С.Л. Бутина-Шабаль

АНТИЧНАЯ МЕТАФИЗИКА

Страсти по бесплотному

18+

Светлана Бутина-Шабаль

Античная метафизика: Страсти по бесплотному

«ЛитРес: Самиздат»

1999

Бутина-Шабаль С. Л.

Античная метафизика: Страсти по бесплотному / С. Л. Бутина-Шабаль — «ЛитРес: Самиздат», 1999

В книге представлен анализ основных направлений античной философии как разных решений проблемы Единого-многого, заданной остро трагическим миропереживанием и одновременно бессознательной интенцией к совершенствованию миропорядка. Найденные в античности решения этой проблемы стали основой для всего последующего мировоззренческого и метафизического конструирования. Книга адресована изучающим историю философии.

© Бутина-Шабаль С. Л., 1999
© ЛитРес: Самиздат, 1999

Содержание

Предисловие 5
Глава 1. Предпосылки метафизики 7
1.1. Утвердительная дизъюнкция 7
1.2. Метаморфоза и архетипический образ 11
1.3. Принцип Аполлона 16
1.4. Принцип Диониса 27
Конец ознакомительного фрагмента. 36

Предисловие

Нынешнюю ситуацию отечественной культуры отличает текучесть и изменчивость элементов ценностно-мировоззренческой сферы, образование самых нетрадиционных их комбинаций и систем. Понимание данной ситуации невозможно без обращения к *вечным* и *предельным* вопросам, которые относятся к философскому знанию. Философия удостоверяет как актуальную форму вопросов, так и сферу вариативности ответов на них, которая не безгранична, но достаточно определенна, в такой же степени, в какой достаточно определенным представляется наш мир.

Абсолютные границы вариативности ответов на предельные вопросы проявлены уже в момент первичного самоопределения философии – в рамках античной метафизики, где набор принципиально возможных ответов развернул спектр расходящихся фундаментальных дискурсов. Таким образом античная метафизика оказалась парадигмальной в отношении любых мировоззренческих и метафизических конструктивных движений, что делает возможной рефлексию их становящегося содержания посредством нового перетолкования античной метафизики. Не случайно на рубеже культурных эпох, на каждом новом витке истории происходит постоянное возвращение к древним истокам. То есть *осмысление прошлой культуры выступает как форма самоосмысления индивида и общества* (Х. Г. Гадамер).

Перетолкование античной метафизики на современном этапе начинается с освобождения от традиционной для прошлых веков интерпретации теоретических конструкций через призму борьбы *идеализма* и *материализма*. Попытка понимания – то есть попытка повторить первоначальное движение изнутри исследуемого предмета в область его выражения – позволяет обнаружить имманентную метафизическим конструкциям, подлинно осевую проблематику, образующую смысловое поле философской системы. И в качестве таковой предстает не вопрос изначального первенства идеи или материи, но **дилемма Единого – многого**. Именно эта проблема составляет призвание философии, обуславливая ее возникновение и принципиально оправдывая ее существование в дальнейшем.

Центральное место проблемы Единого в философии признается теоретиками постмодерна. Более того, противостояние онтологии Единого и онтологии, модернизированной в духе меризма, оказывается первостепенной проблемой для современной философии. Предметом же предлагаемого исследования является логика раскрытия осевой проблемы Единого в истории античной метафизики, которая задает последовательную трансформацию философского мышления посредством образования самодостаточных дискурсов.

Общая цель нашего исследования – не воспроизвести в очередной раз содержание метафизических систем античности, состоявшееся в известных текстах, но проявить не получившие выражения исходные интуиции и базовые схемы мышления, определяющие целостность и динамику этого содержания. Цель оказывается производной от собственных свойств объекта исследования – античной метафизики, которая не только различала "*вещь*" и "*бытие в качестве этой вещи*" (*"το σακι ειναι"*)[1], но постоянно совершенствовала и утончала это различение. В общем смысле "*бытие в качестве этой вещи*" представляет некий горизонт, фокусирующийся в вещь: не переставая быть горизонтом, оно сгущается на границах вещи и втягивает вещь в отношения с тем, что за ее границами. Таким образом, "*бытие в качестве этой вещи*" вопрошает другие вещи, размазывая в акте трансформации границы этой вещи. Поэтому, если рассмотрение вещи осуществляется в масштабе этой вещи, рассмотрение "*бытия в качестве этой вещи*" предполагает *сверх*вещный масштаб определенной смысловой целостности, образованной по некоей мыслительной схеме. В соответствии с этой принципиальной установкой

[1] "Минос" Платона.

мы видим каждый конкретный, выраженный в категориальной системе дискурс в общем потоке смысловой трансформации, который поддерживается активирующими рефлексию импульсами остро трагического мирочувствования и одновременно бессознательной интенцией к исправлению (совершенствованию) миропорядка в жизнеутверждающем ключе, что совершается в границах, определенных дилеммой Единого – многого.

История античной философии традиционно пишется как рационально-позитивистская интерпретация посредством попыток восстановления оснований таинственного "*греческого гения*", которые представляются либо "*социально-культурными характеристиками эпохи*", либо "*обликом древнего грека*" (например, у Б. Рассела, М. Мамардашвили), "*в сознании и душе которого конституировалось философствование как особое занятие*", и этот "*облик*" оказывается абстрактной индивидуализацией все тех же характеристик античной культуры. "*Таинственный греческий гений*" ловится абстрагирующей рефлексией в сеть внешних ему обстоятельств, которые, тесно окружая, не оставляют "*гению*" неприкосновенного пространства бытия, стремятся собой его исчерпать.

Но метафизика – это способ предельного вопрошания (М. Хайдеггер). Метафизические вопросы обращены не просто к природе, истории, языку и пр. самим по себе, в них захватывается и сам вопрошающий[2]. Стало быть, метафизические вопросы побуждаются не праздным любопытством, а интенсивным переживанием, подобно тому, какое Лев Шестов предположил относительно Кьеркегора: "*Киркегард почувствовал, что начало философии… отчаяние: de profundis ad te, Domini, clamavi (Из глубины взываю к Тебе, Господи!* Пс., 130, 1-2) "; "*открыл в себе и других безотчетный… страх… страх перед Ничто*"[3].

Переживание, заложенное в фундамент философского дискурса его основателями, оказывается доступным для последователей в той мере, в какой оно выведено из имманентной глубины на поверхность смысла, конституирующей внутреннее и внешнее, свое и другое. Собственно поверхность – главный пункт интереса философии, поскольку поверхность, открывает бытие по обе стороны (внутри и вне) и является одновременно преимущественным местом существования самости (погружаясь в недра жизни организма и отлетая от собственного телесного бытия, человек равным образом находится "*вне себя*"[4]) и местом смысла. Поверхности выразительны, существенно репрезентативны. Древние греки оставили нам совершенные конструкции поверхностей – культурные символы (Аполлон, Дионис) как универсальные формы жизнеосмысления, в которых запечатлены "*эмоционально-трансцендентные акты*" (по Н. Гартману[5]) переживания человеком реальности, где вступают в острое противоборство внешний и внутренний мир.

Вечное возвращение древней метафизики возможно постольку, поскольку существует возможность вжиться в культурный символ, который как античный оракул согласно Гераклиту: "*Oute legei oute kryptei alla semainei*" ("*И не говорит, и не скрывает, но подает знаки*")[6].

---

[2] Хайдеггер, М. Наука и осмысление // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986.

[3] Шестов, Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – М.: Прогресс-Гнозис, 1922. – С. 18, 55.

[4] Дистанцированное от поверхности «я» становится бескачественным: «чистый» гносеологический субъект или жизнечувствительная плазма, которая определенно не объективирует себя (см., например: Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия. – СПб., 1999. – С. 548).

[5] Hartmann, N. Zur Grundlegung der Ontologie. – B., 1935.

[6] Дильс. Фрагменты досократиков. – М., 1922. – 4-е изд., – Фр. В 93.

Глава 1. Предпосылки метафизики

1.1. Утвердительная дизъюнкция

"*Существующее нечто есть вещь*"[7]. Существующее нечто – определенное, частное, конечное, преходящее. Такому нечто противостоит абсолютная полнота бытия, где не различены никакие части, – "*ничто*". Когда в абсолютной полноте бытия начинают проступать контуры отдельных качеств, объемов, тотальная неразличимость ничто обращается в совокупность нечто – отграниченных друг от друга вещей.

Действительно, как подчеркивает Делез, существуют два прочтения мира: "*различается только сходное*" и "*сходство может быть только между различным*". В ничто нет ни сходства, ни различия; космос же как нечто, состоящее из частей, обратившихся вещами, становится только посредством различения: вещи утверждаются благодаря их различению, то есть они являются объектами одновременного утверждения, потому что утверждается их **различие**, поскольку различие само становится тотальным утверждением.

В космосе вещи ограничивают друг друга. "*Будучи ограничивающим, нечто, правда, низводится до того, что само оно оказывается ограничиваемым, однако его граница как прекращение иного в нем, в то же время сама есть лишь бытие этого нечто: благодаря ей нечто есть то, что оно есть, имеет в ней свое качество*"[8]. Итак, если вообще есть **нечто,** то оно ограничено **другим.** Нечто всегда положено другим, то есть нечто существует постольку, поскольку существует другое. Различение действительно первично. Различение как таковое материализуется в границе. Граница – формирование **поверхностей,** которые позволяют различенному внутри себя быть собой, а не другим, и соотноситься с другим только внешне. Поверхность и представляет собой **материальность,** а если материальность оформлена выражением в ней внутреннего бытия, то – **телесность** вещи. Ничто, равное абсолютной полноте бытия, не содержит границ, а значит, не имеет поверхностей, и как таковое оно бестелесно, нематериально.

Если космос в качестве некоторого целого, состоящего из частей (вещей) проистекает из противоположения абсолютной полноте бытия, ничто, то в свою очередь и бестелесное ничто противополагает себя космосу, состоявшемуся как совокупность вещей. Об одновременном существовании вещного космоса и бестелесного ничто свидетельствует сам вещный космос. В вещном космосе всякое нечто ограничено другим нечто; нечто служит границей другому, а другое является границей этого нечто, тогда космос несет в себе непрерывность, свойственную абсолютной полноте бытия и, следовательно, существует не только как бесконечная совокупность нечто, но и как **целое,** по причине этой непрерывности не равное сумме своих частей. Космос как целое снова вбирается полнотой бытия ничто, размывающего телесные поверхности, зафиксировавшие отдельность и самотождественность вещей. Космос как целое отрицают лишь атомисты, для которых нечто не может быть положено другим. "*Другой*" не является принципом существования атомистического мира, поэтому здесь отсутствует идея порождения и трансмутации мира, мир ни из чего не порождается и ни во что не превращается, просто существует множество от века данных, автономных нечто – независимых определенностей – атомов, которые абсолютно непроницаемы друг для друга, существенно нейтральны, и для сохранения их нейтральности (*не*-противоположности) границей между ними оказывается не другое бытие, а пустота. Нейтральность атомов, прерывность атомарного космоса исключает

---

[7] Гегель, Г. В. Ф. Наука логики. – М., 1971. – Т. 2. – С. 117.

[8] Гегель, Г. В. Ф. Наука логики. – М., 1970. – Т.1. – С. 189.

принцип утвердительной дизъюнкции, являющийся принципом метаморфозы и трансформации.

Космос как единое, именно так его и рассматривает античная метафизика осевого направления, беспустотный космос *(Horror vacui* – ужас, боязнь пустоты) непрерывен, и если даже на обыденный взгляд кажется, будто тела существуют в пустоте, то на самом деле тела служат границей друг другу. Даже если они не присутствуют в непосредственном контакте, они ограничивают друг друга через промежуточные среды, более того, все тела находятся в отношении к бестелесному, и бестелесное оказывается их "*средним термином*". А это значит, что если нечто изменяется, то изменяется и другое, если изменяется другое, изменяется и нечто. Допустим, нечто и другое ему взаимоопределяют друг друга. Нечто – это граница другого, иначе говоря, небытие другого. Другое – это граница нечто, то есть небытие нечто. Следовательно, со-бытие нечто и другого – одновременно и их небытие, если одно рассматривать через другое, а не через его собственную самость; хотя и утверждение каждого через его самость предполагает утверждение через другое.

Но дальше всякое нечто непременно стремится выйти за рамки наличных поверхностей. Нечто со стороны своей границы, то есть с внешней стороны обладает поверхностью, следовательно, материальностью. Самобытие же – нематериально, оно осуществляется внутри поверхностей, окутывается и сохраняется этими поверхностями. Тогда движение нечто за свои рамки можно понимать как движение целого и себе равного бытия, оформленного телесно, стало быть, тела, в собственное небытие и бестелесность, потому что та часть нечто, определенного своей телесностью, что вышла из своих границ и внедрилась в другое, покинула свою родную территорию (телесность) и, покинув, является уже чем-то неопределенным, неограниченным, и, внедряясь, проникая в сферу чуждого бытия, определенного чуждой телесностью, становится сверхчувственным, не соотнесенным с материальностью, – бестелесным. Проникновение нечто в другое ему можно зафиксировать лишь как **метаморфозу** этой чуждой телесности, обусловленную процессом становления нечто, начавшемся в чужом основании. Выхождение нечто за рамки своих границ можно объяснить только непрекращающейся работой утвердительной дизъюнкции.

