

Дар жизни, праздник и сакральная жертва: отзыв на книгу Лиона Черняка и Митчела Роклина «Завет и метафизика»

Тищенко П.Д.,
д. филос. н.,
главный научный сотрудник
Института философии РАН
ORCID: [0000-0001-7304-7027](https://orcid.org/0000-0001-7304-7027)
p.d.tishchenko@gmail.com

Аннотация: Темой статьи, являющейся отзывом на вызов, звучащий в книге Л. Черняка и М. Роклина «Завет и метафизика», выступает продолжающаяся уже более полувека «тяжба о бытии» (А.В. Ахутин) между философскими школами М.Б. Туровского (её представляет Л. Черняк) и В.С. Библера, которую в данном конкретном случае решил, несмотря на обоснованные сомнения, представлять П. Тищенко (автор этой статьи). Эта тяжба затрагивает основания философского дела. Мы расходимся в понимании того, что значит быть? быть философом? быть человеком? и как это быть может быть осмыслено мыслью в пограничном режиме с внemyслимым (сопредельным) — с миром «вещей» в перспективе трансцендентальной традиции или/и миром людей (культуры) в традиции философии культуры В.С. Библера. Для философии трансцендентализма местом встречи мысли с сопредельным выступает априорный эстетический опыт явленности мира в структурах хронотопа. Для философии культуры (философии философски понимаемого диалога) В.С. Библера местом встречи с сопредельным как другим мыслящим существом выступают произведения культуры в широком смысле (не только художественные произведения — романы, картины и т. п.), включая любую вещь, которая, помимо своей вещной фактуры, является адресованным другому мыслящему существу посланием. С точки зрения Л. Черняка, философия диалога недотягивает до опыта онтологического, выступая по сути лишь разновидностью опыта психологического, онтического. Задачей, предлагаемой вниманию читателя статьи, является попытка онтологического обоснования опыта философского диалога, опыта бытия как общения (сообщения) через произведения. Особенностью этой попытки, выделяющей её в традиции философии диалога, является акцент, сделанный на идее праздника как перцепции порождающей человека, но непорождённой им природы (Natura Naturans & Natura Naturata).

Ключевые слова: автор, дар, настроение, праздник, произведение, публикация, сакральная жертва, сакральный опыт, страх, читатель, ужас, экзистирование

Вместо предисловия

Мой ответ (отзыв на вызов) на книгу Л. Черняка и М. Роклина «Завет и метафизика» рождается из вполне определённой данности, или, точнее, заданности того, о чём пойдёт речь. Фундирует эту заданность экзистенциальное настроение. В подражании В.С. Библеру, который вместо предисловия в книге «Мышление как творчество. Введение в логику мысленного диалога» (М., 1975) предложил коллаж цитат, призванный настроить сознание читателя на заявленную тему (проблему), рискну предложить свой небольшой коллаж цитат, решающий ту же задачу обеспечения предпонимания (предвосприятия) данного для того, о чём ещё только пойдёт речь, но с существенной оговоркой или уточнением. Этот коллаж «вместо предисловия», как своеобразная светская молитва «Приди, слово!»¹, обращён не только к далёкому любезному, как назовёт его Евгений Баратынский, читателю, но и прежде всего ко мне самому как мучительно застывшему на пороге письма «скриптору» — в паузе рвущегося к осуществлению напряжённого тягостного молчания, прерывающего преждевременную болтовню внутренней речи, нетерпеливо ожидая прихода верного слова, которое, как корифей античного хора, поведёт за собой речь. Пушкин даёт поэтический отчёт (свидетельство) об этом состоянии души:

И мысли в голове волнуются в отваге,
И рифмы лёгкие навстречу им бегут,
И пальцы просятся к перу, перо к бумаге,
Минута — и стихи свободно потекут...

Хотя, позволю себе уточнить великого поэта, обратив внимание на его черновики, испещрённые исправлениями и переделками. «Свободно» текущая поэтическая речь в «голове» поэта постоянно правится им самим как слушателем/читателем, который выступает в отношении самого себя как пишущего в качестве безжалостного «свидетеля и судии» (М.М. Бахтин). Тем самым человек сам в себе и для себя, в заботе о рождающемся в его усилии к бытию (*conatus*'e), в его речи *про-из-ведении*, узнаёт свою самость не как точечное, тождественное себе «я» (одинокого автора), а как различённую на модусы пишущего/читающего и/или говорящего/слушающего душу, ведущую молчаливую беседу сама с собой как *ответ на вызов*, звучащий в тексте обсуждаемой книги, — и только в этом смысле — думающую. Предисловие призвано настроить как речь пишущего/говорящего (осуществляющего себя в произведении в качестве автора), так и *перцепцию* (слух и глаз) другого (включая себя как другого) — свидетельствующего и судящего авторскую речь...

Да исправится «молитва» моя...

¹ Понимание предисловия как предваряющей порождение текста молитвы «Приди, слово!» мной заимствовано, хотя источник заимствования утерян памятью.

Но, несмотря ни на что, дорогой Ясперс, несмотря на смерть и слезы, несмотря на страдания и ужас, несмотря на нужду и муки, беспочвенность и изгнание, в этой бесприютности свершается не ничто; в ней скрывается преддверие Рождества², чьи самые далёкие знаки мы, вероятно, всё же можем ощутить в лёгком дуновении и должны воспринять, чтобы сохранить их для будущего, загадку которого не разгадает никакая

² Рождество (Азбука Веры): «1) Важнейшее историческое событие, состоявшее в рождении от Пречистой Девы Марии Господа Иисуса Христа, Искупителя человека, Спасителя мира; 2) Один из двунадесятых Праздников, отмечаемый Церковью в честь рождения Господа Иисуса Христа».

В этом двойном определении Рождства праздничный цикл — повтор сопрягается с уникальным историческим событием.

