смысл в ограниченном наборе мест. Именно поэтому городской житель обязан знать толк в разнице между телом и организмом: горожанину необходимо перемещаться, обменивать тело на расстояния и работу, а в отношении организма — проявлять заботу.

Машины живут дольше; чем знаки. Знаки, чтобы оставаться знаками, требуют контекста, тогда как машина — это нечто грубое, вещественное, оно нескоро распадается и само торчит из пространства избыточными углами. Современный дизайн машин, создающий гладкие, тактильные формы — это не попытка сгладить присутствие машинного, напротив, это блестящая стратегия агрессии машинного по отношению к пространству: чем больше благодаря удачным дизайнерским решениям в одном месте скоплено машин, тем более универсальным оказывается само место. Но места не бывают универсальными.

Машина сама способна удерживать собственную идентичность, притом что существо носимых на ней знаков может быть уже утрачено: парад ретро-автомобилей — это именно парад машин, машин в их чистой, почти акультурной явленности. Оказываясь в городе, мы оказываемся в мире машин. Для того чтобы вступать в коммуникацию с людьми, нужно сначала выучить машинный язык: он предшествует «естественному» языку человеческого общения, поскольку формирует устойчивую телесность. Примером может служить эскалатор метрополитена: чтобы оказаться в городе, необходимо уже научиться им пользоваться; или игрушка: машина, порождающая «я», или машины удовольствия, в конце концов, машины чтения, письма и счета.

Культурная машина отгорожена от идеи музея (хотя музей сам чаще всего оказывается именно машиной): музейная вещь — это нечто отобранное и вынесенное за пределы повседневного мира, хранимое и разворачиваемое в своей представленности, с одной стороны, по законам коллекционирования, с другой — по законам уже готового восприятия. Тогда как машина должна тереться о людей, об их неупорядоченные взгляды и касания, чтобы производить само восприятие и воспроизводить машинное⁹.

Машина как целиком искусственная вещь принадлежит тому существу, первое определение которого — трансценденция. Сама машина есть фигура оживления чужого, машина позволяет чужому проявиться в практиках повседневности еще до всякой нормализации чуждого. Так, один из древнейших (если не самый древний) механизмов, дверь, выстраивает противостояния *здесь и там*, *верха и низа*, наконец, *своего и чуждого*: раскрывает измерения человеческого, обнаруживает конечность присутствия, заставляет принимать решение. Машины, распадающиеся без человеческого присутствия, сами побуждают человеческое открываться вещам, формируют физиономии мест.

Дом становится все более открытыми для чуждого присутствия. Современный дом немислим без большого числа машин. Такой дом —

место пересечения информационных линий, наиболее важное из всех рабочих мест, в которых присутствует его «хозяин». Человек в этом доме скорее не владелец, но агент чужого, модератор сообщений, проходящих через домашнее пространство. Дом вновь обретает черты жилища в полисе: есть публичное место дома, и оно становится все обширнее, и есть геникей. Правда, публичное не ограничивается полисом: здесь может оказаться гость из неведомой страны. Эта ситуация не нова, в конце концов, интернет — только продолжение когда-то внесенной книги. Но она ширится. И, возможно, уже в скором времени понятия «дом» и «недвижимость» не найдут ничего общего с человечески-соразмерным усилием.

Итак, нрав и местность сочленяются дома, в месте, о котором всегда-уже помним. Память суть машина обращенности к чужому. Машина сама есть посредник, но, несмотря на это, и к ней применимо требование духовной осмотрительности: машины, поскольку универсализируют места, постольку взывают к памяти о нраве. Быть может, именно поскольку мы уже отчасти перебороли страх перед машинным и память для нас не столько способность, сколько предмет личного выбора, для нас, вопреки работе, совершенной Просвещением и эпохой больших революций, актуально Аристотелево определение счастья как деятельности души согласно добродетели за полную человеческую жизнь.

Примечания

- ¹ Порядки понимания характера в разные периоды этой традиции обсуждаются в замечательной статье А. В. Михайлова «Из истории характера». См.: *Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры*. М., 1990.
- ² Пико дела Мирандола Дж. *Речь о достоинстве человека* // В кн.: *Эстетика Ренессанса*. Т. 1. М., 1981. С. 249.
- ³ Напомню, что слово *substantia* является переводом греч. *ousia*, которое Платон применяет по отношению к эйдосам. Усия — это имущество, богатство, распоряжаясь которым, оказываешься независимым. Соотв. вещи, сопричастные идеям, — это «соимеющие», такие, которые владеют тем же, что и эйдосы.
- ⁴ Ср.: Вальденфельс Б. *Происхождение норм из жизненного мира* // Вальденфельс Б. *Мотив чужого*. Минск, 1999. С. 100: «Притязания и требования [опыта] привносят гетерон (*Heteron*) в игру, который в своей «предзаконности» ускользает от противопоставления автономии и гетерономии. Поскольку исключение области автономии в создании законов или области самодостаточности уже является ответом на другое и чуждое и, естественно, не единственным».
- ⁵ Сергеев К. А. *Ренессансные основания антропоцентризма*. СПб., 1993.
- ⁶ Платон. *Алкивиад I*. 133 b: «Если глаз желает увидеть себя, он должен смотреть в [другой] глаз, а именно в ту его часть, в которой заключено все достоинство глаза; достоинство это — зрение».
- ⁷ Аристотель. *Никомахова этика*. Соч. в 4-х тт. Т. 4. Кн. 3. М., 1983. 1110a 30–1110b.
- ⁸ Развернутый анализ машинного, которому мы отчасти здесь следуем, см.: Guattari F. *Machinic Heterogenesis*. In: *Rethinking Technologies*. Ed. by Verena Andermatt Conley. Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, London.
- ⁹ Гваттари здесь использует термин «аутопоетический *nexus*», чтобы указать на способность машин к самовоспроизводству и одновременно на противоположность машинного и человеческого производства. *Op cit.*, p. 16 ff.