Гегель пишет: "*Другое определение – беспокойство, присущее всякому нечто и состоящее в том, что в своей границе, в которой оно имманентно, нечто есть противоречие, заставляющее его выходить за свои пределы. Так диалектика самой точки — это стать линией* "[9]. "*Беспокойство*" – это положенность другим, бытие нечто через небытие и небытие через бытие, это цепная реакция утвердительной дизъюнкции, которая проникает лезвием границы не только абсолютную тотальность ничто для того, чтобы конституировать множественность разнообразного, но и всякое нечто, возникающее как нечто единое.

Опираясь на гегелевскую "Науку логики", но, сосредотачиваясь именно на утвердительной дизъюнкции, проследим отношения ничто как абсолютной полноты бытия и нечто – бытия конечного и определенного другим ему; другим в предельном отношении является все, что по ту, другую сторону поверхности этого тела, в том числе и ничто как абсолютная полнота бытия. Собственно, нечто только и может утверждаться как одновременное другое абсолютной полноте ничто. Нечто, отчуждаясь посредством формирования поверхностей (телесности), выделяясь из ничто, становится автономным телом. Но ничто снова внедряется в нечто как в "*свое-чужое*". Вообще – проникать в другое, стремиться за свои границы в другое возможно лишь в том случае, если одно и другое изначально едины. Демокритовские и эпикурейские атомы, данные как дискретное множество автономных самостей, никогда не проникают друг в друга, отчего они неизменяемы и неуничтожимы; полагать друг друга, стремиться друг в друга – принципиально невозможно для их природы.

---

[9] Гегель, Г. В. Ф. Наука логики. – М., 1970. – Т. 1. – С. 190-191.

Итак, ничто проникает в нечто, в автономное тело как в "*свое-чужое*", при этом тело не изменяется вещественно и материально, принятую часть ничто тело замыкает в своих границах. Если предположить, что ничто, будучи истинно полнотой или бесконечностью бытия, проникает в нечто сообразно с конечностью этого нечто, некоторым "*квантом ничто*", то скорей всего данным квантом ничто, проникшим в автономное бытие, организованное как тело, окажется то, чем это тело было до своего выделения из полноты бытия, ведь тело раньше присутствовало в ничто как не различенное с другими бестелесное бытие. Значит, в автономное тело ничто проникает в качестве прошлого состояния этого тела. Это проникновение начинает процесс метаморфозы автономного телесного бытия. Принцип утвердительной дизъюнкции сделал возможным различение одного и того же бытия внутри одного и того же бытия.

Вторгшаяся часть, тождественная ничто, растворяется в автономной субстанции тела; тело оказалось положенным не только вовне, но и внутри самого себя. Внешняя положенность в конечном счете порождает положенность внутреннею. "*Быть положенным чем-то иным и собственное становление – это одно и то же*"[10]. Но внутри себя телесное бытие представляло самобытие, самость, поэтому растворенная в чуждой самости часть ничто не может не потерять своей тождественности подлинному ничто. Происходит присвоение кванта ничто автономным телом, в этом внутреннем ничто в свою очередь растворяется самость тела, в результате чего проникшее в тело ничто оказывается трансформированным. В то время как внешняя положенность одного и другого конституирует самости одного и другого, различенные бытийные определенности, внутренняя положенность, являющаяся продолжением внешней, преломляет самости друг в друге. Но и в новом образовании, представляющем преломленные друг в друге различные самости, изначально и имманентно присутствует механизм утвердительной дизъюнкции, которая есть источник и способ его бытия. Новое образование – эмерджент не может существовать как таковой, он существует лишь в двойном противоположно направленном, децентрирующем его поле: в соотношении с подлинным и внешним телу ничто и в соотношении с самобытием автономного тела. Тело, относя эмерджент, посюстороннее внутреннее ничто к ничто внешнему, абсолютно другому, по ту сторону себя – потустороннему ничто, – реализует интенциальность, то есть очищает самобытие от представителей в нем внешнего мира. Однако в результате акта интенциальности не совершается отождествления (совпадения) внешнего и "*своего-иного*" ничто, "*свое-иное*" уклоняется от отождествления, возврата и совпадения. Это упрямство "*своего-иного*", принципиальная нетождественность оказывается для автономного телесного бытия его же собственной функцией. Автономное бытие нападает на свой собственный след, вступает в отношение с самим собой, которое Гегель называет **собственно бытием**[11] **и самосознанием.**

Но когда осуществилось последнее различение, тогда возникла окончательная граница, отделяющая эмерджент от ничто и от нечто. В дальнейшие отношения вступают уже три сущности. Границы порождают цепную реакцию полагания одного другим. Важно иметь ввиду, что утвердительная дизъюнкция работает лишь от единства, от целого, от Того же Самого, она суть децентрация Того же Самого (единого и целого), заставляющая То же Самое колебаться относительно себя. Единое и целое является основой утвердительной дизъюнкции, жизнью, которой она жива. Поскольку именно метафизика (и никто другой) имеет своим предметом аутентичное, стало быть, неметрическое, невоплощенное целое, витающее над суммой своих частей, то именно метафизика знает принцип утвердительной дизъюнкции. Этот принцип неограничен и неизвестен, к примеру, эпикурейству – философской "*физике*", отрицающей единство и целостность универсума и создавшей из мира механический агрегат, требующий до невероятности искусственных условий для своего функционирования. Именно античная метафизика

[10] Гегель, Г. В. Ф. Наука логики. – Т. 2. – С. 220.

[11] Гегель, Г. В. Ф. Наука логики. – Т.1. – С. 216

– осевое направление античной философии – оказалась тем зеркалом, поверхность которого становилась все чувствительнее для того, чтобы наконец свидетельствовать собой **метаморфозу,** работу утвердительной дизъюнкции.

1.2. Метаморфоза и архетипический образ

Зададимся вопросом: вследствие какой потребности человек начинает конструировать умозрительную предметность?

Вероятно, человек ощущает нечто такое, что не может быть связано ни с одним наличным или возможным телесным предметом. Что-то человеку не дано воспринимать как телесно-определенное. Если это не телесный предмет, чья телесность ограничивает и определяет его, совпадая с его поверхностями, предположим, что это может быть поле. Поле – не телесность, но определенное движение телесности в себе самой. В биологии говорят, к примеру, о полях развития живого объекта. В данном случае поле осуществляет переход латентной (потенциальной, неявленной) формы его существования в развернутую (актуальную), отчего поле оказывается совпадающим с формой Аристотеля, то есть идеальным объектом, в который должен претвориться этот реальный объект. Морфофилактические поля обеспечивают воплощение целостности элементами органического образования; видовые поля задают воплощение во множестве отдельных особей совершенной особи данного вида, встроенной в иерархию идеальных мировых форм. Следовательно, в рамках поля осуществляется восприятие не наличного, но возможного (и должного) телесного предмета. Собственно поле – форма предсуществования телесности, и если тело рассматривается в аспекте причинности, то поле – в аспекте телеологии.

Но повторимся, человек ощущает нечто такое, что не может быть связано ни с одним наличным или только возможным телесным предметом. Именно это нечто человек вынужден конструировать как **умозрительный предмет**, который открывает природу языка не в качестве назывательной, а в качестве выразительной. Если предположить, что человеческая мысль поднимается к ничто, – абсолютной полноте бытия, – то такое предположение будет чрезвычайно поспешным; принцип различения (границ), давший существование множественности частного бытия, слишком непоправимо отделяет эту самую множественность от абсолютной полноты бытия, чтобы могла иметь место прямая обратимость. Как и везде, в данном случае нужно искать реальную проблему: у человека должна быть **необходимость** соотноситься в мысли с бестелесным, вытекающая из **подлинной недостаточности его телесного существования.** Эта недостаточность оказалась исключительно чувствительна для человека, ибо в поисках ее компенсации человек смог утончить свое бытие до бытия своей мысли: "*мыслю, следовательно, существую*". Это объяснимо тем, что, мысля нечто, разум мыслит и о том, что он мыслит это. Разум, мысля, знает, что он мыслит, поэтому разум – самоотнесенность бытия, **субъективация бытия.** Недостаточность, присутствующая в самой основе человеческого телесного бытия, побуждает последнее соотноситься с самим собой, искать с самим собой совпадения, удостоверять себя, то есть порождает **рефлексивность,** умозрение. Человеческое восприятие сужается до умозрения, телесные предметы подвергаются сомнению, известное становится неизвестным и подлежащим переоткрытию посредством умозрения.

Итак, когда бытие посредством разума замыкается само на себя, наблюдает себя, оно находит телесное недостоверным. Недостоверность заключается в том, что не существует статичного телесного бытия. Оно всегда в процессе становления, следовательно, никогда не равно самому себе, но всегда скользит относительно самого себя и с собой не совпадает. Телесное бытие не самотождественно и поэтому недостоверно. И все же в недостоверности телесных предметов присутствует достоверность – **достоверность несамотождественности телесного бытия, достоверность метаморфозы,** которой подвергается телесное бытие. Разумное телесное бытие, то есть бытие, организованное по принципу самоотнесения, желая совпасть с собой, не может совпасть, вместо этого находит себя несамотождественным; невозможность пребывать собой обнаруживает **воздействие Другого.** Непрестанная мета-

морфоза телесного бытия свидетельствует воздействие, оказываемое на телесное другим ему, бестелесным. Метаморфоза же существует как функция бестелесного в отношении телесного.

Несамотождественность как таковая. Становление как таковое. Какие вопросы можно поставить относительно метаморфозы? Причины? Причинение может быть лишь со стороны телесного. То, что выделено из телесности и запечатлено в умозрительной предметности, выделено и из сферы причинности. Цели? Но цель опять говорит, если не о действительной, то о возможной телесности. Если нет телесности, нет речи о причине, если нет формы, которая является формой тела (и в этом смысле принципом стабилизации), нет речи о цели. Искусство, антипод обыденной жизни, насыщенной векторами причин и целей, застигает чистую динамику жизни: все – движение, стремление, трансмутация, но ни от чего и ни для чего. Печаль, воспаряющая в радость, и радость, нисходящая в печаль, томление по исчезающему и исчезающее томление… все теряется в бесконечности. Так искусство приоткрывает тайну бытия, которое ускользает от определенности. Ибо определенность, сконцентрированная в телесной плотности предмета, размывается в становлении. Бестелесное рассеивает телесность, разрушая его самотождественность, развязывает узлы причин и следствий.

Достоверно страдание телесного, достоверен обусловленный бестелесным поток размывания, рассеивания телесности, поток чистого становления, нескончаемая метаморфоза телесного. Вспомним, что телесное – значит ограниченное поверхностями, отделенное ими от всего другого – **отдельное.** Бестелесное не имеет поверхностей и границ, оно безгранично и включает в себя все, стало быть, бестелесное – это **всеобщее.** Всеобщее как непосредственная данность есть **АРХЕТИП**. Архетип заключает опыт переживания всемогущего, ужасающего, подавляющего и переполняющего страхом, но величественного, дающего полноту бытия.– это опыт переживания Другого, опыт трансцендентного – потустороннего относительно телесного бытия, квалифицированного в культуре как "*божественное*", "*нуминозное*"[12]. Архетип символически воплощается в некоторой ментальной материи и поэтому существует как архетипический образ. Если содержанием архетипического образа является сам архетип, то есть **непосредственная данность нуминозного**, то архетипический образ указывает на возможность непосредственной данности нуминозного через отсылку к примеру: подобное когда-то уже случилась. Следовательно, ментальная материя, выражающая архетип, опосредует и тем удерживает воспринимающего на расстоянии от опасного архетипа.

Архетип, по существу, пустотел, он – некоторый вектор, след из прошлого, ведущий к наличному бытию, угроза, которая вот-вот осуществится; он грозит лишь **неизбежными отношениями с всеобщим и бестелесным,** которое насильственно подчиняет, трансмутирует, рассеивает всякое отдельное и телесное. Однако архетип присутствует в индивидуальном сознании только в опосредующей рамке образа, будучи окутан ментальной материей, то есть в качестве архетипического образа и, следовательно, в качестве эмерджента, представляющего собой опосредование и взаимную адаптацию противоположного, преломление противоположного друг в друге. Та ментальная материя, в которой получает выражение архетип, предназначена быть кромкой тверди над бездной, спасающей человеческого индивида, —отдельное телесное бытие, – при встрече со всеобщим-бестелесным. Но что это за край тверди над бездной, способной без остатка поглотить человека? Это – возможность самотождественности отдельного, то есть определенно представленная самость человека, через тождество с которой индивид должен спастись. К примеру, архетипический образ всемогущего и ревнивого бога акцентирует его благоволение человеку до степени принятия им человеческого воплощения, где он демонстрирует подлинную сущность человеческой природы. Справедливо допустить, что архетипические образы, состоявшиеся как религиозные формулы, суть символы, выражающие всеобщее-бестелесное (как неизбежную и непосредственную данность, жуткая жизнен-

[12] *numinosum* от *numen* "*божество*" у Р. Отто (Otto, R. Das Heilige. – München, 1917.)

ность и интенсивность которой страшна для человека и знаема им как "*пламя гнева*") в абсолютизированной (ибо человеческую самость нужно усилить, чтоб состоялось равновесие) самости человека. Поэтому символы и охранительные, "*оберегающие*" (по К. Г. Юнгу).