3) В.В. Бибихин переводит этот фрагмент письма Хайдеггера иначе: «Вопреки всему, дорогой Ясперс, наперекор смерти и слезам, наперекор страданиям и жути, наперекор нужде и муке, наперекор утрате почвы и изгнанничеству, в этой бездомности сбывается не голое ничто: здесь таится некое Пришествие, отдаленнейшие намёки на которое мы, возможно, всё-таки ещё можем уловить в лёгком веянии, чтобы сберечь их для такого будущего, которое не разгадать никакому историографическому построению, тем не менее сегодняшнему, мыслящему целиком техническим образом». Что значит мыслить не технически (оба переводчика согласны в этом аспекте)? Оба перевода фиксируют внимание на результате возможности мыслить *не* технически, — на грядущем событии Пришествия (получается — второго по Бибихину, т. е. *апокалипсиса*, ведь первое уже свершилось), или событии Рождества (более оптимистично по Михайлову) — ежегодно наступающем светлом празднике *рождения* Бога. Оба перевода роднят основополагающее настроение ужаса как предельной опасности и предвестника *спасительного*. Они лишь разлагают это настроение на различные голоса — *страха и надежды, смерти и возрождения*, пытаясь дать слово «не [голому] ничто» и сохранить намёки, его [далёкие знаки] для «будущего», которое не разгадать «историографическому построению [историческому конструированию]» в силу того, что мысль мыслит в данном случае чисто «технически». Но лишь в их (двух переводов) созвучии, лишь в их высказывании вместе «сбывается» это «не [голое] ничто». И мысль мыслит лишь тогда, когда она соучаствует в этом сбывании. Но можем ли мы отложить на будущее, на потом такого рода соучастие? Ведь если его нет в *сейчас*, которое для далёкого будущего станет далёким прошлым, то настанет ли оно вообще? Рискну помыслить иначе, полагая, что мысль мыслит себя вне модуса *действия*, вне самопонимания мыслящего в качестве субъекта, но из модуса *соучастия* в осуществлении (сбывании) порождающей мыслящего и его мысль, но им не порождённой *моци* бытия. Мыслить не технически — значит мыслить *празднично* — так в своё время предлагал Г.-Г. Гадамер. Мыслить празднично — мыслить в особой логике седьмого дня, логике *безделия* или *рекреации*. В делах человек мним себя покоряющим природу «*могущим*» субъектом, как сказал бы П. Рикёр. В празднике (например, дня рождения, наступления Нового года, Рождества и т. д.) мысль празднует свою *немоцию*, своё соучастие не в том, что она произвела в силу своей спонтанности (как кантовский рассудок, разум). Она не лезет как судья на суде к сопредельному с ней, поставленному в позу свидетеля, с бессмысленными, не заданными самим предметом мысли вопросами. Она соучастует в осуществлении неотвратимо *наступающего* в его истинном смысле детерминанты (парадоксальной «точки» самодетерминации) для мыслящей себя мысли. Ей мир открывается как горизонт детерминирующих её к самодетерминации *проблем*, провоцирующих мышление к осмысленному ответу, как знание *своей собственной* (т. е. осмысленной) границы с сопредельным — знания о своём *незнании*. Проблемы вынуждают мысль мыслить — отвечать на вызовы порождающего мысль и мыслящего, но не порождённого ими могущества самого бытия. Они раскалывают скорлупу «своего другого» (двойника) и открывают себя в *общении без обобщения* не только «этим другим», но и Другому — «не [«голому】 ничто». Или «Совершенно Другому» по Р. Отто. Возражения Ясперса звучат обоснованно из мира, созданного за шесть дней труда. Они рациональны, но не разумны, они не знают смысла праздников и праздной праздничности. Авторы обсуждаемой книги многократно указывают на праздник как специфический модус человеческого бытия, но не додумывают эту идею до понимания праздничности как особой формы *экзистенции* (выхода за пределы), не связанной с *созерцанием*, а следовательно, самостоятельно входящей в метафизическую конституцию человека.

историческая конструкция, и уж конечно не сегодняшняя, мыслящая исключительно технически.

M. Хайдеггер — K. Ясперсу (из письма 08.04.1950, перевод И. Михайлова)

Вы пишете: «в этой бесприютности... скрывается преддверие Рождества». Я читал это с возрастающим ужасом. Это — насколько я понимаю — чистое мечтание в ряду многих, которые — каждое «в своё время» — обманывали нас на протяжении этого полувека. Вы что же, намерены выступить в качестве пророка, который из тайного знания указывает на сверхчувственное, в качестве философа, уводящего от действительности? Из-за фикций упускающего возможное? В таком случае встаёт вопрос о полномочиях и оправданности притязаний... Я заканчиваю, ставя многоточие... (курсив мой. — П. Т.)

K. Ясперс — M. Хайдеггеру (из письма 24.07.1952, перевод И. Михайлова)

...мыслью, действительно самодетерминирующуюся, внешняя детерминация должна была бы рассматриваться не как досадное стеснение, или неизбывный фон, который нужно по возможности нейтрализовать, а как находимая в самой же мысли и мыслью полагаемая единственно возможная точка опоры, тематизация которой и заводит пружину самодетерминации.

Лион Черняк

...Ужасно тесно спаяны между собой темы о Двойнике и Собеседнике: пока человек не освободился ещё от своего Двойника, он, собственно, и не имеет ещё Собеседника, а говорит и бредит сам с собою; и лишь тогда, когда он пробьёт скорлупу и поставит центр тяготения на лице другого, он получает впервые Собеседника (курсив мой. — П. Т.).

Алексей Ухтомский

Оправдание

Книга «Завет и метафизика» Л. Черняка и М. Роклина, перенасыщена многими смыслами и аллюзиями к смыслам лишь предполагаемым, но в меру чувствительности глаза/уха читателя/слушателя требующими также ответа. Поэтому текст моего ответа написан сложно. Линейно рассуждающая речь перебивается отвлекающими в сторону соображениями, которые, чтоб сохранить связность рассуждений, я убрал в сноски. Но и в основном тексте эффекты нелинейного письма дают о себе знать в многочисленных повторах, уместность которых определена влиянием на экспрессию смысла изменившегося по ходу рассуждения контекста. Одно и то же высказывание в новом контексте (интерьере — если использовать слово Л. Ч.) приобретает новый смысл. И, естественно, текст ответа,

ограниченный размерами журнальной статьи, чтобы не потерять обоснованности, вынужден ограничиться обсуждением лишь центральной темы Книги — темы сакрального опыта по Р. Отто и смысла сакральной жертвы. Остальное появляется в статье соподзатематически. Контекстом обсуждения этой темы для меня выступает *философская ситуация обсуждения* Книги и нетривиальное по своему собственному смыслу словосочетание, вынесенное в её титул — «Завет и метафизика».

Об экзистенциальном смысле публичного выступления

Тяжкий труд философского письма сложно представить как результат спонтанной активности рассудка и тем более разума, который занимается лишь самим собой, непрестанно и упорно думает думу о своей думе, будучи *ничем* извне не детерминирован. Конечно, если разум благочестив, т. е. является верующим разумом, то произведённое в письме произведение вполне возможно мыслить просто в качестве молитвы, обращённой к Богу, а саму работу — в качестве *богослужения*. На такую возможность указывает последняя фраза доклада Лиона Черняка (далее — Л. Ч.), произнесённая им на обсуждении книги, написанной в соавторстве с Митчелом Роклиным в Институте философии РАН: «*Dixi et animam levavi*», которую автор перевёл как «Я сказал и тем спас свою душу» [18].

Но если душа спасена, то каков был смысл нашего (я имею в виду дюжину участников семинара) присутствия и обсуждения книги? Неужели тот же, что и смысл зазывалок в храм, упомянутых Л. Ч.: «Приходи к нам — у нас весело!»? Или само веселье надо додумать до дна *радости* и расслышать смысл, звучащий в «радуйся, Богородица!» или в «Хава нагила *הָבָה נִגְלַת*»... Заходите на наш семинар, *возрадуемся* вместе *благой вести* — мысль рождается! Хотя нельзя забывать и о таящемся на дне раблезианском *хохоте*, на повод которого указывает Р.М. Рильке словами Б.Л. Пастернака «Как мелки наши с жизнью споры ...». Но и хохот, неуместный в первой части серьёзного обсуждения, вполне уместен на второй стадии застолья — когда мысль выходит из берегов в чистой экзистенции растраты.

Может, и душа в *радости*, если *спасена* (отметим — в мистерии нашего обсуждения) — чего же больше? И поскольку я слышу слова о спасении души от глубоко верующего человека, то не могу понимать их лишь как украшающий речь риторический оборот. Более того, если читатель рискнёт обменять время своей жизни на непростой труд чтения фрагмента нашей с Л. Ч. переписки [10], то поймёт, что с точки зрения моего

любезного³ корреспондента семинарское обсуждение, которое я пытался в статье, выступившей зачином нашей переписки [8], понять как особого рода *опыт* открытия мира, как *мистерию*, порождающую и речи, и смыслы, и их авторов, по сути являются лишь *психологически объяснимым*, приятным (особенно когда обсуждение сменялось дружеским застольем) совместным времяпрепровождением. Но онтологического (тем более, как я пытался показать, — онтопоэтического) смысла эти обсуждения не имеют... Пустая, с философской точки зрения, растрата времени.

Мне же мнится, что закорачивание на Бога *смысла письма* философского произведения, а значит, и самого философского произведения, а значит, и смысла особого *модуса бытия* (ипостаси) человека как философа (о чём утверждается в Книге), лишает этот смысл смысла, ну или не дотягивает до собственного смысла. Как скажут Авторы — ноги ходят по тротуару, но сознание не замечает его. Если понимать вслед за Авторами Книги человека как сотворца Бога, а философа как одну из трёх ипостасей этого сотворца, то, вероятно, к результатам его (философа) сотворчества с Божеством — к его произведениям необходимо приглядеться внимательней. Ведь для молитвы философский текст слишком многословен. Да и зачем выносить эту молитву, публикуя в качестве произведения, на публичный суд? Что ещё, кроме воцерковлённого добропорядочного благочестия, нужно для спасения души? Зачем Завет доопределять метафизикой, осуществляясь в *публичном* слове? Это как любовь к Богу заменить публичной, предполагающей всеобщую доступность любовью к истине. Не от лукавого ли желание публичности? Помню такой казус.

³ Слово *любезный* здесь, в этом месте моего рассуждения является отсылкой (аллюзией) к произведению А. Ахутина, попытавшегося вслед за Т.В. Васильевой истолковать смысл слова *Dasein* у Хайдеггера русским словом *бытиё*, и через него к стихам Евгения Баратынского: «Мой дар убог...» [3]. Авторы обсуждаемой нами Книги оставляют без перевода немецкое слово *Dasein* и обсуждения собственных, хайдеггеровских квалификаций этого слова (и/или понятия?): бытие к смерти, дар, жертва, ничто, настроение ужаса и др., предъявляющие опыты *трансцендирования* из профанного состояния затерянности в людях. В результате столь важный для Авторов смысл сакральной жертвы теряет ограничивающее, дифференцирующее (отличающее от иных толкований) место в философском тезаурусе.

На первый взгляд, это симптом недоразумения, недопонимания мыслью самой себя. Авторский смысл *Dasein*, рождённый в *мистерии* *внимающего* чтения (особого рода *перцепции*), осмысления и переосмысления текстов Хайдеггера, отрывается от своего «материнского лона», от своего *реального* посюстороннего *Истока* (*текстов Хайдеггера*), подвергается забвению. Но, если не упустить, что с точки зрения Авторов причиной, по которой европейский разум потерял теологическую составляющую, является его грехопадение в языческое самопонимание как самодостаточного образа и подобия Бога, для творчества уже не нуждающегося в самом образце — Боге, уже достаточно самостоятельного в творчестве, свободно действующего и автономно мыслящего, то *отказ обсуждать, переводить и осваивать* смысл *Dasein*, оставляя его в непереведённом «диком» состоянии чужого языка, можно понять как повторение божественного призыва, обращённого к Аврааму: «И сказал Господь Авраму: «Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего в землю, которую Я укажу тебе...»» (Быт. 12:1). В текстах Хайдеггера верный с точки зрения Авторов ответ на вопрос: «Что такое человек?» мы не найдём. Иначе вся работа была бы лишь кропотливым истолкованием смысла хайдеггеровского *Dasein*. Получается, что необходимо сделать шаг в сторону, искать почву для адекватного осмысления в другом месте. Авторы пишут: «Отличие от Хайдеггера заключается в том, что в данной книге одной из фундаментальных и неизбыtnых составляющих этой конституции предстаёт *сакральный опыт*, наряду, разумеется, с опытом, который для краткости назовём здесь *профанным*» [16, с. 9]. Поскольку наиболее отчётливо опыт сакральной жертвы предъявлен в Библии, то там и только там следует искать ответ на вопрос о смысле *Dasein*... Но именно туда, не будучи ни иудеем, ни библейистом, я последовать за Авторами и обсуждать их собственные интерпретации не смогу. С интересом как экскурсанту войду в храм (синагогу), эстетически, т. е. со стороны (извне к службе, не будучи её **соучастником**) восприму совершающуюся в службе жреца сакральную жертву. Но не встречусь с опытом сакрального.

Казус философа, священника и старушки

Дело было в лихие девяностые. Часть распавшейся страны, взявшая себе имя Россия, с болью и кровью криминальных и чеченских войн, шарахаясь между анархией, демократией и империей, пыталась собрать себя в нечто целое. Соответственно, и перед людьми, вышибленными из привычных социальных луз (как сказал бы В.С. Библер), встала в качестве насущной экзистенциальная проблема — как сохранить, а точнее *обрести себя* фактически заново в условиях чрезвычайной непонятности, неустойчивости и необеспеченности жизни и в смысле простого существования, и в смысле его (существования) осмысленности. Одним из ответов на этот экзистенциальный запрос, пронзительно звучавший в обществе, стали своеобразные бригады, составленные из учёных, философов, врачей и представителей других думающих профессий. Эти бригады ездили по всей стране «по линии общества „Знание“» с единственной задачей — дать возможность людям поговорить (точнее *выговориться*) с умными людьми на самые животрепещущие темы. В одной из таких бригад, приехавших в Тверь, оказались мы с известным философом и богословом С.С. Хоружим. После его выступления, когда настало время вопросов и обсуждений, поднялся молодой священник и, поблагодарив за выступление, спросил Сергея Сергеевича: «Среди моих прихожан есть пожилая бездетная женщина. У неё достаточно своих болячек и своих неурядиц — сегодня многим тяжело жить. Как прихожанка она другим пример христианского благочестия и подвижничества: стойка в своей вере, не пропускает службы и исполняет посты, ухаживает за больными, помогает соседке матери-одиночке за ребёнком присматривать, пока та на работе, делится с ней последним... Вы нам сегодня рассказали много интересного о синergии человека и Бога, о Вашем понимании духовного опыта. Но меня тревожит мысль: возможно ли ей надеяться на спасение души, не подозревая о премудростях духовных практик? ... Но если возможно, то каков смысл дополнительного к простоте веры как *пути спасения* искуса восхождения по лестнице духовного совершенствования, столь превосходно представленного Вами?»

Ответом маститого философа стало замешательство, некоторое речевое переминание, а потом довольно пространное рассуждение, в котором не было *прямого простого ответа* на поставленный вопрос. Докладчик мастерски ушёл от ответа и, как я полагаю сейчас, — от *ответственности* за результат своего дела — опубликованного (в форме доклада) *произведения*, а значит — оставил свою собственную мысль, зачем-то *неизбыточно* нуждающуюся в публикации, недодуманной, не доведённой до ума, не понимающей — в чём смысл её (мысли) публичного представления.

Загадка союза «и» в титуле Книги

Как могут быть *связаны* (на эту связь как раз и указывает союз «и») любовь к Богу, предполагающая взаимную *избранность* и *верность* принятым обязательствам (Завет), и любовь к *истине*, доступная *каждому* в меру его образованности и усердия? Авторы, использовав союз «и» в титуле, поставили два слова рядом, обозначив тем самым два истока (ствола) новоевропейской культуры (библейский и эллинский) как рядоположные, как один

и другой один, т. е. как две единицы, но не как *двоицу*, связанную предполагаемым единством (неким общим корнем). Наставая на том, что их произведение философское и только философское, они вместе с тем отказываются от квалификации их труда в качестве разновидности философии религии (Завета). Тем самым блокируется возможность философски освоить содержание Завета так, как это, к примеру, сделал в «Философии религии» Г.В.Ф. Гегель. Столь же решительно они отказываются от трактовки их работы как богословской, которая должна была бы понять метафизику как особенный эпизод библейской истории, подобный вавилонскому пленению или рассеянию еврейского народа. Возможно, этот эпизод произошёл в самом начале человеческой истории — когда Адам и Ева совершили грехопадение. Нарушив запрет Бога, они, по сути, поступили *так, как если бы* считали, что их собственного, *автономного* понимания вполне достаточно для различения добра и зла. Тогда оказалось бы, что новоевропейское забвение теологической составляющей — не изобретение Нового времени, но лишь повтор библейского *начала* истории. Как скажет несколько позже Лаплас, «гипотеза Бога мне не нужна», фактически повторяя смысл грехопадения Адама и Евы. Правда, зачем-то нужно искушение змея (дьявола)? Но Авторы не желают идти путём богословия, а я не могу в силу своей религиозной необразованности, поэтому не держусь за слишком рискованно высказанное высказывание на библейский сюжет.