Однако архетипические образы присутствуют в пространстве человеческого сознания, стремящегося еще более освоить, трансформировать в соответствии с собой и так совсем погасить противоположное. Фальсификация религиозных символов возможна тем более тогда, когда указания, осуществляемые символом, на возможность непосредственной данности нуминозного оказываются чрезвычайно слабы по отношению к абсолютизированной самости человека. Юнг пишет, что при растущем оскудении символов растет чувство страха [13]. Напротив, при углубляющейся фальсификации символов страха нет. Есть исключительный энтузиазм людей относительно самих себя. И страх замещается бессознательным предчувствием страха, которое опредмечивается как беспримерный труд по обеспечению собственной безопасности (выявление и уничтожение врагов). Предчувствие страха отклоняет человеческих индивидов от самодостаточности, искажает их свободное действие, ибо, основав свою автономию, индивид отныне ищет лишь угрозу ей; угроза действительно существует, она материализуется хотя бы в непредсказуемом протекании жизни, но нет того, от кого она исходит, он заслонен фигурой умолчания. В такой ситуации угроза исходит от всех и от всего, любой может быть подставлен вместо "*x*", субъекта угрозы, и уничтожен, но угроза от этого не исчезает, тогда "*x*" пробегает по всему множеству лиц и факторов до тех пор, пока не воссоединится с самим субъектом автономии. В известном смысле это будет истиной: угроза исходит от самого субъекта автономии, потерявшего способность воспринять архетип. Так бессознательное знание о возможности прямого деструктивного воздействия всеобщего и бестелесного, преследует удаляющееся от него сознание.

При совмещении "*x*" с субъектом автономии, автономию настигает полный и окончательный крах. Нет больше защитных стен автономии, нет и спасительной тверди оберегающих символов, разрушенных как условие создания автономии. Предчувствие страха сменяется самим страхом, ввергающим в совершенную деморализацию. Ибо в условиях фальсифицированных символических структур то, что было отвергнуто, снято как бессмысленное, – сам архетип, – предстает со всей своей жуткой жизненностью и неотвратимостью. Самотождественность человека, существующая лишь в состоянии тончайшего равновесия с непосредственным приятием всеобщего, здесь же гипертрофированная и поглотившая возможность явления всеобщего, обрушается. Безумие и чума. И в Фивы является сам Дионис…

Сознание, покуда им владеют мифологические и религиозные символы, воспринимает всеобщее и бестелесное как потустороннее ("*пребывающее в вышине*"), сверхчеловеческое. Но символы зажигаются истинной жизнью, становятся действительными лишь в контексте конкретной и наличной, сиюминутной данности нуминозного, реального, неотвратимого, жгучего "*пламени гнева*", когда трепещет слабое человеческое естество от невыносимой интенсивности присутствия сверхчеловеческого. Тогда человеку открывается и другая сторона архетипического образа: не потусторонность, а посюсторонность сверхчеловеческого, выраженная в непосредственном претерпевании человеком божественного, в неотвратимом претворении отдельного-телесного всеобщим-бестелесным. И тогда само существование архетипических образов, устроенных так, что в самости (и через самость) человека выражается всеобщее, сверхчеловеческое и, в конце концов, *противо*человеческое "*пламя гнева*", представляет всеобщее как интимную, сокровенную основу человеческой самости и возможность растворения в себе этой самости, то есть представляет человеческую самость как собственную часть, выходящую из полноты себя и возвращающуюся в себя, а, стало быть, никогда не должную отчуждаться вполне. Поэтому темная вода, струящаяся в основании человеческой души, "*дух дольний*",

[13] Юнг, К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного. // Вопр. филос. – 1988. – №1. – С. 139.

символ бессознательной тьмы души означает непосредственное переживание, претерпевание божественных метаморфоз. Но выше душа огненна и суха (*Гераклит*), она – сознание бессознательного, смысл неосмысленного.

Юнг связывает смысл с языковыми матрицами, последние же с архетипическими образами. Но, казалось бы, архетипические образы могут формироваться лишь в наличной, уже существующей ментальной материи, которая была бы отрефлексированным представлением человека о его собственной самости. Следовательно, с одной стороны, языковые матрицы происходят от изначальных архетипических образов, с другой – архетипические образы могут возникнуть только в ментальной материи, отражающей самость человека. Разрешить это противоречие можно только предположив, что архетипические образы, "*оберегающие*" символы – это такая же непосредственная данность, как и сами архетипы, то есть и абсолютизированная самость человека, в которой воплощается архетип, не сформирована самим человеком, а изначально дается ему. Юнг пишет об архетипических образах: "*они предстают перед нашими глазами как imagines et lares, или как образы сновидений и откровений*"[14]. Такова же природа языка: "*язык не знание и ускользает от познания, потому что устроен не как разум, а как сон… Язык… приснился человеку и существует с неотвязной убедительностью сновидения*"[15]. Стало быть, архетипические образы даны, предшествуют индивидуальному сознанию, и, собственно, они и заключают возможность развития человеческого сознания до абсолютизированной самости. **Божественное является и как Пламя гнева, и как оберегающий человека символ, в котором заложена тенденция релятивизации противоположностей** . Следовательно, архетипический образ – отнюдь не эмерджент, в том смысле, что он не содержит в себе никакой человеческой субъектности, напротив, он возможен лишь при условии чистой объектности воспринимающего человека, он представляет собой явление всеобщего-бестелесного в отдельном-телесном, не потерявшее тождественности со своей сущностью. Эмерджентом, то есть результатом преломления двух самостей друг в друге, оказывается как раз переработка сознанием и фальсификация архетипического образа.

Как только сознание приступает к переработке архетипического образа, **МИФ** начинает свою жизнь. История свидетельствует, что мифология и соответствующий способ бытия подвержены медленной, но верной трансформации, ведущей их к изживанию себя. Мифология исподволь, еле заметно отклоняется от источника своего бытия – архетипического образа, становится все более рациональной вплоть до явного трансмутирования в плоскую рациональность с обращением в функцию государства. Миф живет до тех пор, пока не завершен процесс фальсификации архетипического образа, процесс отклонения сознанием архетипического образа от самого себя. Человек в самом деле перерабатывает архетипический образ, результатом такой переработки оказываются производные человечески сотворенные образы, ибо всегда "*все устремления человечества направлялись на укрепление сознания. Этой цели служили ритуалы, representations collectives, догматы; они были плотинами и стенами, воздвигнутыми против опасностей бессознательного, этих perils of the soul*"[16]. Образы человеческого сознания стремятся исчерпать бессознательный архетипический образ, пока, наконец, мифология окончательно не претворяется в идололатрию. Идол – это человечески воплощенное божество, в котором посредством воплощения человек притязает на то, чтоб владеть самой сущностью божества, силой, исходящей из этой сущности. Поэтому идол – во-первых, необходимое завершение мифологического сознания (Н. Бердяев, говоря о человеческом познании сокровенного, признается: "*Самое же существование в себе, то есть первичное бытие,*

[14] Юнг, К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного. – С. 146-147.

[15] Бибихин, В. В. Язык философии. – М. ,1993. – С. 68.

[16] Юнг, К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного. – С. 141-142.

можно познавать лишь фантазией, символом, мифом"[17]), во-вторых, – антипод архетипического образа, полагающего человеческую объектность, а не субъектность. Человечески своевольно воплотить (проявить) надчеловеческое, надмирное как таковое и есть "*осуетиться в умствованиях своих*" по слову ап. Павла. Смысл Золотого Тельца – в своевольном обличении Бога человеками. Вероятно, евреи вовсе не отрекались от Иеговы, они хотели быть с Богом, однако им требовалось какое-то явное, воплощенное и понятное присутствие Бога. Архетипический образ абсолютно расходится с идолом как со своей копией, содержащей предельную фальсификацию, поэтому в данный момент архетипический образ необходимо предстает как абсолютно Другое, то есть **осуществляется как непосредственная данность Другого,** когда бессознательное вторгается в сознание в качестве чистого архетипа без всякого опосредования, без адаптационных форм, отчего сознание затопляется бессознательным, отношения отдельного-телесного и всеобщего-бестелесного вновь становятся отношением претерпевания последнего первым.

Два типа соотношения божественного и человеческого, всеобщего и отдельного, бестелесного и телесного фокусируются в **принцип Аполлона** и **принцип Диониса**. Принцип Аполлона полагает воплощение, выражение божественного человеком, принцип Диониса – претерпевание человеком божественного, опредмеченное как телесная мутация, страдание и завершающее страдание ничто.

[17] Бердяев, Н. О рабстве и человеческой свободе: Опыт персоналистической философии. – Париж, 1939. – С. 121.

1.3. Принцип Аполлона

Итак, отношения телесного и бестелесного – это отношения телесного и другого ему. И если одно полагает (ограничивает) другое, то между ними должна присутствовать граница, материализованная в двух поверхностях, по ту сторону каждой из которых развертывается имманентность соответствующего бытия. Дело в том, что телесное, будучи самостью, отдельностью, не приемлет *бес*-самостности и *не*-отдельности, отчего телесное воспринимает другое ему, бестелесное, только в качестве ограниченного поверхностью. Однако поверхность бестелесного – лишь проекция телесного в бестелесное, а не собственно поверхность бестелесного, в силу чего она и наполнена содержанием телесного. Бестелесное, присутствуя в отношениях с телесным, приемлет телесное и производную от телесного поверхность, ограничивающую его самость. Преп. Иоанн Дамаскин подтверждает: "*Божественный Промысел облекает образами и формами то, что бестелесно и лишено образов, и не имеет телесной фигуры, для руководства нами и для… знания их… применительно к нашей природе*"[18].

Поверхность, отделяющая имманентность чистого бестелесного от телесного, то есть поверхность бестелесного, на которой является образ телесного, – это **поверхность сущностей.** Сущность соединяет отдельное с всеобщим, обусловленное с обуславливающим. Сущность представляет логику развития телесной отдельности, ее динамический закон существования, историю пути и знание неотвратимых перспектив, которые еще не открыты для нее самой. В человеческий мир сущность проникает в качестве архетипических образов.

Поверхность, отделяющая имманентность телесного от бестелесного, – это **поверхность смысла.** В смысле нет динамики и становления, нет претворения, смысл – действительный эмерджент, возникший в результате освоения телесным бестелесных сущностей телесного. Поверхность смысла – результат организации бестелесного в собственную форму телесного. Смысл – чистая безжизненная абстракция отдельного – это узел наиболее общих (так искажается динамическая природа всеобщего) свойств и обстоятельств существования отдельного, абстракция от существования, от феномена, которая ближе к существованию, нежели к сущности, то есть это абстракция отдельного, представляющая отдельное не как полноту неповторимого бытия, не как единичное, но с точки зрения "*отделенности*", – безжизненная структура, которая не способна уловить то, что происходит, но которая фиксирует происходящее лишь в модусе ставшего (что произошло или произойдет). В пределе поверхность смысла, преломляя в себе Другое, обездвиживает его и представляет Другое **как чистую структурность телесного.**

Любое конечное телесное бытие, спроецированное на поверхность смысла, предстает как структура, это значит, что телесное бытие отчуждается само от себя, выводится из себя за границы своей телесности, помещается в отношение с бестелесным и становится бестелесной телесностью. Отношение с бестелесным – это абсолютный вариант отношения с другим, которое является способом бытия в мире конечных телесных феноменов. Смысл возникает на почве **причинения со стороны другого.**

Смысл причинения (события) не имманентен, чтобы понять смысл, телесному бытию необходимо выйти изнутри себя, потому что замкнутое в себе своими поверхностями бытие ощущает все внешнее как внутреннее, чужое – как свое собственное, причинение со стороны другого – как свое собственное изменение. Смысл – то, что действительно происходит с предметом, – неуловим изнутри предметов, а лишь с точки зрения, которая была бы принципи-

[18] *Преп.* Дамаскин, Иоанн. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – С. 106.

ально внешней всем предметам; эта точка зрения открывает плоскость смысла, исключающую всякую имманентность.

Поверхность смысла, представляющая телесное бытие в его взаимоотношении с Другим как структурность телесного бытия, есть эмерджент поверхности сущностей (архетипических образов, от которых произошли языковые матрицы: "*И Слово было Бог*", хотя совсем не "*слово есть Бог*") и телесного бытия. Будучи эмерджентом, поверхность смысла, безусловно, не может замолчать всеобщее и бестелесное, однако, последнее не только безжизненно, ибо выступает как структурность, но и всеобщее-бестелесное, насколько это возможно, трансмутируется в отдельное-телесное, отчего всеобщее и бестелесное представляется на поверхности смысла в лучшем случае как **общее и абстрактное.** Смысл – по Делезу – совпадает с Событием. Событие – абстракция от ряда реальных происшествий. Абстракция всегда избыточна для конкретного происшествия, случающегося в настоящий момент, она простирается над прошлым и будущим. Событие – предельная (самая обедненная: если хоть что-то еще изъять, событие разрушится), наиболее общая структура происшествий данного рода. Но происшествие – это взаимосцепление некоторых частных моментов, почему происшествие и можно представить как некое единство, получающее свою собственную форму – форму единства – не в телесности частных моментов, а на поверхности смысла.

Итак, событие, представляя собой структуру происшествий, подает себя как абстрактное целое и, предопределяя реальные происшествия, демонстрирует собственную устойчивость в своих воплощениях. Тогда получается, что структура свидетельствует замкнутость телесного на самом себе, **самодостаточность телесного,** поэтому структура не может исчерпать поверхности смысла, которая является эмерджентом отдельного телесного бытия и всеобщих бестелесных сущностей телесного. Поверхность смысла необходимо должна подвергнуть структуру отклонению от себя самой, искривлению ее самотождественности. На поверхности смысла структура действительно колеблется относительно себя, трансмутирует от присутствия антиструктурного элемента, исходящего от преломляющихся в плоскости смысла лучей бестелесного; если смысл отождествлять со структурой, то смысл трансформируется силой бессмысленного. Делез полагает: "*Утверждение между смыслом и нонсенсом изначального типа внутренней связи, некоего способа их соприсутствия необходимым образом задает всю логику смысла*"[19].

Структура – абстракция индивидуальностей, отдельных вещей, но вещи изменяются, текут, следовательно, в вещах присутствует то, что не входит в структуру. Поэтому структура не в себе, но в отношении вещей не замкнута, открыта, плывуча. И если сама структура описывается "*именами остановок*", то теряя при своей обращенности к вещам абсолютность своей структурности, она открывается для "*имен становлений*" (глаголов). Целостный смысл отныне равен структуре, получившей завершение благодаря блуждающему неструктурному элементу, отчего смысл существует не относительно статичной индивидуальности, а относительно того, что с ней происходит, поэтому смысл – преходящий, не бегущий, но рывками стремящийся вслед за текущими вещами.

Чистые структуры, не замкнутые случайным кочующим элементом и не имеющие телесной имманентности, а, следовательно, действительной жизни, но имеющие поверхность телесного, существуют как **фантазмы** – формы, собирающие раздробленную множественность отдельного и телесного в единство смысла (события). Эти формы-фантазмы как таковые образуют пространство Эона. Эон – это поле смыслообразования, в котором обретает самотождественность текучая множественность телесного. "*Эон – это само* ***повторение,*** *прямая линия времени…Он заставляет возникать то же самое настоящее…как всегда уже существую-*

[19] Делез, Ж. Логика смысла. – М.: Екатеринбург, 1998. – С. 99.

щее неопределенное настоящее и как неопределенное будущее "[20]. В Эоне *"…прошлое и будущее делят между собой каждый момент настоящего, дробя его до бесконечности на прошлое и будущее – в обоих смыслах-направлениях сразу* "[21]. Эон — лезвие, входящее все глубже в настоящий момент и расщепляющее его. Но не для того ли делит Эон настоящее и распределяет его между прошлым и будущим, чтоб то и другое наполнить настоящим, чтоб распространить настоящее на прошлое и будущее и так вообще фальсифицировать время, поскольку время – это тотальный процесс необратимого изменения, который только и неизменен, самотождествен, который только и составляет единственную достоверность вселенской недостоверности? В Эоне время отрицает само себя.

Фантазм может быть дан столь же непосредственно, как дан архетипический образ. Фантазмы видятся. Ибо в фантазмах сама **структура становится конфигурацией**, то есть организованной поверхностью; если оформление поверхностями – это способ бытия отдельного, фантазмы-структуры существуют как отдельные, автономные и самодостаточные. Будучи чистой и самодостаточной формой, фантазм лишь соотносится с происшествиями, но в них не воплощается. Происшествия, организованные фантазмом, с фантазмом не сливаются, фантазм витает над событиями, претендуя на то, чтобы быть их собственным смыслом. Но для этого он недостаточен. Собственный смысл событий включает в себя завершающий его, ускользающий антифантазматический, антиструктурный элемент никогда не повторяющего себя в нем текучего бытия. От этого смысл действительного происшествия никогда не укладывается в вожделеющую жизни полость фантазма; будучи избыточен за счет производной бытия (текучести вещей), смысл находится и не в телесности и не в пространстве фантазма. Он остается бестелесным, но в отличие от фантазма – чистой структуры – каждый раз неповторимым, смысл не живет в своеобразных жестких сотах структур, которые стремятся скрепить собой поток бытия, но живет как бликование поверхности смысла, отражающей непрестанно трансформирующееся бытие.

Итак, фантазмы-структуры направлены на эмпирические происшествия, но эмпирические происшествия не исчерпывают свой смысл в фантазме, они отклоняют смысл от фантазма, этот отклоненный смысл конституирует свою поверхность — **поверхность действительного смысла бытия,** то есть смысла неповторимого, необратимого, всякий миг творящегося. Отклоненные происшествиями проекции фантазмов-структур на плоскость действительного смысла, надо полагать, и являются тем, что Ж. Делез в системе координат своей теории называет *сингулярностями*. Оказывается, что, если фантазмы-структуры имеют направленность на телесные происшествия и налагают на них некоторое смысловое единство, то проекции фантазмов-структур, или смысловые сингулярности, имеют, по слову Делеза, "*окрестности*" на поверхности смысла, в этих окрестностях сингулярности сбегаются и образуют единство, называемое Делезом "*индивидуальностью*"[22]. Делез утверждает, что "*сингулярности управляют образованием индивидуальностей*", то есть сингулярности стремятся к единству и осуществляют свое единство в индивидуальностях. Но откуда происходит эта единящая сила? Сингулярности как проекции фантазмов-структур есть проекции чистых поверхностей, и если они тоже не содержат ни грана имманентности, если они стерильны, то они не могут являться источником единящей силы. Не зря индивидуальности образуются именно в окрестностях сингулярностей, это окрестное силовое поле уплотняет сингулярности, сворачивает их в единое и простое существо индивидуальности. Следовательно, сила единения принадлежит именно поверхности, на которую проецируются фантазмы. Однако Делез специально оговаривает момент, фундаментальный для его теории, а именно, что сингулярности стремятся только и исключительно

[20] Фуко, М. Theatrum Philosphicum. // Ж. Делез. Логика смысла. – М.; Екатеринбург, 1998. – С. 470.

[21] Делез, Ж. Логика смысла. – С. 219.

[22] Делез, Ж. Логика смысла. – С. 155.

к частичному, но ни в коем случае ни к универсальному единству [23]. Тогда получается, что поверхность смысла, или, как ее называют Сартр и Делез, *трансцендентальное поле смысла*, несомненно представляющее собой единое целое, направлено только на образование частных единств, то есть направлено на самоотчуждение.

Если сингулярности направлены на осуществление себя в бывающих частных единствах, то скорей всего не следует говорить о едином трансцендентальном поле смысла, ибо, если поле едино, то оно и реализуется как единое. Собственно единое поле — это и есть **реализация** единого (возможного единого), процесс становления единого; когда единое поле оказывается направленным исключительно на становление частных единств, а не самого себя, процесс реализации единого следует признать искаженным, опровергнувшим самого себя, следовательно, и поле – несуществующим, недействительным. Если настаивать на частных смысловых единствах, то механизмом реализации этих единств было бы кочующее поле частного единства, за пределами которого никакого единства нет. Но Делез утверждает, что "*выраженный мир сформирован именно так, что все серии, зависящие каждая от своей сингулярности, сходятся друг к другу*"[24], иначе говоря, Делез утверждает континуум сингулярностей, непрерывность смыслового поля. Стало быть, частные единства сходятся с другими частными единствами. Тогда следует сделать вывод, что все же, если сингулярности присутствуют в едином трансцендентальном поле смысла, то они должны тяготеть к образованию некой **единой и окончательной универсальной индивидуальности,** которую бы запечатлевал в зеркале смысла всецелый мир, беспредельный телесный универсум как свой собственный лик, неповторимый в каждый следующий миг своего существования. Итак, **поверхность смысла собирает бесконечность мира в целостность Индивидуальности,** в единый смысл универсума, данный как Индивидуальность, являющаяся в языке в качестве **предистолкованности мира** ("*язык — всеохватывающая предистолкованность мира*" (*Г. Г. Гадамер*)).

На то, что сфера смысла всегда целостна, указывал Леви-Стросс. Хотя заметим еще раз, что Лик бесконечного и множественного телесного мира, полагающий мир как 1) единство, 2) неповторимость и 3) индивидуальность, не имманентен миру, но обнаруживается лишь на поверхности смысла, которая образована многослойной рефлексией взаимодействия с Другим. То есть, в конечном счете, этот Лик возникает как результат взаимодействия дискретного отдельного-телесного бытия с Другим ему, всеобщим-бестелесным. В самом деле, если неповторимость – свойство, которое возможно относительно самого себя, то индивидуальность может быть лишь в поле как минимум еще одной – другой – индивидуальности. Сартр утверждает, что безличное трансцендентальное поле не имеет формы синтетического сознания личности или субъективной самотождественности, напротив, субъект всегда конституируется[25]. Всякий раз при высказывании конституируется субъект, и это происходит потому, что при высказывании осуществляется встреча-противостояние высказывающегося с Индивидуальностью мира, данной в плоскости смысла и воплощенной в материи этой плоскости – в языке – как предистолкованностъ мира. Но тогда субъекта высказывания – при посредстве Индивидуальности мира – в конечном счете конституирует Другой. Известно, что именно смысл активирует все остальные —посюсторонние – измерения предложения (сигнификацию, манифестацию и денотацию), связанные с наличными вещами. Смысл – опосредованно присутствующий Другой – таким образом оказывается возможностью и действительностью всех модусов высказывания, которые представляют человеческую индивидуальность на поверхности смысла.

Итак, изначально только Другой знает целостность мира и целостность любого частного бытия, ибо только Другой знает их лицо. Лицо – это поверхность, не то, что есть, но то, что

---

[23] Делез, Ж. Логика смысла. – С. 153.

[24] Делез, Ж. Логика смысла. – С. 155.

[25] Делез, Ж. Логика смысла. – С.139.

выражает для Другого то, что есть. Чистой поверхности у действительного бытия нет, поверхность бытия как таковая неуловима: она ускользает в глубину; не будучи глубиной, она сливается с ней. Кожа – потому глубочайшее (П. Валери), что она трепещет жизнью глубины, излучает глубину, повествует о ней. "*Внешняя поверхность плавно переходит во внутреннюю*". Вообще поверхность – результат отношения одного *о*-пределенного другим бытия к другому, результат взаимо-полагания одного и другого. Телесное бытие, которое выводит метаморфозу на свою поверхность – это уже не претерпевание метаморфозы со стороны бестелесного, а значит не поглощение и не избывание этой метаморфозы в расторжении телесного бытия, что случается, когда метаморфоза осуществляется внутри телесного бытия, а, напротив, присутствие метаморфозы на поверхности бытия – это **выражение метаморфозы** претерпевающим ее бытием. Именно на поверхности бытие перестает быть чистым объектом и становится субъектом. Психоанализ находит, что индивид вынужден приспосабливаться не только к внешнему, но и к собственному внутреннему миру, ему необходимо постоянно восстанавливать равновесие между внешним и внутренним, стало быть, индивид как таковой, равный самому себе, индивид как субъект самого себя находится не вовне и не внутри себя, а на границе того и другого – на поверхности. Поверхность – место выражения. Функция выражения свидетельствует трансформацию чистой объектности бытия в субъектность, когда чуждое воздействие уже не просто претерпевается и избывается в мучительном расторжении, а встроено в структуру бытия как свое собственное. Выражение – это способ не избывания, но присутствия другого в воспринявшем его бытии. Если чуждое воздействие выходит на поверхность как выражаемое, то оно уже принадлежит имманентной глубине воспринимающего его бытия. Выйдя на поверхность как сокровенное и *внутри*положенное, изначально чуждое воздействие соотносится с самим собой, возвращается к самому себе как к инородному и *внешне*положенному. Предмет, в котором осуществляется соотнесение всеобщего-бестелесного, рассеянного во всех пределах начала, с собой в качестве воплощенного, собирает, фокусирует всеобщее в конечном и конкретном, воплощает и концентрирует бестелесное в рамках телесного, выражает и, таким образом, возвращает "*свое-иное*" всеобщее-бестелесное во всеобщее-бестелесное как таковое, отчего интенсивность последнего усиливается многократно. Итак, телесное бытие может представлять собой воплощение всеобщего-бестелесного, отражающее всеобщее-бестелесное в само себя. Феномен соотнесения бытия с самим собой древние греки называли "*душой*" (Платон. Федр. *245 С-Е)*. Поэтому предмет, в котором происходит соотнесение всеобщего-бестелесного с самим собой, – это предмет одушевленный всеобщим-бестелесным, и как таковой – **энтелехия.** В энтелехии всеобщее-бестелесное встречается не с другим себе, но само с собой, движет не другое, но само себя, познает само себя.

Энтелехия умна и наполнена интенсивным светом. Энтелехии имеют не только естественное происхождение, но могут быть продуктом человеческого творчества. Предмет-энтелехия создается художником, сознание которого объектно, стало быть, насколько им самим, настолько и помимо него (к примеру, так создавался памятник Петру I в Петербурге скульптором Этьеном Морисом Фальконе). В таких случаях говорят об интенсивном скрытом импульсе, идущем из самого сокровенного бытия, который посредством определенных исполнителей, сознание которых настроено на бессознательное, переходит в действительность в акте энтелехии. Но в чем заключается тайна аутентичного осуществления той или иной энтелехии? Вероятно, в тождественности предмета-энтелехии архетипическому образу; ее неотклоняемое воплощение гарантируется и является следствием непосредственной данности архетипического образа в вещи. Но это значит, что энтелехия принадлежит поверхности сущностей, отделяющей имманентность бестелесного от телесного.