Авторы настаивают на том, что их работа философская, т. е. *метафизическая*, а поэтому и в отношении Завета она должна занять *метапозицию* *вненаходимости*. Но где эта *метапозиция* локализована? Т. е. каков смысл союза «и», предотвращающего поглощение (понимания) одного другим, но и (благодаря воли авторов) связывающего их вместе? Так и хочется сказать, что этот банальный союз связывает *мистически* — несляянно и нераздельно. Но воспроизведя богословскую формулу, мы не заметим существенного различия. Несляянность Завета обеспечивается инерционной энергией, самодостаточностью собственного исполнения в качестве Откровения, для которого метафизика лишь искушение. Со стороны метафизики материал мысли (сопредельное ей — Завет) отвечает ей лишь на те вопросы, которые она ему задаёт, сама будучи автономной и не нуждающейся в поводырях. И если она обращается к Богу, то лишь для того, чтобы освободить его от заботы об исполнении своей, собственно человеческой новоевропейской судьбы.

Мысль и книга (публикация)

Продолжая вопрошение казуса, с ходу в карьер, в спор с Авторами, додумывая за них отчёт в происшедшем — *публикации* их книги и нашем её *обсуждении* не как *психологическом* происшествии рассказа философом и раввином *о* своём истолковании вопроса «Что есть человек?», а как *онтологическом* (*онтопоэтическом*) *событии в бытии*. Иначе получается — Авторы рассказали, слушатели посудачили и разошлись — но каков собственно философский смысл такой *расстраты* (*жертвы*) *времени* — обсуждений? Прирастает ли нечто в самом *есть* (*бытии человека*) в событии *публикации* произведения, являющего свой смысл — для кого и для чего? Я понимаю дело так, что философская мысль, смысл, который *исполняется* не в голове мыслящего, и даже не в произведении, как полагал В.С. Библер, а в опыте *публикации/чтения*, который является событием в *самом бытии*,

особым опытом мысли сопредельного, не связанного ни с молитвой, в которой сопредельным выступает Бог, ни с чувственным созерцанием, заданным сквозь призму трансцендентального опыта. Этот опыт мысли, как сказал бы Н.А. Бердяев, именно в плане преодоления дурного психологизма, есть «творческое событие в самом бытии», есть «самовозгорающийся свет в самом бытии», есть, по его мнению, событие сотворчества Бога и человека [4, с. 310].

Но и Кант, столь любезный Л. Ч., здесь к месту. Отвечая на вопрос «Что такое Просвещение?», он не случайно утверждал, что свобода связана с публичным (и только потому — свободным!) пользованием своим разумом. Но что такое публичное применение разума, в котором разум осуществляет свою свободу, в котором он есть для иного и себя в своём подлинном присутствии в мире? Ему для самоосуществления, оказывается, недостаточно «думать думу». Спонтанность — пустое определение свободы. Кант уточняет содержательный смысл свободы как публичности разума: «Под публичным же применением собственного разума я понимаю такое, которое осуществляется кем-то как учёным, перед всей читающей публикой» (курсив мой. — П. Т.) [6, с. 30]. Причём этот учёный общается с публикой через свои произведения. Я тоже (т. е. как и Л. Ч.) в каком-то смысле лишь додумываю Канта, использую энергию его рассуждения, довожу его мысль до моей понимаемой цельности идеи произведения и его публикации, которые самим Кантом оказались высказанными, но невостребованными — недодуманными. Но и моё понимание остаётся личным и субъективным в моей голове, даже если в ней осуществляется единство трансцендентальной апперцепции, экспрессией которого звучат только в моей голове слова — «я мыслю». Претензию этой мысли на всеобщность, т. е. на то, что она мысль, а не случайное переживание осмыслинности, я могу осуществить, только написав произведение.

Повторюсь, и на этапе произведения исполнение мысли не заканчивается (как полагал В.С. Библер). Чтобы исполнить мысль в её полноте, необходимо опубликовать произведение — отдать его и в нём отчуждённую от самого мыслящего мысль автора на суд читателей (публики). И ещё раз повторю, прозвучавшее в голове и высказанное в рукописи, известной только мне и моим близким, смысл публичного использования разума, смысл исполнения меня как меня самого в моей свободе не исполняет. Без публикации я продолжаю беседовать со своим двойником, со «своим другим». Чтобы прорваться сквозь скорлупу двойника и встретиться с собеседником, необходимо опубликовать высказанную устно или письменно мысль — выставив её на суд публики (в том числе и беседующих на семинаре собеседников). В этом исполнении меня судит не «мой другой», не мой «соавтор», если вспомнить идею авторства и соавторства у М.М. Бахтина (герой звучащего в моей голове нарратива), а «Совершенно Другой» — реальный, а не вымышленный мной «собеседник», точнее — собеседники, «Совершенно Другие» (непонятные и непонятливые). Но именно их суд дарит или отказывает мне в даре признания (исполнения).

Неподрасчётоное как сопредельное на границе с освоенным (например, в формах самосознания) присутствует в душе другого, моего читателя, как и в моей собственной, в модусе судящего слушания/чтения текста, порождающего смысл того, о чём звучит во мне речь и меня самого в качестве автора этого текста. Оно, предъявляя себя как вызов страдания (боли, непонимания, экзистенциальной угрозы), детерминирует (выбивает из себя как ставшего) меня, как и каждого из нас к самодетерминации, постоянно провоцируя

внутреннюю речь и то, что воспринимается как мысль, проговаривающую и перепоговаривающую, слушающую и судящую, схватывающую и теряющую смысл со мной и вокруг меня происходящего.

В заботе об удержании себя перед лицом неподрасчётного в себе самом человек, мыслящий границу с сопредельным — «Совершенно Другим», экзистирует за рамку себя, обращаясь (обращая себя) к другому, в том числе и к себе как другому в своих произведениях. Публикация — это дар другому себя в форме автора. Этот дар может быть принят или не принят другим. В случае принятия дара другой отдаивается, одаривая меня дарами внимания, признания и имени, что во взгляде учёного-социолога предстанет как образование социальной связи — совместного ответа на вызов сопредельного «Совершенно Другого». Ткань социальных связей (социума) ткётся и скраивается (соединяет «края» человеческих отношений) в череде нескончаемых обменов дарами и перекраивается за счёт отказов от принятия даров. Так я интерпретирую идею культуры В.С. Библера как формы общения личностей через произведения. Культура — не психологическая нашлётка (типа бессмысленного квале аналитической философии) над онтологически фундированной встречей с сопредельным в трансцендентально понятом чувственном опыте созерцания мира вещей или молитве. В культуре мы есть, бытийствуем друг для друга не как вещи, погруженные в круг природной необходимости, а как свободные личности, публично, реализуя свою свободу через встречную реализацию свободы другого, — сообщаемся через произведения. В произведении я открываю себя для себя самого и другого (читателя) в качестве отчуждённого от меня самого — живого скриптора — объективированного, безжизненного аватара автора.

В одной из пьес Ж.-П. Сартра прозвучало преждевременное: «Ад — это другие». Хотя точнее было бы сказать иначе: другие, к которым отношусь я сам как читающий/слушающий рождающегося во мне и через меня автора, — это суд, это судебное слушание на котором написавший (скриптор) признаётся или не признаётся «виновным» в том смысле, в котором М. Хайдеггер интерпретировал «вину» [13, с. 447] как производящую причину произведения, т. е. признаётся или не признаётся автором. Ад — это состояние мысли, претендующей на авторство, чей дар судом не принят.

Забвение сакрального опыта как смысл разумного благочестия

Полагаю, что уж если «в самой глупой мысли» в основании осуществляется опыт сакральной жертвы (на чём настаивают Авторы), то что мешает мне, светскому философу, различить и осмыслить этого рода опыт в основаниях своей (может, и не вполне глупой) мысли, додумывая до ума то, что ускользнуло от попытки показать, «что именно религия завета позволяет наиболее отчётливо увидеть то, что мы стараемся увидеть, — сакральный опыт как фундаментальную составляющую метафизической конституции человека (каждого человека, а не только человека библейского)» [16, с. 9]. Тем более что Авторы настаивают: «Речь идёт, повторим, об онтологической (метафизической) конституции сакрального опыта. Обсуждение таковой конституции не является предметом религиозного переживания или религиозного сознания. И сей вопрос, и возможный ответ на него могут быть формулированы лишь сознанием философским» [16, с. 10]. Аминь!

Но только нельзя упускать из поля внимания онтологическую *самобытность* опыта культуры. Философия культуры В.С. Библера выступает для меня попыткой поставить в *соответствие метафизике* не Завет, а *метапоэтику* (в философском, а не литературоведческом смысле). Аристотель, создав свой вариант «физики», продумал собственно философский проект метафизики. К сожалению, создав поэтику, его мысль не нашла места для метапоэтики, как она нашла для метафизики. Кроме опытов М.М. Бахтина, В.С. Библера (и его ученика А.В. Ахутина [2]) построения современной метапоэтики, можно указать на интереснейший философские проекты Х.-Г. Гадамера и П. Рикёра [7]. В определённом смысле и мои рассуждения являются попытками продумать свой особенный вариант метапоэтики, который делает излишним для понимания *детерминации самодетерминации* обращение к Богу, настаивая на онтологичности опытов письма/чтения как модусов бытия и *события* в культуре через произведения.

Сознание философское — светское! И не стало ли «забвение» «теологической составляющей» просто результатом благочестивого следования отцов-основателей современной науки и ориентированной на науку метафизики требованию: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, всуе...» (Исход 20:7, Синод). Реликтоное, сохранившееся в подкорке современной науки, чувство *благочестия* жёстко отторгало и отторгает многочисленные попытки вернуть в язык науки теологическую составляющую, например многочисленные концепции витализма и креационизма в биологии. Стоит ли, развивая гипотезу «хитрости жизни», ссылаясь на Бога, если Авторы сами указали на *другого творца авторства живого — эволюцию*, с которой у биологов вполне *светские* рабочие отношения? В храме один опыт *встречи с сопредельным* (опыт сакральной жертвы как таковой). В лаборатории и за письменным столом учёного (философа) — другой опыт *встречи с сопредельным*. В научном опыте *архетип* сакрального жертвоприношения *неизбытен*, но он вытеснен из самосознания (научного и философского) и воспринимается как естественный элемент *методологии, идеализации*.

То обстоятельство, что для двух верующих иудеев (философа и раввина) «именно религия завета позволяет наиболее *отчётливо* увидеть то, что мы (они, курсив мой. — П. Т.) стараемся увидеть», — вполне естественно. Религиозные, этнические, научные и иные *априорные* (в отношении любого осуществляемого опыта) условия возможности «*видения*» (*данности мира*) предопределяют то, что *желается увидеть и в чём*, в каком материале (произведениях культуры) желаемое «наиболее *отчётливо видится*». При этом всякий раз, когда в своих рассуждениях Авторы начинают толковать Тору для того, чтобы «*отчётливо увидеть*», я превращаюсь из соучастника философской *мистерии* чтения в экскурсанта, поскольку результаты толкования выступают для меня не как аргументы философской речи, а как заверения верующих людей. Если бы идею сакральной жертвы осмыслили не иудеи, а, к примеру, представители индуизма, то *наиболее отчётливо* этот опыт ими был бы предъявлен в Ведах. На тех же основаниях Тертулиан утверждал: *«Anima naturaliter Christiana»* («Душа по природе — христианка»). Любая душа, а не только душа христианина. Для меня ближе к существу дела арабский философ аль Газали, который, развивая общеисламские идеи, полагал, что природа ребёнка (*фитра*), изначально предрасположенная к вере в Аллаха (Бога) и следованию по пути праведности, не является в рождении ни еврейской, ни христианской, ни мусульманской. Лишь воспитание родителей,

передающих *дар жизни* от одного поколения к другому, образуя живую связь традиции, направляют её на путь одной из вышеперечисленных религий.

Я как врач полагаю, что «наиболее отчётливо» опыт встречи с *сакральным* как *сопредельным* предъявляет себя в опыте врачевания, исток которого вполне отчётливо можно различить в лоне храмовой медицины, в жизни которой врачевание выступало как храмовое действие врача в роли жреца. О связи врачевания и смерти будет отмечено в заключительных рассуждениях статьи.

Как философ я различаю многообразие опытов мысли выдвижения на границу с сопредельным, маркированным и осмысленным Р. Отто в качестве сакрального, как *началу*, как опыту за *пределами любого опыта*, опыту соприсутствия с *неподрасчётым*, *беспредельным*, на который указывает М. Хайдеггер в переписке с К. Ясперсом.

Культура Нового времени, пройдя сквозь искушения крестовых походов и опыт ужаса религиозных войн, не забыла свои корни, а создала для них новое основание, отвечая вызовам новой эпохи, альтернативный проект человека как гражданина, обладающего правом свободного вероисповедания. Она различила Бога и Господа, одновременно различив в себе верующего и гражданина, справедливо полагая, что в их *неразличённости* источник *взаимного кровавого* религиозного *насилия*. Богословы различных вероисповеданий, осмысляющие «теологическую составляющую», не перевелись нигде, но в рамках новоевропейской культуры они могут быть богословами лишь будучи гражданами. Душа гражданина стала местом встречи *сопредельных* культур, *априорным* условием возможности их совместной жизни, тем, что мной далее трактуется как *данность* и *заданность*.

Место этой души, понимающей себя в этом мире (внутримирно) не как вещь, а как личность гражданина, маркировано приставкой «*а*» в слове *атеизм*, являющейся разделяющей (уберегающей от взаимного уничтожения) и сообщающей друг другу поверх барьеров религиозных, национальных и иных различий различные религиозные и нерелигиозные понимания человеком *самого себя*. Поэтому жизнь гражданского общества предполагает жертву всех особенных самоидентификаций на алтарь всеобщих правовых отношений. В *пределе* эта жертва любой качественной определённости живого, сущего в многообразии этих определённостей человека на алтарь гражданского общества сводит его существование к элементарной количественной единице голоса как элементарного дара себя в формировании *коллективной воли*, *волеизъявлении* не индивида, а сообщества. Голос — самое элементарное произведение культуры, элементарное собственное — собственность. Обмен этими элементарными дарами (отдача/получение) как форма *сообщения*, осуществляющегося между гражданами, ткёт ткань взаимных обязательств социальных связей (заветов) — *сообщество*. Только догматизация картезианского взгляда, доопределённого кантианским априоризмом, не позволяет Авторам различить особую онтологию реальности общества, общения и истории сообществ как конечных духов, если использовать понятие Гегеля.