Если энтелехию спроецировать на поверхность смысла, ее трансформированная включением в себя внешнего начала глубина не получит своего бытия на поверхности смысла. Энтелехия предстанет здесь лишь в качестве своей внешней конфигурации, как игра выразитель-

ных поверхностей, говорящих о всеобщем-бестелесном и поэтому излучающих интенсивный свет. Спроецированные в плоскость смысла, и так лишенные имманентности, усвоившей бестелесное, энтелехии оказываются совершенно организованными поверхностями, структурами "золотого сечения", принцип создания которых вечно и с исключительным упорством ищут человеческие титаны. Энтелехия, понятая не как бытие, но как совершенная структура, которую обтекает поток изменчивого бытия, и которая соотносится с вечностью, конституирует то направление мысли, соединяющей себя с всеобщим, что носит название аполлонизма.

Аполлонизм, по сути, полагает, что совершенные структуры и есть всеобщее и бестелесное, божественное, а стало быть, соединение человеческого бытия с совершенными структурами позволит наделить человека божественными предикатами.

Итак, сделаем краткие выводы. Человеческое телесное бытие соотносится с бестелесным:

1) не выходя изнутри себя и непосредственно претерпевая действие бестелесного, поглощая и избывая его в себе и рассеиваясь от этого воздействия, то есть претерпевая метаморфозу, которая суть функция бестелесного в отношении телесного;

2) телесное и бестелесное взаимополагают друг друга, формируя границу, проходящую "*между*" двух поверхностей, и присутствуют на этих поверхностях: поверхности, которая задана бестелесному телесным, – поверхности сущностей – архетипических образов, и поверхности, на которой является телесное для бестелесного, – поверхности смысла. Поверхность смысла в качестве автономной от телесного бытия и самодостаточной имеет свою имманентность, составленную фантазмами-структурами (Эон);

3) архетипический образ, содержащий в себе непосредственную данность всеобщего-бестелесного, неискаженно нисходит в телесность, результатом такого нисхождения является энтелехия; проекция энтелехии в плоскость смысла оказывается эмерджентом – совершенной конструкцией, открывающей божественное, структурой "золотого сечения", блестящей аполлонийской организацией поверхности, мифом, творимым вместе богами и людьми.

Архетипические образы как таковые и как энтелехии обуславливают мифологическое бытие человечества. С одной стороны, миф конституируется благодаря данности архетипического образа в двух своих ипостасях; именно в архетипическом образе источник бытия мифа, его жизненной интенсивности и способности организовать жизнь сообществ. Но, с другой стороны, миф – это **ритуал,** который по сути является узаконенным воспроизведением человеком божественных функций. Ритуал становится возможен на почве энтелехии, спроецированной в плоскость смысла и понятой в качестве конструктивной сущности божественного.

Для того, чтоб воспроизводить божественные функции, их следует артикулировать, произнести как таковые, вынести из предмета их приложения, в котором они избываются. Делез пишет, что "*актер осуществляет событие, но совершенно по-иному, чем событие, осуществляемое в глубине вещей. Точнее, актер дублирует космическое или физическое осуществление события своими средствами, то есть сингулярностями поверхности — и поэтому более отчетливо, резко и чисто*"[26]. Ритуал и актерство единокровны и взаимообращаемы. Ритуал – это не та деятельность, где имманентная энергия бытия претворяет внешнюю среду во внутреннюю, это деятельность, где отсутствует имманентность, а, стало быть, отсутствует исход этой деятельности – действительная метаморфоза предмета деятельности, значит, это – деятельность неимманентная, безысходная и беспредметная – чистая **имитация,** конструкция получивших свободу поверхностей. Иначе и не может быть, ибо подлинный и единственно возможный субъект деятельности пресуществления, которая является истечением его имманентности, фальсифицирован, подставлен. Божественный акт воспроизводится в ритуале как чистая **конфигурация** этого акта, конфигурация же, организация поверхности, снявшая в себе струк-

[26] Делез, Ж. Логика смысла. – С. 201.

туру, есть фантазм. Стало быть, как в качестве энтелехии обретает телесность архетипический образ, так в качестве ритуала телесно осуществляется фантазм.

Осуществляя фантазм, человеческий индивид безусловно деятельно утверждает себя через другого, в данном случае – через абсолютно Другого (другого телесному дискретному человечеству), несомненно, помещает себя в отношение с Другим. Так, рассматривая другого через себя, необходимо приходится рассматривать и себя через другого.

Взаимоположенность одного и другого может быть двух типов: 1) либо взаимоположенность существует ради различения и самотождественности каждого бытия; 2) либо два различенных взаимоположенностью бытия ради взаимоположенности и существуют.

В первом случае ограниченность, конечность, телесность, являющиеся функцией положенности другим, оказываются условием самотождественности, присутствия бытия в самом себе, условием равной себе самости бытия, которая находится внутри ограничивающих бытие поверхностей. Тогда самость совпадает с внутренним пространством, отчего оказывается величиной, заключенной в телесности, стало быть, **пластической величиной**. Самость же как пластическая величина есть имманентность телесных поверхностей, в нерасторжимом единстве с ними она представляет собой **тело.** Другой в таком случае становится просто "*другой*" пластической самостью, другим телом. Это основа греческого аполлонизма.

Второй тип взаимополагания преследует целью само взаимополагание, это – существование самобытия как условие положенности, быть собой – чтобы быть в отношении к другому. Здесь самобытие выходит на поверхность, существует ради поверхности, здесь не может быть самости в качестве пластической величины, самость, оказываясь только условием конституирования отношений, в конечном счете, становится только **функцией отношений**, самость концентрируется на поверхности и обращается чистым ликом, чистой значимостью и отрицательной величиной в том смысле, в каком характеризовал фонемы Фердинанд де Соссюр ("*Фонемы характеризуются не их собственным позитивным качеством… а просто тем фактом, что они отличаются одна от другой. Фонемы – это, прежде всего, противопоставляемые друг другу относительные и отрицательные объекты*"[27]). Этот последний тип взаимополагания отдельного-телесного и всеобщего-бестелесного относим к обнаруженной и описанной О. Шпенглером *фаустовской душе Запада*. Первый же – к *античной аполлоновской душе*. Понятно, что в первом случае бытие посюсторонне относительно самого себя, отчего космос представляет собой некоторую внутренность, необходимо имеющую пределы, ощущаемые тоже изнутри: *"…античность с внутренней необходимостью постепенно стала культурой* ***малого.*** *Аполлоновская душа стремилась подчинить себе смысл ставшего при помощи* ***обозримого*** *предела; ее "табу" сочеталось с непосредственной наличностью и близостью чуждого. Что далеко, что невидимо, того и нет…*"[28].

Итак, самобытие оцеляется, сохраняется организованной поверхностью, но организованная и зафиксированная в этой организованности поверхность — это **форма**. Форма возникает лишь в момент стабилизации в отношении с другим. В самом деле, неповрежденные поверхности свидетельствуют об установившемся равновесии, когда одно и другое находятся каждое по ту (свою) сторону соответствующих поверхностей, когда же равновесие и пассивность преодолеваются, то поверхности либо разрываются, разрушаются, либо находятся в непрерывном становлении и неуловимы. Следовательно, форма – это момент стабилизации в процессе взаимополагания телесного и бестелесного, когда то и другое находится у себя, то есть это момент самотождественности телесного. Собственно телесность (как наличие отграничивающих внешнее и замыкающих внутреннее в себе самом поверхностей) в своей высшей осуществленности и есть форма. Шпенглер пишет, что трагическое у греков приходит извне, в проти-

---

[27] Saussure. Course in General Linguistics. – P. 119.

[28] Шпенглер О. Закат Европы. – Т.1. – Новосибирск, 1993. – С. 145.

воположность западному трагическому, которое развивается из внутреннего к внешнему[29], и, действительно, когда форма, достигнутая телесностью, понимается как основа самобытия, его квинтэссенция, тогда трагическое должно иметь направление извне внутрь и деструктурировать поверхность, разрушать форму. Аид – *после*смертие – несубстанциальное бытие, бытие нетелесное, там нет "*аполлонийской брони собственного тела*" (К. Палья), хотя то, что было внутри – душа, —то остается, но это не жизнь, а тень жизни, ибо не тело, но подобие тела, тогда как жизнь=пластическая самость=тело. Грек обозначает свое "я" словом "*σωμα*". «*Судьба мучает и терзает чувственно-настоящую личность Эдипа, его "эмпирическое я", даже более того, – его σωμα. Эдип жалуется* (Rex., 242*), что Креонт нанес ущерб его телу и что* (Col., 355) *оракул грозит его телу. А Эсхил в "Хоэфорах"* (704) *называет Агамемнона "флотоводящим царственным телом*"»[30].

Как уже было сказано, если бытие понимает себя как пластическую самость, то и Другое понимается как пластическая самость. Человек неотвратимо движется к познанию божественной природы Другого по своей собственной мере конечности и телесности. Природа Другого в мифе человечески предопределена к соотнесению с телесностью: известно, что мифологические божества — божества воплощенные, и воплощенность — сущностное качество мифа. И хотя миф — процесс действительной фальсификации человеком архетипического образа, однако, и Бог говорит о телесности и конечности посредством энтелехии, значит, мифологическую фальсификацию архетипического образа следует понимать как, некоторым образом, и божественно предопределенную.

С другой стороны, приравнивая миф к ритуалу, мы говорили, что, в ритуале человек осуществляет деятельность чистой поверхности, деятельность имитации божества, при этом человек не претендует на то, чтобы самому заполнить внутреннее пространство, образованное благодаря организации поверхностей. Человек ждет, что в сосуд, составленный этими им произведенными поверхностями, изольется само божество: согласно Арнобию, язычники утверждают, что они не поклоняются ни бронзе, ни серебру, ни золоту, из которых сделаны их идолы, а лишь тем существам, что вследствие священных заклинаний вселились в эти искусственные изображения.

Итак, **миф представляет Другого динамически — имитационной деятельностью, деятельностью чистой поверхности — и структурно-совершенной организацией поверхности, структурой "золотого сечения", блестящей аполлонийской конструкцией поверхностей, обращенной в конфигурацию или внешнюю форму**.

Такие деятельностные структуры божественного достигают своего совершенства в аполлонийских богах. Античные аполлонийские боги воплощают не телесность в смысле весомой плоти, материальности и вещественности, а телесность как поверхность, как внешнюю форму; они — результат культивирования поверхности, посредством них поверхность достигает чистоты и самодостаточности, не нуждаясь в содержании, имманентности и глубине. Значит, понимая божественное как "*другую*" пластическую самость, то есть фальсифицируя бестелесное телесностью, аполлонийский миф тем не менее не может осуществить эту фальсификацию вполне, ибо божественное, бестелесное только концентрируется на телесной поверхности и не становится имманентным телесности. Аполлонийские боги — излучающая божественное телесная поверхность, не предполагающая никакого внутреннего содержания. Скорее по наитивной убежденности, нежели дискурсивно, Камилла Палья доказывает происхождение византийского религиозного искусства от античной скульптуры. Ни на византийской, ни на древнерусской иконе, продолжающей византийскую традицию, нет глубины божественного и святого тела, сложноорганизованная стереометрическая поверхность скульптурных изображе-

[29] Шпенглер О. Закат Европы. – Т.1. – С. 414.

[30] Шпенглер О. Закат Европы. – Т.1. – С. 196.

ний греческих богов упрощается до универсальной плоской изобразительной поверхности, полая стереометрия превращается в лик, в знак.

Культ и происходящее от него искусство является человеческой деятельностью по организации поверхностей. Искусство не только происходит от культа, но и подменяет, и, в конечном счете, исчерпывает собой культ, подобно тому, как расхищают архетипический образ человечески созданные, отклоненные в человечество копии этого образа. Кстати, уже олимпийских богов, одних из исторически ранних предметов культа, называют "*objet d'art*".

Сущностная отсылка к Другому, которую так или иначе утверждает и реализует миф, делает возможным то, что Другой становится истинно принципом человеческого перцептивного поля. Человеческий мир существует не только как организованный по человечеству, но и как организованный по принципу Другого. Поэтому появляется и "*другой*" античный космос, не внутриполостной, внутренний, замкнутый изнутри, а плоский: "*в своем космосе эллины познавали и признавали только передний план при полном внутреннем отрицании вавилонской астрономии звездного неба… и рисовали они только передний план… и переживали тоже только явления переднего плана*"[31].

Если человеческая самость для грека пластична, телесна, имманентна телесности, то самость божественного достоверно известна лишь как стереометрическая поверхность. И таким образом отношение человеческого и божественного как двух взаимоположенных самостей – это отношение поверхностей. То, что в человеческой самости не поднимается к поверхности, не значится на ней, и не должно подниматься, значиться и восприниматься другим. Невыразимое и *без*-образное=безобразное должно оставаться сокровенным. Но что же, собственно, является невысказываемым и безобразным? То, что осуществляется по преимуществу внутри – **непрерывное становление;** трансформация поверхностей вторична и есть запаздывающее следствие внутреннего становления, поверхности упорствуют по отношению к становлению. ***"Судьба** есть слово неподдающейся описанию внутренней достоверности*"[32]. Ямвлих назовет судьбой сплошное внутреннее становление, неразличимую, а поэтому непознаваемую внутреннюю жизнь. В конечном счете неравновесность поверхности и внутреннего содержания, ограниченного и замкнутого этой поверхностью, приведет к концу античный аполлонийский миф.