Человек новоевропейской культуры строит своё образование, т. е. вылепливает себя из глины природных возможностей по образу и подобию «учёного», приобщаясь к необходимому для жизни минимуму научных знаний. На выпускных экзаменах он совершает лиминальный переход, в архетеипе которого воспроизводится символика умирания

в предшествующей жизни человека как *ребёнка* и его возрождения в новой жизни в качестве *совершеннолетнего*. По результатам испытания (экзаменов) человек получает аттестат зрелости, неизбыtnым элементом которого выступает *письмо произведения* (сочинения). Поэтому для меня, образованного светским образованием светского философа (как и для Канта, как и для Библера), *наиболее отчётливо «сакральный опыт»* представлен в формах общения через произведения (культуры), как *опыт публикации*, без которого ни мой опыт мысли как *сакральной жертвы*, ни опыт Авторов состояться не может. Поэтому и исполнение опыта осмысления идеи сакральной жертвы естественно результируется так, что для одних человек и человечество предстанет в лице *иудея* (как случилось в данной Книге), для других — *индуиста*, для третьих — *христианина* или *мусульманина*, а для философов библеровского извода, к которым отношу себя при всех рассогласованиях с учителем — В.С. Библером, — в лице *новоевропейской личности*.

В самом предварительном смысле подчеркну, что в моём понимании в *мистерии письма*, публикации и чтения звучит *повтор мистерии сакрального жертвоприношения*. В усилии к бытию (*conatus'е*) пока ещё живые и испытывающие желание *высказаться* пишущие, как *частные лица*, которым по праву принадлежат авторские права, осуществляют себя в модусе бытия авторов. И пока книга пишется, пишущие отличают себя от *рождающегося* в их письме *автора* теми ипостасями *своей души*, которые *слушают и правят* голос нарождающегося *автора*. Как только книга написана и опубликована, происходит отчуждение автора от живого скриптора, его (скриптора) ритуальное умерщвление в модусе автора. Книги — урны с авторским прахом — ничего сами не говорят и не хотят сказать. Они, как на стене колумбия, громоздятся в книжном шкафу, в файлах компьютера или в «облаке» на одной из платформ. Только *моё обращение к ним*, в основе которого лежит мой читательский *интерес и суд, дарящий животворящие дары внимания, признания и имени, оживит* их голоса, я расслышу (озвучу про себя) их речь в *мистерии чтения*.

Непрочитанные читателями авторы, как тени умерших, беззвучно истлевают вместе с породившей их речью под присмотром Аида забвения. Но в обращении к ним, возрождающим их существование в качестве голосов авторов, *воскрешающим* их к непредусмотренной ими (написавшими людьми) жизни в моей голове, моём произведении и моей публикации происходит так же и *метанойя* со мной самим (читателем). Я, это *частное стареющее* существо, согнувшееся над клавиатурой компьютера и уставившееся на экран монитора, в опыте судящего чтения как особого рода *перцепции* каждый раз заново открываю для себя *мир*, встречаю в мысли не вещь (как это происходит в *созерцании*), а *сопредельную* мне мысль другого мыслящего существа и в этой же *открытости* открываю **нового** самого себя, мной самим до опыта чтения этой конкретной Книги не предусмотренного, не существовавшего. Чтение (слушание) — фундаментальная *мистерия культуры*, в которой порождается авторство того, кто узнаёт себя в качестве автора. Это не просто провоцирование моего «хочу сказать», а детерминация моего «хочу высказать» — предъявить для себя как другого (свидетеля и судьи моего рождающегося авторства) и, опубликовав сказанное, для «совершенно другого» (читателя) нового только что рождённого чтением Канта, Авторов, Отто — меня самого. Местом нашей встречи *встречающегося и встреченного* выступает речь, а точнее *опыт письма, публикации и чтения*, в котором легко различить эхо *сакральной жертвы* и, что не менее важно, на что не обращают внимание Авторы — животворного *дара* нового себя *самого*. Но Л. Ч. скажет: «Всё это,

может, и правдоподобно, но это отчёт о психологической стороне философского дела, которая к онтологической (метафизической) конституции человека не имеет отношения». Соглашусь с ним — мои утверждения пытаются различить и обосновать не метафизический, а метапоэтический смысл быть. Метафизика в вопросе: «Что есть человек?», устремляя себя «назад к вещам», ничего иного, отличного от вещи, различить не может. Причем так же, как метафизика освобождает мысль от связанности с конкретными физическими представлениями, продумывая позицию *вненаходимости* — метапозицию мысли в отношении физической реальности, укоренённую в безвидном (*мраке*), так и в опыте философской метапоэтики мысль человека, различая этого человека в его *есть* как публично мыслящую личность среди других мыслящих людей-личностей, *сообщающихся* через произведения, пытается занять метапозицию *вненаходимости* в отношении исторически особенных нарративов Библии, античной трагедии, новоевропейского романа, современных экспериментирующих опытов письма. Открыть позицию *мета* как позицию порождающего высказывания молчания, смыслопорождающей глухонемоты мира.

Поэтому, если бы я был автором обсуждаемого текста, то союзом «и» связал бы не метафизику с Заветом (особенной поэтической формой), а метафизику с метапоэтикой, наделив это «и» смыслом *точки гештальтного переключения* между метапозицией метафизики (безвидным мраком) и метапозицией метапоэтики (глухонемотой мира), между миром, открытым взгляду, и миром, открытым слуху, между эйдосом и логосом. Тогда «есть» в вопросе «Что есть человек?» обнаружило бы свою *фундаментальность* в отношении показывания (созерцания) и рассказывания (повествования), свой изначальный смысл «каза» [12]. Причём этот смысл легче всего различить там, где, казалось бы, весь мир без остатка представлен как созерцаемая картина.

Брунеллески, взгляд, имя и метафора суда

Трансцендентализм с его прямой перспективой мировосприятия (мира в качестве картины) спутал, потеряв обратную перспективу (П. Флоренский), *образа с портретами*. Когда Л. Ч. в комментариях к Книге, прозвучавших в обсуждении, обращается к опыту Брунеллески, видя в нём предтечу трансцендентальной эстетики, справедливо отмечает, что **на** полотне картины нет места для её (картины) создателя, то он забывает перевернуть рамку картины и различить *подпись творца*, иногда с конкретной датой завершения творения. Сколько ни разглядывай купленную на базаре деревянную ложку — никакого *творца* в ней не различишь. Но чтобы различить — нужно лишь сместить фокус внимания с изготовленного произведения на про-из-ведение как творческий процесс и оставленный на черенке его след, отпечаток — клеймо.

Не обращает Л. Ч. внимание и на то обстоятельство, что картина, как правило, *именована* (или *контекст* — место в росписи храма указывает на это имя). В имени присутствует прямое указание на конкретный эпизод библейской истории. Т. е. что́йность **загадана** в слове как смысл визуализации, как сжатая формулировка творческого задания (проекта), как слово «дано» в математической задаче, из которого следует **доказать** — предъявить в очевидности картины загаданное рассказом. Но предъявляемое в задании не связано однозначно с предъявленным в ответе (визуализации). Один и тот же сюжет

бibleйской истории (данное задание) предъявляется в **многообразии** художественных опытов визуализации различных художников, да и любой из них в разное время своей жизни мог различно толковать одни и те же библейские сюжеты. Поэтому *слышимое* слово не связывается отношением прямого, однозначного соответствия с созерцаемым образом. Но ведь справедливо и обратное — одному и тому же изображению может быть поставлено в соответствие многообразие имён. Такое бывает тогда, когда в запасниках музеиных коллекций находят неименованную картину неизвестного автора.

Но это означает, что показывание (на изображении) *не тождественно* высказанному в слове, как это утверждают Авторы: «Вообще-то различие между образами и голосами не слишком основательно. Голосом мы называем образ некоей **внутримирной**, следовательно, тварной реальности, в формировании какового образа основную роль играет слуховая перцепция. А образом мы называем голос некоей **внутримирной**, следовательно, тварной реальности, в формировании какового голоса основную роль играет зрительная перцепция» [16, с. 40]. Я всё же полагаю, и думаю, что Авторы в данном случае согласятся, что *мир*, рассказанный Заветом, предъявленный прежде всего слуху, никаким образом не может быть связан связкой «есть» с *картиной мира* как машины новоевропейской метафизики созерцания. Правда, они возразят, что речь идёт лишь о *тварной*, внутримирной реальности, которая структурирована новым опытом объективности, обеспечивающим встречу с сопредельным (природой). Но тогда Авторы совершают ошибку, путая «внутримирную реальность» *обыденного сознания* с её физической идеализацией. То простое обстоятельство, что *сущее* как эта реальная вещь *может быть представлено* в качестве физической идеализации, т. е. в виде перемещающейся в пространстве геометрической точки, элементарной массы, отмеренного ускорения и сил и т. д. и т. п., не означает, что эта вещь, *по сути*, есть констелляция этих идеализаций.

В жизни обыденного сознания она *подручно* освоена, включена в жизнь как *источник желания* и *средство* его удовлетворения. При этом само обыденное (профанное) сознание, включенное в ритмы *трудов* и *праздников*, никаким образом не может быть понято как *природное* в физическом смысле этого слова. Храм и рынок — два полюса исторически особенных *профанных* опытов внутримирной жизни, между которыми пульсирует сложноорганизованная собственно человеческая жизнь. В уже отмеченной книге «Феноменология поэзии» структурированность (артикулированность) этой мысли понимается поэтически. Никакого отношения к картезиански понимаемой природе или природе в качестве свидетеля на суде разума трансцендентальной философии эта богатая в своей экспрессии жизнь культуры не имеет.

Более того, именно в *профанной* жизни осуществляется *реальное кровавое сакральное жертвоприношение* — люди, становясь *воинами*, отдают или не отдают свою жизнь на алтарь веры и отечества, подтверждая их (Бога и отечества) существование для себя, или своим отказом принести жизнь в жертву (дезертируя) — не подтверждая. М. Хайдеггер, размышляя в короткий период своего ректорства (путешествия в «сиракузы») о долге студента, видел его (долга) осуществление в трёх «ипостасях»: воина, рабочего и учёного, одновременно отрицая университетские публичные свободы студенчества, т. е. их бытие в качестве граждан.

То, что трансцендентальная философия выстраивает *идеализацию* чувственного опыта так, что воспринимаемое воспринимается лишь *объективно* в априорных пространственно-

временных формах, теряя действительное смысловое богатство профанного опыта, не означает, что этим исчерпывается человеческий чувственный опыт, в том числе и сакральный опыт. Авторы совершают типичную ошибку современного научного позитивизма — ошибку отождествления внутримирной реальности с физической реальностью.

Наставая на тождестве сказываемого и показываемого, авторы пытаются решить проблему союза «и» в заголовке Книги. Библейская история оказывается в своём предельном смысле тождественна пониманию мысли как *созерцания*, трансцендентальный смысл которого продуман Кантом и доосмыслен Л. Ч. до идеи Вечности [17]. Моё утверждение *нетождественности*, обращающее внимание на возможность множественной визуализации (форм показывания) одного и того же рассказанного библейского сюжета и столь же множественной возможности именования одного и того же показанного, например, на портретах той эпохи (кто такая Мона Лиза?), открывает *фундаментальную* зону нестабильности и неопределенности — точку гештальтной *трансформации* слова в образ и образа в слово, сказанного в *показанное*, а показанного в *сказанное*, которая и оказывается точкой детерминации самодетерминации авторства показывающего и рассказывающего. В живом языке, ткущем ткань внутримирного присутствия человека, слово и образ нуждаются друг в друге, ищут друг в друге восполняющей содержание экспрессии в другом, в своеобразном суждении — одно есть другое. Эйдос загадывает загадку логосу, сдвигая его в метапозицию на пороге высказывания, так же и логос, высказав смысл показанного, — загадывает новую загадку эйдосу. Челнок мысли, проходящий через точку гештальтного переключения (через точку бесконечно возможностного бытия — В.С. Библер), удерживаемую не зрением (в метапозиции безвидного мрака) и не слухом (в метапозиции тишины), а вниманием как особой способностью души («Одно и то же — внимание и бытие» — переводит А.В. Ахутин Парменида) удерживающим мысль (есть) в промежутке между мраком и тишиной. Это есть маркирует не устойчивость тождественного, а *сдвиг* разотождествления. Точка гештальтного переключения между безвидным и неслышним, между высказанным в слове и показанным на картине образует своеобразное «внутреннее» как ускользающее от экспрессии во вне (эйдоса или логоса) начало самодетерминации мысли как повествующей и /или созерцающей.

Но ещё раз вернусь к метафоре Брунеллески. Открытие *прямой перспективы*, позволяющей объёмно видеть предметы, стало возможным лишь в ситуации **ослепления** разума, переставшего видеть в горизонте *обратной перспективы* иконы (П. Флоренский) *детерминирующего* иконописца к *самодетерминации* Творца. Художественное письмо иконописца — это письменная молитва, обращенная к Нему. Письмо художника — это письменная публикация своего произведения, экзистирование из неразличимого присутствия в себе в предъявленного на суд для себя и других *автора*. Поэтому, взяв в попутчики (поворы) художника и осмыслив его как ипостась человека в Завете с Богом, в Завете сотворчества, Авторы дорогу к Храму не найдут и читателю не укажут. Дорога самоосуществления (исполнения предназначения) художника идёт на публичную презентацию, на выставку, в музей. Это нормальный новоевропейский проект исполнения себя. В Храме ему делать нечего.

И ещё один принципиальный аспект позволяет различить метафора Л. Ч., связывающая Брунеллески с трансцендентальной философией. Мир, представший во взгляде мыслящего в качестве картины, предрасполагает, как это промыслено М. Хайдеггером [14], сущее к техническому освоению, распоряжению и контролю. Трансцендентальная эстетика, схемы времени и категориальный синтез, осуществляемый рассудком, решают ту же самую задачу — превращают мир в мастерскую. В самой мастерской искать Творца бессмысленно. Политэкономия нашла его в стихии рынка, правящего производством. Слепая безжалостная мощь рынка, дарующая богатство и разоряющая людей, плодящая достаток и нищету, ненавидимая и неизбежная вершит суд над производителями и их произведениями в этой мастерской. Можно сколько угодно додумывать философские проекты мастерской или рациональность рынка, но мысль, мыслящая себя в голове философа, дорогу к Храму в этом мире не найдёт. Из трансцендентальной философии нет выхода к сакральному (вечному), поскольку уже в первом акте трансцендентальной эстетики обрубается связь со страданием, с реальностью *настроения* ужаса, в котором сакральное предъявляет себя как выходящее за пределы любого опыта.

Время труда не может быть конвертировано в темпоральность праздника, храмового действия, хотя на уровне календаря мы их можем связать союзом «и» — есть шесть дней для труда и день седьмой — день праздничности праздника...

И ещё одну возможность осмыслиения недостаточности трансцендентального опыта предоставляет аллюзия к творчеству Брунеллески — возможность иначе осмыслить метафору суда, предложенную Кантом и используемую Авторами.