Но в начале аполлонийского мифа боги из "*хтонических*" превращаются в классические (Аполлон Дафний обращается в Аполлона Мусагета). Хтонический бог соединяет в себе все: человеческое и нечеловеческое, благодетельное и губительное, причем так, что одно неотделимо от другого, одно есть другое. В рамках предлагаемой концепции хтоническое выражает отнюдь не "*первобытное варево зарождения*", не "*породительное материнское болото*" (К. Палья), а претерпевание метаморфозы, поглощение ее своей собственной внутренностью и расторжение телесной самости как результат метаморфозы. Хтоническое – это метаморфоза, не отделенная от своего предмета, подобно тому, как движение трудно отделить от движимого. Поэтому метаморфоза становится чистым **страданием** телесного, завершающимся его аннигиляцией. Хтонические боги, по существу, страшны для человека.

Классические боги должны были нести избавление от страдания, хотя они и не являлись архетипическими "*оберегающими образами*". Но бог, представленный в качестве другой самости и в качестве исключительной, совершенной, но все же структуры, все же формы, должен был отныне сам гарантировать сохранность как человеческой самости, так и некоторую сохранность всего телесного, ибо структура в конечном счете является принципом организации телесного, и как таковая должна соотноситься с телесностью, решительно предполагать телесность. Бестелесное, превратившись из субъекта трансформации и рассеяния телесного,

---

[31] Шпенглер О. Закат Европы. – Т.1. – С. 214-215.

[32] Шпенглер О. Закат Европы. – Т.1. – С. 182.

в структуру, форму, принцип организации телесного, тем самым обращается в свою противоположность – в субъекта ограничения и стабилизации ограниченного.

С другой стороны, структура, форма, чтобы быть структурой и формой, требует абсолютизации самой себя, то есть требует изъятия себя из отношений взаимополагания телесного и бестелесного. Форма стремится выделиться из процесса формообразования, формотворчества. Абсолютизация формы ведет к рождению из потока бытия, из претерпевания метаморфозы того, кого форма оцеляет, помещает в себя самого, стабилизирует и тем выводит и противопоставляет этому потоку и претерпеванию ("*аполлонийское — это линия, проведенная перпендикулярно природе*" (К. Палья)) – **индивидуальность.** Индивидуальность – нечто, претендующее на фиксированность, неизменность; эллинская индивидуальность противостоит потоку становления. Становление же – вечная недостаточность настоящего, которая существует как **направление бытия,** проявляющееся в феномене времени. Поэтому эллин необходимо должен фальсифицировать время, ибо он сам, будучи индивидуальностью, "*был человеком, который никогда не становился, а пребывал*"[33]. Эллин фальсифицировал время в "*чистое настоящее*", Эон, не имеющий направления, не имеющий внутреннего содержания, распределяющий настоящее между прошлым и будущим, которые объемлет одна и та же индивидуальность; ибо различие между прошлым и будущим делается коварно неуловимым, неразличимым, потому что под прошлое и будущее подводится один знаменатель наличной индивидуальности. Эон – абстрактное время захвативших власть поверхностей.

Античные боги – исключительно индивидуальны. В олимпийских богах эволюция формы, организованной поверхности, достигает высшей точки – совершенства, стало быть, самодостаточности. Самодостаточная форма, обращающаяся индивидуальностью, свидетельствует, что греки смогли зафиксировать, ограничить, остановить, значит, заклясть своих богов, уловить их в предназначенное каждому "*броню-тело*".

Ницше называет Аполлона "*божественным чудным образом принципа индивидуации*", "*богом индивидуации и границ, налагаемых справедливостью*"[34]. После Ницше уже стала тривиальной мысль о том, что "*Аполлон прокладывает пограничные линии, которые составляют цивилизацию*". Аполлон фиксирует, оцеляет, *о*-пределивает, ограничивает и спасает (?).

Принцип индивидуации – это уже принцип **отрицательной дизъюнкции**: реальность каждой вещи держится на ограничении тотальной реальности, "*поскольку часть ее (реальности) вписывается в вещь, а остальное исключается — такова процедура, которая согласуется с "или-или" большой дизъюнктивной посылки и определением объекта в малой посылке посредством одного из членов деления*"[35]. Отрицательная дизъюнкция – условие самотождественности. Когда утвердительная дизъюнкция обращается в отрицательную, тогда мир, ранее бывший организованным по принципу Другого с бесконечным рядом отражающих друг друга поверхностей-зеркал, превращается в мир замкнутых самостей, отделенных друг от друга границами. Граница в таком мире оказывается не другим бытием, полагающим первое бытие и само положенное первым, но поскольку теперь граница должна быть чистым условием самотождественности, то граница становится **небытием** между двумя самостями, **пустотой.** "*Безграничное количество античных богов — каждое дерево, каждый источник… — обозначает то, что всякий осязаемый предмет. существует самостоятельно, и, следовательно, функционально не подчинен другому*"[36]. Аполлонийские сущности замкнуты на себя, направлены на себя, самодостаточны, строги, помещены в пустоту, необщительны. Аполлон не знает принципа утвердительной дизъюнкции, поэтому справедливо подозревается в гомоэротичности.

---

[33] Шпенглер О. Закат Европы. – Т. 1. – С. 42.

[34] Ницше, Ф. Происхождение трагедии. // Соч. – Т. 8. – М., 1902. – С. 25, 76.

[35] Кант, И. Критика чистого разума. – М., 1964. – С. 507.

[36] Шпенглер О. Закат Европы. – С. 531.

Итак, бытие распалось на атомы самостей и оказалось принудительно остановленным в своем стремлении из настоящего, осуществляющем цельность бытия (целое как цель). Таким образом, аполлонийский принцип миропонимания притязал на то, чтобы отменить цельность и направленность бытия, являющиеся следствием непосредственного отношения телесного и бестелесного. Само бестелесное было вынесено из телесного во вне, заклято формой и так напрочь отделено от телесного.

1.4. Принцип Диониса

Если другой понимается как еще одна самость, то "*другой*" открывает некоторый натуральный ряд размноженных самостей, образованный посредством принципа "*другой как самость*" ("*другой как я*"). И когда мир представляет собой мир размноженных рядоположенных самостей, то фундаментальный эффект, свойственный этому миру "*состоит в различении моего сознания и его объекта… Наполняющий мир возможностями, задними планами, окраинами и переходами, предписывающий возможность пугающего мира, когда я еще не испугался, и, наоборот, возможность обнадеживающего мира, когда я в действительности напуган этим миром; в разных отношениях охватывающий мир, который представлен сам по себе прежде, чем я появился, как-то иначе; создающий внутри мира множество полостей, которые содержат множество возможных миров — это и есть другой*"[37]. Итак, сознание отделено от объекта; когда множество рядоположенных самостей, обратившихся друг для друга как "*другой*", воспринимают объект, в пределе – мир, то это – разный объект и разный мир: "*каждый объект лишается своих качеств в пользу соответствующего субъекта. Свет превращается в глаз и более не существует как свет — теперь это раздраженная сетчатка. Запах становится носом — и весь мир тут же перестает пахнуть…*"[38]. Объект – равная себе самость – подвергается различению в себе самом, разбегается из себя на множественные образы и растаскивается самостями-субъектами, он исчерпывает себя в метаморфозе, которая сопровождает его бегущее касание отдельных человеческих самостей. В таком своем качестве объект служит лишь для фиксации, утверждения множественности автономных субъектов, но дальше, если пропадает объект, то пропадает и данная множественность, стало быть, означенный предел – исчезновение объекта – действительно предел. Принцип "*другого как другой самости*" – это принцип нетождественности объекта, принцип исчезающего объекта до его полного впитывания разными субъектными самостями, принцип пресуществления объекта в ничто. Протагор: «*Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, а не существующих, что они не существуют*» Но объект – это тоже "*другой*", собственно он и есть подлинно **другой** в отличие от другого как "*другой самости*". Следовательно, принцип другого как "*другой самости*" рассеивает подлинно другое, в действительности противоположное самости. И если другая самость выступает в качестве объекта (одной самости), то другая самость попадает в поле несамотождественности, перестает быть самостью и трансмутируется в ничто. В данном принципе уже заложена его гибель, "*преступление обретает наказание в себе самом*".

Осуществляя этот принцип, человек теряет реальный объект, он уже не может его чувствовать, потому что чувствовать другое он может исключительно телесно, то есть воспринимать телесность объекта посредством своей телесности, но телесность объекта, потеряв однозначность, перестала быть телесностью, исчезла в различных восприятиях субъектных самостей. Предмет, утративший телесную поверхность, для своего существования в отношении всего иного ему требует какой-либо поверхности, и для этой цели замечательно подходит универсальная форма фантазма-структуры (поверхность тела без телесной имманентности). Тогда реальный мир обустраивается умозрительными поверхностями, и мы получаем действительный мир в качестве **рационального.** Это мир, в существовании которого человек убеждает сам себя, но это не тот мир, который реально пребывает и который ощущает и претерпевает человек. Мир, надевший маску.

Кроме того, понять объект – реальную вещь как структуру-фантазм, то есть как нейтральный, стерильный, бесстрастный может только анонимная воля, отличная от любой эмпириче-

---

[37] Делез, Ж. Мишель Турнье и мир без другого. // Делез, Ж. Логика смысла. – С. 406-407.

[38] Делез, Ж. Мишель Турнье и мир без другого. // Делез, Ж. Логика смысла. – С. 407-408.

ской интенции, которая соответствует тому или иному конкретному бытийному взаимодействию с объектом. Следовательно, чтобы понять объект как фантазм, самому субъекту следует стать противоположным себе, из самости, сосредоточенной на своей имманентности, превратиться в рационального обезличенного субъекта анонимной воли. «*У Антигоны нет никаких случайных качеств, которые так или иначе играли бы роль в ее трагике. То, что случилось с царем Эдипом, могло бы в противоположность судьбе Лира, случиться со всяким другим. Такова античная судьба, "общечеловеческий" фатум, приложимая вообще к какому-нибудь "σωμα" и совершенно не зависящая от случайного личного элемента*»[39].

Итак, вначале благодаря дисквалификации объекта утверждается множественность субъектных самостей. Затем субъект оказывается функцией дисквалифицированного объекта, потребовавшего для своего ставшего ущербным и исчезающим существования поверхности фантазма-структуры. Обратившись функцией различенных и рационально очерченных объектов, субъектная самость становится рациональной и анонимной, бескачественной самостью, которая выражает себя на своей телесной поверхности как чистая разумность. Человеческая жизнь в таком случае должна была стать **пребыванием разумности** в мире. Казалось естественным, что структура-фантазм, наложенная на предмет восприятия, представляет его в восприятии как таковой, без всяких субъективных искажений; таким образом, предмет восприятия редуцировался до мыслительной формы, изымаясь из форм реального бытия. Поэтому человеческая жизнь – не просто пребывание разумности в мире, но пребывание разумности в **разумном мире,** что и удостоверяют своей наружностью аполлонийские боги. Это суть аполлонийский миф, являющийся фундаментальной интуицией европейской культуры. Русский философ А. Ф. Лосев увидел, что весь мир мифа окаймлен адом и каждый шаг мифа – шаг над ничто.

Цельность мира в качестве цели отвергнута ради цельности отдельной самости. Цельность и самодостаточность конечного самобытия обеспечивается существующими на поверхности смысла и предназначенными для осуществления в телесном бытии структурами-фантазмами. Их отдельность и самодостаточность претворена в их конфигурацию, то есть все имманентное и собственное организовано как поверхность, выделяющая и отделяющая структуру-фантазм от остального мира. Греки испытали собой этот способ бытия в мире и сами стали его отрицанием: эмпирическое индивидуальное бытие отнюдь не организуется по форме структуры-фантазма. Если структура-фантазм предполагает претворение внутреннего индивидуального бытия во внешнее ради его самоотождествления посредством соотнесения с собой (структурой-фантазмом), то все же нечто из индивидуального бытия не выходит на поверхность, остается непросвеченной темнотой, не втягивается в форму фантазма. Бытие содержит то, что по своей природе чуждо поверхности, – внутреннее и сокровенное. И если на поверхности фантазматического смысла означается внутреннее бытие, могущее стать внешним, то существенно-внутреннее бытие, сокровенность как таковая непосредственно присутствует в трещинах и щелях поверхности фантазматического смысла, которые образуются от неравновесности структур-фантазмов и бытия, от невозможности для поверхности смысла впитать собой все бытие, от недостаточности этой поверхности для целого бытия. Поверхность, заново конституирующаяся посредством включения самоотрицания (щели, разрывы, трещины), оказывается поверхностью смысла действительного бытия, действительной поверхностью смысла.

Разрывы и трещины получают свое законное существование в качестве **нонсенса** смысловой поверхности. Нонсенс – некоторый сдвиг смысла в бессмысленное ("*нонсенс противоположен не смыслу, а отсутствию смысла*"), отчего смысл смещается, во-первых, относительно телесной причины и отчасти повисает над пустотой, то есть оказывается не вполне порожденным телесной причиной, и, во-вторых, само тело уже не вписывается в структуру-фантазм,

[39] Шпенглер О. Закат Европы. – С. 210.

предстает как недоосмысленное. Нонсенс – искривление поля смысла. Между телом и структурой-фантазмом образуется зазор, выходящий на поверхность смысла пустотой, что в первую очередь и означает, что нечто не выходит на поверхность как смысл вещи, не достигает поверхности, уровня претворения вещи в ее выражение. Платон предупреждал в "Софисте" (244 D), что если имя вещи есть сама вещь, то, произнося имя, мы произносим саму вещь, если все-таки имя есть имя вещи, вещь остается за границей имени, имя не дотягивает до бытия, а бытие остается безымянным. Пустота принимает участие в отношениях между вещью и ее смыслом; структура-фантазм, ячейка смысла, предзаданная зафиксировать и оформить вещь, зафиксировать и оформить уже не может; вещь как носительница существенно-внутреннего бытия начинает сама утверждать себя на плоскости смысла, прорывая и расщепляя ее. Вещь, представляющая свое сокровенное бытие, утверждает себя как осмысленно-бессмысленную, как не исчерпываемую смыслом. Поверхность смысла разрывается выходом невыходимого. Если транслирование бытия на поверхность смысла есть трансформация внутреннего во внешнее, означаемого в означающее, то выход на эту поверхность бытия как нонсенса оказывается тождеством внешнего и внутреннего, означаемого и означающего, то есть явлением бытия как соотносящегося исключительно с самим собой, как осуществляющегося посредством себя ("*истина чрез себя есть и чрез себя познается*"), явлением бытия как Упрямства Тайны.

Известно изначально и предельно самоотнесенное выражение "*я*". В нем говорящий обладает привилегией непосредственного обращения к своему собственному бытию. "*Я*" существует и не существует. Существует абстрактно – не реально, будучи пустой формой, блуждающим термином, до тех пор, пока к нему не прибегнут для самообозначения. Как блуждающий, он вечно движется и пропускает через себя всех представителей человеческого рода. С другой стороны, его употребление претендует на наличную и абсолютную, вопиющую уникальность. При помощи столь общей формы индивид не может себя интерпретировать, то есть выражать конкретно-осмысленно, а может лишь – репрезентировать себя, утвердить себя как наличного. "*Я*" представляет бытие как наличное, самотождественное и невысказанное, стало быть, "*я*" представляет бытие как **чистую интенсивность.** Пробегая по всем представителям человеческого рода и выражая их как чистые интенсивности, "*я*" обнаруживает процесс мутирования бытия.

Для уникального эго как для внешнего тела среди других тел на поверхности смысла предзадано имя, которое противоположно чистой интенсивности, прорывающейся в "*я*", но которое должно соотноситься с ней. Хотя эго, живущее в "*я*", желает, чтоб его идентифицировали так, как оно само идентифицирует себя в акте отнесения к себе как к чистой интенсивности, поэтому интенсивность, открывающаяся в "*я*" – нонсенсе на поверхности смысла – должна подчинить себе имя, должна наполнить его собой. Но имя не пассивно, оно в свою очередь воздействует на "*я*", бесконечно дробя неразличимую слитность процесса имманентного бытия на уже осуществленное, случившееся и еще не осуществленное, овнешняя раздробленное, поскольку овнешнить можно только конечное, ограниченное, ибо только последнее имеет поверхность, за которую может выйти из имманентности. Собственно всякое имя воздействует на "*я*" посредством Эона. "*Трагический человек античного мира есть эвклидовское тело, настигнутое Мойрой в своем положении, которое он не властен ни выбрать, ни изменить, остающееся неизменным во всех своих поверхностях, освещенных внешними событиями. Это — жест, προσωπον, в качестве этического идеала*"[40]. Тогда как сокровенное живет в настоящем, Эон – механизм овнешнения, опосредования через другое, лезвие, иссекающее настоящее на прошлое и будущее до того предела чувственно неуловимого момента, который составляет подлинное настоящее, тождественное самому себе, и вечно ускользающее от нацеленного лезвия Эона. Все, что есть у бытия для самого себя – это подлинное, неот-

[40] Шпенглер О. Закат Европы. – С. 415.

чуждаемое, бесконечно краткое и ускользающее настоящее, это не жест, но **перемена жеста.** Поэтому "*я*" – как перетекание жестов, как становление, как тотальность становления, как целое – посредством Эона не опознаваемо абсолютно.

В свою очередь "*я*" взаимодействует с именем посредством взрывания его замкнутой и полой поверхности, его формальности, когда имя получает трещину, одвусмысливается, оскандаливается, теряет свои благонадежные контуры. Это результаты процесса "*влезания*" "*я*" в свое имя. Исподволь, неуловимо античная Мойра трансформируется в Судьбу ("*Судьба есть слово неподдающейся описанию внутренней достоверности*"). Когда бы имя вмещало "*я*", тогда бы структура уже не столько собирала в смысловое единство живущее тело, сколько указывала бы на что-то другое, независимое от телесности.

Структуры смысла всегда предзаданы "*я*", более того, "*я*" присутствует на поверхности смысла как разрыв поверхности, как ее отрицание, как истечение из андеграунда, истечение глубины и первозданности, поэтому как нонсенс. Допуская "*я*", поверхность смысла отрицает саму себя. В каждом конкретном случае "*я*" может или до известного предела подчиняться последовательному овнешнению (жест), разложению на внешние аспекты и события, или же "*я*" представляет исключительное напряжение самоданности, чистую интенсивность, энергию, которая разрушает упорядоченность коннотирующих с ней смысловых рядов, в таком случае "*я*" становится эпицентром, из которого исходят волны смыслоразрушения, отчего тектонические плиты поверхности смысла начинают колебаться и наплывать друг на друга.

Итак, "*я*" – это разлом поверхности смысла, через который вечно является асмысловой фактор конституирования смысла. Однако разлом поверхности несоизмерим с самой поверхностью, он никогда не расширяется до пределов всей поверхности смысла и никогда не может упразднить собой эту поверхность, потому что на ней значится и "*другой*". Поэтому энергия "*я*" на поверхности смысла всегда конечна, и то движение поверхности, которое вызывает "*я*" в качестве самоотнесенной имманентности, затухает, исчерпывает себя. Поверхность смысла призвана собирать бесконечный мир в единый лик мира, который видим Другим, и этот лик несоизмерим со всякой конкретной интенсивностью, изливающейся посредством "*я*". Конкретная интенсивность всегда обречена. Кроме того, весь бунт "*я*" противоречив, ибо "*я*" стремится не поглотить и обрушить поверхность смысла в имманентность, но стремится к устойчивости на этой поверхности, преобразовывая в соответствии с собой коннотирующие смысловые ряды; "*я*" претендует на то, чтобы быть уникальным центром смысловых перспектив. При этом, у него нет другого способа быть таковым, как только транслировать подчиненные и перестроенные смысловые окрестности в Эон, то есть необходимо состояться относительно Эона как уникальное Событие. Эдип. Маркс. Делез. Итак, конечным результатом агрессии "*я*" на поверхности смысла должно стать порождение ей чистой интенсивности "*я*" не в качестве дискретной суммы жестов, но как самоотнесенности, опосредованной смыслом, как События для Другого. Порождение События неуловимо смещает силовые линии поверхности смысла, дарует ей новую составную часть, новую черту лика бытия, видимого Другим. В этом и состоит компромисс, он же – способ взаимоотношения "*я*" и предзаданной структуры смысла. "*Я*"-нонсенс действительно обладает внутренней и изначальной связью со смыслом. Поверхность смысла, благодаря разрывам, определенным как нонсенс, завоевывает глубину, все больше собой фиксирует глубину и тем самым все **тоньше настраивается относительно сокровенного бытия.**

Но вернемся назад. А если нет единого лика бытия, который только и возникает в однонаправленном, а, следовательно, образующем единство становлении? Если становление остановлено и от этого бытие разъято на самости: "*отдельный храм, отдельная статуя, отдельный город – таковы эти точкообразные единицы, в которых прячется бытие как улитка в свою*

раковину…"[41], что в таком случае происходит с самостью, которая ищет самотождественности в ограничивающих – отграничивающих от всего другого – поверхностях: сначала в телесности, а затем в структурах-фантазмах?

Телесность, будучи ограничивающей поверхностью, не может быть самодостаточной по определению, не может быть самоудовлетворенной, она – все-таки лишь ограждение самости для сохранения самости. Телесности как внешнему противостоит самость как внутреннее, телесность может пребывать лишь относительно внутренности, без самости телесности не может быть, поэтому телесность экспансивна, ее собственный смысл – в поглощении имманентного бытия, в исчерпании его собой. Когда бытие находит само себя только посредством внешней формы, тогда оно не становление, не жизнь, но **жест,** разъятая множественность поз; аполлонийский миф – существенно **эстетический** миф, – дискретная последовательность "*подвигов*" (Геракл – это 12 подвигов Геракла), аполлонийский миф – существенно **героический** миф. Жизнь как неопределенная поза и несостоявшийся подвиг не осмысливается, не признается, хотя это и есть собственно жизнь, момент подлинного настоящего. Жизнь утекает в промежутки между позами и подвигами, непризнанная, невостребованная, не оставившая следа. "*Если жизнь не имела ценности, таковую имел величественный жест, с которым ее теряли… в сущности аполлонийский человек уклоняется от жизни, вплоть до самоубийства, которое только в этой культуре получило значение положительно этического акта и приводилось в исполнение с торжественностью сакрального символа*"[42]. Вот это разложение жизни на жесты, просачивание жизни в промежутки между жестами, это бесследное утекание жизни при жизни, истощение жизни и ее недостаточность порождают томление и **жажду жизни при жизни.** "*Я истомился от жажды — и погибаю*", – читаем на золотой табличке 1У века до н.э., найденной в одной из греческих гробниц Нижней Италии (близь Петелии). Исследователи античности отмечают постоянное упорное присутствие глубокой меланхолии в греческой народной душе.

Бытие как поток становления, бытие в состоянии стремления из наличного, необратимая направленность бытия, которая объединяет в себе становящееся бытие и поэтому предстает как **полнота бытия**, все это, подчиненное абсолютизированной поверхности – телесности как таковой или спроецированной в форму структуры-фантазма, обращается в самость, истекающую жизнью, в жизнь, теряемую бесследно, в поток преходящего, в бывание, зараженное бациллами смерти. "*Страх смерти — величайший из страхов*", потому что смерть всегда при жизни, живущие – это и **умирающие** одновременно, они просто постепенно, медленно отдают свою жизнь: "*смертным приличествует смертное состояние*" (Пиндар). Смертное состояние – осуществляющаяся смерть: "*Влечет, влечет меня кто-то — разве ты не видишь?/В обитель мертвецов!/Это — крылатый Аид, смотрящий из-под нависших бровей…*" (Еврипид). Близок Аид в своем настойчивом повелительном зове, и каждый идет на зов в бессветный, "*безжалостный, подобный дикому зверю*" Аид. "*Ужас перед смертью проносится через века греческой истории, как навязчивая, гнетущая мысль, как постоянно возвращающийся незаглушимый стон бурно мятущейся или же пассивно покорной души*"[43]. Жизнь как прогрессирующее и неотвратимое истощение жизни, как претерпевание метаморфозы от воздействия Другого, как претерпевание смерти – страдание, завершающееся расторжением тела, означающим уничтожение. "*Смертью жить и жизнью умирать*" (Гераклит). Мир мифа действительно окаймлен адом, "*Ибо со всех сторон, бесчисленные, нас окружают / Кэры смерти, от коих смертному нет избавления*" (Гомер).

---

[41] Шпенглер О. Закат Европы. – С. 285.

[42] Шпенглер О. Закат Европы. – С. 284.

[43] Арсеньев, Н. Пессимизм и мистика в Древней Греции. // Путь. – 1926. – №4. – С. 70.

Тогда, если путь жизни – это путь смерти, путь уничтожения самости, тогда не только зов Аида и путь к Аиду – чужой и предельно враждебный, но и то, что **внутри** индивида откликается на зов Аида ("*внутренняя достоверность судьбы*"). Кэры смерти – внешние: "*роями вкруг смертных зловещие носятся Кэры, и даже волоса (острия) просунуть некуда*", но они проникают и внутрь – через все поры, через воздух и пищу. Для страшной духовной стихии, высасывающей жизнь и разлитой повсюду, нет преград и границ, тело, ограничивающая и охранительная поверхность самости, оказывается для них абсолютно **проницаемым.** Граница между внешним и внутренним пространством упраздняется. Телесные самости обнаружили себя погруженными в мир бесчисленных миазматических бестелесных сил, иррациональных, расплывчатых, неясных в своих очертаниях, безмерных и вездесущих, но абсолютно властных и все проницающих. Жизнь, нашедшая свою крепость в телесности, пребывает в кошмаре боязни этих миазматических бестелесных сил, в кошмаре духобоязни.

Если человек понимал себя посредством умозримых и выраженных в телесной поверхности жестов, то человек понимал себя рационально. Выражающая смысл телесность – телесно осуществленный жест, который каждый раз соотносился со структурой-фантазмом на поверхности смысла, отчего становился умозрим, говорит о том, что телесность соответствует рационализму. Телесная самость в аполлонийском мифе призвана быть рационально высказываемой. Всякое движение телесности, не вписывающееся в структуру-фантазм и, значит, иррациональное, считалось привходящим в человеческую самость, чуждым ей, вторгшимся в нее и поэтому для нее разрушительным: пророческое безумие и эпилепсия объяснялись посещением человеческой самости Аполлоном, оргиастическое безумие – внутренним присутствием Диониса, поэтическое безумие относилось к вторжению Муз, эротическое исступление приписывалось проникновению Афродиты и Эроса, мечты и транс – Асклепия. Аполлонийский миф заклял богов формой, но несмотря на всю свою разумную наружность и совершенную телесность боги проявляют в отношении людей иррациональность и бестелесность. Проницание человеческой самости богом было проницанием ее подлинно Другим, это свидетельствует решительное недопущение самой возможности слияния в одно божественного и человеческого: "*никто в самые безумные моменты не верил, что мог обратиться и пребывать Афиной, Зевсом или Посейдоном*" (Дж. Харрисон). Объективация факта проницаемости и управляемости человека чуждой иррациональной стихией происходит и посредством других мифологических образов, к примеру, – *Ate*, персонифицированной "*хтонической*" силы, дочери Зевса, которая охватывает человека и он перестает быть собой, или *Menos*а – одержимости, маниакально-агрессивного помешательства, влекущего за собой выхождение из рамок человеческой доли (как в схватке Диомеда с Аресом у Гомера).

С другой стороны, вместе с признанием факта проницаемости защищающей самость телесной поверхности существует предчувствие не только неизбежности, но и **необходимости такой проницаемости,** необходимости нарушения целостности индивидуальной самости: в греческой теогонии среди первично созданных сил природы присутствует Эрос, подразумевающий силу эротической любви, подвигающей каждое существо искать сексуального или духовного общения, то есть создавать себя в акте разрушения собственной невинности, собственной целостности и автономности, посредством смешения с другим. У Гесиода (Теогония. 121-122) Эрос занимает место в самом начале мира как одна из четырех первобытных сия. Эрос – загадочная космическая сила, "*коленопреклоненный*", который соблазняет разум и здравый смысл всех богов и смертных. Эрос – сила вожделения полнокровного другого. И поскольку каждый индивид предрасположен к встрече с индивидом другого пола, постольку эта предрасположенность является, собственно, **предсуществованием другого внутри индивидуальной самости:** внутри уже есть **другая жизнь** (Анима или Анимус – как ее идентифицировал психоанализ). Другая жизнь в нас страшится поверхности и стремится пребывать, не запечатлеваясь на ней. Олимпийские боги аполлонийского мифа, воплощая совершенную поверхность,

очистили себя от другой жизни, запечатлели однозначность: близнецы Аполлон и Артемида представляют собой зеркальные отражения, исполненные в материи разных полов, мужской и женский варианты одной индивидуальности. Другие же олимпийские боги, не достигшие аполлонийской чистоты и отчасти несущие в себе изначальное архетипическое содержание, предметно свидетельствуют наличие внутри себя другой жизни: Афина, имея неповторимый собственный облик, может появляться как мужчина (в "Илиаде" Афина четыре раза нисходит на землю в мужском облике, в "Одиссее" – восемь раз); наличие другой жизни, не различенной со своей собственной, в Афине символизирует и свойственная ей наружная мужественность: телесная форма и мужское воинское снаряжение. История олимпийских богов до аполлонийского мифа включает в себя явный гермафродитизм, отзывающийся в трансвестизме, долее задержавшем свое существование, нежели гермафродитизм. Скажем, Афродита, в аполлонизме представляющая чистую женственность, в своем прошлом имела гермафродитические воплощения как Венера Барбата (Бородатая Венера – на родном ей Кипре) и Венера Кальва (Лысая Венера).

"*Другая*" жизнь, присутствующая внутри индивидуальной самости, не выходит на телесную поверхность этой самости в качестве гермафродитизма в аполлонийском мифе, разве только неявно отклоняет выраженный смысл пола к другому ("*прекрасный мальчик*" в греческом искусстве). "*Другая*" жизнь обретается в андеграунде частной самости, тогда наличная, но невысказанная, она настигает индивида извне его: "*другая*" жизнь, наглухо замкнутая внутри самости, проявляется в аполлонийском мифе как внешняя угнетающая сила, обуславливающая трансвестию индивида: некоторые греческие героические саги включают в себя трансвестивные эпизоды – сверхмужественный Геркулес находится под властью амазонки Омфалы, которая заставляет его носить женские одежды и прясть шерсть (этот эпизод воспроизводится в культе Геркулеса на Косе), Ахиллес, превосходный греческий воин, принужден жить как женщина среди женщин на острове Скиросе, где его обнаруживает Одиссей.

Трансвестизм для греков становится овнешнением, производимым аполлонийским мифом, телесно невысказанной имманентности другого. Кроме того, трансвестизм непосредственно связан с ритуалом. Ритуал, будучи конструкцией чистых поверхностей, предстает и как трансвестизм. Другой, на которого указывает трансвестизм, собственно, является представителем другого пола. Половая противоположность – это самые близкие и самые насущные, поскольку находятся на самом важном для грека – переднем – плане, антитетические отношения. Они всегда производны от предельных антитетических отношений: человек – Бог, телесное – бестелесное, отдельное – всеобщее, ибо самость по большому счету всегда стоит пред Богом, даже если поворачивается к нему спиной. Половые отношения, задающие другого в человеческой материи, то есть предметно, телесно, соразмерно, а, следовательно, с ограниченной "*другостью*", все-таки принуждают замкнутую индивидуальную самость непосредственно-жизненно вступать в мир другого, претерпевать на себе силу другого, знать необходимость такого претерпевания и разрушать ради этого свою невинность, то есть быть другим для самого себя.

«*То, что все так "запутанно", что я могу быть другим, что нечто еще и мыслит в нас с агрессией — такова радостная весть…*»[44]. Содержа в себе других себе: другую жизнь как Аниму, божественные интервенции и демонические вторжения, зов Аида, самость дробится и **прерывается в себе самой**, она уже не может существовать как целое, индивид обращается в то, что Сартр определил как сумму экзистенциальных актов, как хамелеона и протея, целиком меняющего свою "*сущность*" в зависимости от очередного "*экзистенциального решения*", которые суть чистый произвол. Неизбежность быть **неуловимым в рациональную форму**, непредсказуемость следующего момента и нелогичность следующего шага делали античного

[44] Делез Ж. Клоссовски, или тела-язык. // Делез, Ж. Логика смысла. – С. 390.

индивида чуждым и опасным самому себе, чем, вероятно, и породили в нем подозрение, что судьба уже не Мойра, действующая извне и застигающая время от времени евклидово тело человеческой самости для того, чтобы удостоверить его следующий шаг среди множества других самостей в разумном мире. Ведь изначально Мойра была лишь признанием факта взаимного ограничения власти одного бога властью другого, была границей в качестве принципа упорядочения, наконец, была субординирована мировому порядку, управляемому справедливостью, то есть уравновешенностью самостей. Теперь же судьба предстает как не поддающаяся описанию "*внутренняя достоверность*", как чуждость, опасность, непостижимость и навязанность человеку его внутреннего содержания. Телесная форма, напрягаясь, все же удерживает оборону против внешнего, но **взрывается, разрушается и растворяется изнутри.** Судьба становится смертью, допущенной внутрь, которая может быть понятна для аполлонийского умозрительного мирочувствования лишь в своей проекции на плоскость внешних событий. Иначе судьба – абсолютно *illiquidum*. Но внешние события теперь должны иметь существенно другое качество, они должны научиться говорить о внутреннем, о несказанном. А "*природа несказанного… (такова), что о нем самом нельзя говорить, и чтобы его выразить, нужно говорить о другом*"[45].

Посторонность и навязанность собственной воли индивида воплощается в античной мифологеме судьбы. Р. Б. Онайенс в результате исследования гомеровских и послегомеровских текстов, в которых фигурирует мотив судьбы, пришел к выводу, что образ судьбы соотносился с образом связывания, сковывания, с образом пут, оков, которые налагаются на человека.[46] Это «"*сковывание*" *не просто украшение языка, но буквальное описание действительного процесса… способ накладывания уз судьбы на смертных*»[47], "*фортуна в ее различных формах есть веревка или узы, наложенные на человека силами свыше*"[48]. Однако "*судьба*" отождествлялась не только с "*ананкой*" (неотвратимая, насильственная необходимость), но и с "*тюхой*" (случай, удача) [49]. "*Но что есть Тюха*, – пишет Ф.Аллегрэ, – *с ее капризами, меняющимися как волны, опрокидывающая одной рукой то, что она построила другой, раздающая наугад свои благодеяния и свои немилости и кажущаяся издевающейся над заслугами и добродетелью? Не есть ли это персонифицированный беспорядок и даже бессвязность, возмущение, вносимое в закон, безрассудство, заменяющее собой правило?..*"[50]. Судьба, исходящая изнутри самости, равной сумме "*экзистенциальных актов*", становится воплощением иррационального беспорядка, хаоса, за которым признана высшая власть над всем и вся. У решений такой Судьбы нет каких-либо разумных оснований, разумного внутреннего принципа. Мойра, обратившись Судьбой, ставит под сомнение пребывание разумных самостей в разумном мире.

Когда несамотождественность индивида, неравность индивида самому себе объективировалась и закрепилась в мифологеме Судьбы, осуществилось явление греческой культуре **бога Диониса,** воплотившего неразличимость противоположностей: он – и мужчина, и женщина, и темный, и просветленный, и низ, и верх, и созидатель, и разрушитель, и грек, и инородец. Дионис, простираясь над противоположным, разрешил каждой самости, пребывающей **в состоянии не-самотождественности, быть собой;** становясь другим, впуская в себя другое и выходя в другое – оставаться собой. Самотождественность несамотождественного Дионис допускает посредством уничтожения, упразднения "*другого*", растворяя границы между аполлонийскими самостями – их телесные поверхности. Дионис меняет телесную форму: он

---

[45] Манн, Т. Иосиф и его братья. – М., 1968. – Т. 2. – С. 406.

[46] Onians, R. B. The Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. – Cambridge, 1954. – P. 310-342.

[47] Onians, R. B. The Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. – P. 331.

[48] Onians, R. B. The Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. – P. 331.

[49] Горан, В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. – Новосибирск, 1990. – Гл. V.

[50] Allegre, F. Etude sur la de'esse grecque Tyche'. – Paris, 1889. – P. 46.

– бык, змея, лев, козел… Он как сквозняк проходит через все наличные формы бытия и свидетельствует проницаемость, податливость, пластичность телесных поверхностей. Более того, он пребывает во всех формах бытия как в себе самом, сплавляясь с любой самостью, присутствующей в этих формах (фанатик культа Диониса – *"entheos"* – наполненный богом), и свидетельствует об абсолютном уничтожении статуса "другого" в дионисийском способе бытия. Другого нет, потому что все другое – это он сам. Дионис **всепоглощающ,** смешан, безграничен и поэтому изобилен, он представляет **полноту жизни.** Точнее, его самость – это каждый миг другое; другим для Диониса являются множественные аполлонийские замкнутые в себе самости, стало быть, именно они каждый миг оказываются добычей Диониса, условием его пребывания в мире, он беспрепятственно вторгается в них и поглощает их собой. Его шествие по миру победительно и бесконечно. Но, с другой стороны, самость Диониса, предполагающая каждый миг претворение, означает и то, что каждый миг должна умирать самость, уже получившая воплощение, чтобы остаться собой – самостью, совпадающей с несамотождественностью. Дионис – бык сейчас, следовательно, как лев он уже умер, и как бык умирает в этот миг, чтоб возродиться как змея. «*То, чего избегает имитатор, так это метаморфозы или преобразования оригинала, приписывающего ему какую-либо иную форму, он бежит от творчества… И только Дионис, художник-творец, достигающий способности к превращениям и метаморфозам, в которых он становится самим собой, свидетельствует о брызжущем избытке жизни. Действительно, он в такой степени наделен способностью к имитации и обману, что осуществляет ее не формой, а трансформацией. Это — "способность давать" или творческое созидание возможностей жизни: трансмутация. Воля к власти подобна энергии. И, как и энергию, называют благородной ту волю, которая способна к самоизменению. А неблагородные, низкие — это те, кто умеет только маскироваться, только переодеваться, то есть принимать лишь другую форму, оставаясь верным всегда одной и той же*» [51].

Дионис – божественная самость, существующая там, где происходит крушение границ между своим и другим, и существующая там до тех пор, пока это происходит. Поэтому Дионис пребывает исключительно в движении, он – все сметающий шторм, наводнение, огонь и бедствие. Его движение абсолютно подчинено направлению из себя в другое, его движение неумолимо и необратимо – невозможно двигаться вспять, невозможно возвратиться в прежнюю форму бытия, которая предстает уже освоенной. Необратимость выражается в способе дионисийского бытия – в *спарагмосе* (греч. "*разрывание", "раздирание", "кромсание*"), в расчленении всего того, что уже имеет место быть, того, что случилось, того, что получило определенность: разрываются враги (Пенфей, Ликург), адепты (вещий фракиец Орфей), разрывается сам бог (титанами; в Фивах; при культовом спарагмосе). Плутарх говорит, что "*загадочные и невероятные предания*

[51] Делез, Ж. Тайна Ариадны. // Вопр. филос. – 1993. – №4. – С. 52.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.