Моё пояснение к метафоре опыта Брунеллески одновременно выступает критическим пояснением к метафоре суда, использованной И. Кантом и многократно использованной Л. Ч. Природа в чувственном опыте опрашивается как *свидетель*, отвечающий только на те вопросы, которые задаются ему судьёй (разумом). Но эти вопросы не являются результатами чистой спонтанности разума (разума в роли судьи) — эти вопросы *детерминированы* предварительной *квалификацией* слушаемого дела. Так же как *название* картины предопределяет смысл её эстетического творения и восприятия, предварительная квалификация определяет смысл опрашивания. Эта предварительная *квалификация* как *предрассудок* гадамеровской герменевтики *предопределяет* (в качестве своеобразного задания) смысловое истолкование содержания трансцендентального опыта. Квалификация дела как *предрассудок* разума судьи, опрашивающего свидетеля с тем, чтобы прояснить его (дела) существо, задаёт изначальную артикуляцию происшедшего, т. е. выполняет функцию суждения не как *синтеза* у Канта, а как *перводеления* у Гегеля. Только в своей дополнительности (*перводеления* и *синтеза*) судящий разум судьи обретает свою конкретность...

Когда Авторы, рассуждая о жизни, интуитивно точно осмысляют *видоспецифичность* опыта освоения (перцепции) среды или *культурную специфичность* аналогичного опыта у человека, то они вносят в эстетический (пространственно-временной) опыт *спецификацию*, которую может предоставить лишь в *слове выраженное* предполагаемое гегелевское понятие того, что лишь будет восприниматься в пространстве-времени. Собственно говоря, у всех у нас есть школьный опыт истолкования *физического смысла* любого математически выраженного результата решения физических задач. Предварительная квалификация, спецификация, физический смысл, как и любые доопределения до понятия меры любой

количественной определённости, определённостью качественной, предшествуют трансцендентальному синтезу и насыщают его результаты предметной определённостью...

Но даже в этом существенно уточнённом виде трансцендентальная философия ещё не дотягивает до идеи сакрального опыта, если не уточнить ещё один аспект метафоры суда.

Дело в том, что в *слушаемом деле* речь идёт о возможном *преступлении*, т. е. событии, в котором проглядывает ужас неподконтрольного, всеуничижающего насилия, ужас всеобщего бесправия гражданских и религиозных войн. Суд — *институализация* опыта нормативной рационализации преступления, пытающегося трансформировать безликий ужас в своих вынесенных на свет разума причинах, последствиях и смыслах. Нормативно осмысленное преступление опасно, но с ним ясно, что делать — для всего преступления предусмотрены свои санкции... На суде *дело слушается* не о мыслимости *вещей*, а о *деле* некоего гражданина А., обвиняемого (на основе предварительной квалификации) в *преступлении* — человек, предположительно, заступил за нормативно определённую грань между освоенным, человеческим поведением и *диким*, нарушил запреты, не выполнил обещание, не отдался даром и т. п. Преступление как боль свидетельствует о *нецельности* совместного бытия граждан, о существующей общественной угрозе. Преступник преступил за нормативно оформленные *пределы опыта* совместной жизни людей, *предъявив* в своём поступке ужасающую *мощь* опыта за пределами любого опыта, т. е. опыта сакрального. Право, квалифицирующее опыт преступления как опыт трансгрессии, пытается преобразовать ужас неподрасчётного, выглядывающего из-за спины преступника, в *страх* перед опознаваемыми угрозами, с которыми можно что-то делать. Но в любом случае *делом* судебного слушания выступает не *вещь*, приобретающая форму в актах трансцендентального синтеза, а *экзистенциальная угроза*, различимая в преступлении, но не различимая в трансцендентальном опыте.

Сакральное и его институализация

Моё воздержание от упоминания имени Бога всуе, которое тоже можно назвать *атеизмом* (ни в коем случае не *анти-теизмом*), позволяет мыслить сакральное *вместе* с Авторами и Р. Отто примерно таким образом: «Святость, переживаемая верующим, Отто именует нуминозной (*numinous*) ценностью (*Sanctumals numinoser Wert*). Переживание нуминозной ценности, согласно Отто, характеризуется чувством глубочайшей тайны (*Mysterium*), которая оказывается одновременно и ужас индуцирующей (*tremendum*), и завораживающей, очаровывающей (*fascinans*). Именно это сложное переживание Рудольф Отто называет переживанием *mysterium tremendum et fascinans*, переживанием встречи с сакральным как таковым (*das Heilige*). Встреча с сакральным как таковым есть встреча с «Совершенно Другим» (*das Ganz Andere*)» [16, с. 31]. Но ведь и для Хайдеггера мысль мыслит *святость в настроении ужаса* в качестве *Ничто*. «Ужасом приоткрывается Ничто. В ужасе «земля уходит из-под ног». Точнее: ужас уводит у нас землю из-под ног, потому что заставляет ускользнуть *сущее в целом*» [15, с. 21]. Осмысленный ответ на вопрос «Что есть человек?», данный в конкретной философской концепции или в особенной ритуальной организации (институализации) религиозного опыта, актуализирует лишь один из бесконечно возможных опытов мысли осмыслить человеческое бытие в её *целом*. Но если

мыслящая мысль удерживает себя в настроении ужаса, в своём особенном опыте бытия на границе с сакральным как «Совершенно Другим», то тем самым она открывает в себе простор для доброжелательной встречи с опытами инакомыслия других мыслящих людей. В ужасе сущее ускользает от своего схватывания в особой промысленной целостности, почва всегда особенной очевидности уходит из-под ног мыслящего, обнажая в его мысли место бесконечно возможного бытия для того, что лишь может быть.

Авторы, характеризуя опыт сакрального по Р. Отто, обращают внимание на амбивалентное «переживание mysterium tremendum et fascinans, переживание встречи с сакральным как таковым (das Heilige)». Однако мне кажется, что они не продумывают амбивалентность необходимости решиться ответить на вызов сакрального философской концептуализацией или религиозной институализацией, и роковой неизбежности ускользания сущего от схватывания мыслью его существа в целом.

Далёкий от любой религиозности В.С. Библер писал: «Быть философом странно и трагично во многих отношениях... Философия, по сути своей, характерна тем, что каждый философ как бы заново открывает бесконечно возможное бытие мира, возвращает его к началу, берет на себя ответственность за это начало... — создает свою концепцию мира — свою логику, свою онтологию... — и оказывается невероятно одиноким...» [5]. Мысль, содержащая в своём основании опыт встречи с сопредельным, выходящим за пределы любого опыта, с необходимостью должна открывать себя бесконечно возможному, актуализирующемуся в конкретном усилии мыслящего к бытию мира. Даже если философ считает себя кантианцем, марксистом или гегельянцем или относит себя к глобальной и безразмерной аналитической традиции, он, как этот случайный, затерянный в множестве таких, как и он, частных людей человек, в усилии к бытию, в усилии к себе как самому — сам вынужден начинать с начала, переиначивая (перечитывая и переосмысливая) то, что было написано (осмыслено) другими — его предшественниками и современниками, им самим как уже высказавшемся другим. Неважно, мыслит ли он саму мысль как мысль-созерцание в пограничном опыте встречи с сопредельным как природой или эта мысль мыслит себя в про-из-ведении своего авторства в письме философского произведения, адресованного другому (в мысли как диалоге с другим), он (философ) мыслит (вымысливает, открывает себя самого) прежде всего в опытах чтения/слушания других (Платона, Канта, Аристотеля и других наущенных других). Без этого изначального опыта перцепции мира — послушания в чтении/слушании не может состояться само-изобретение авторства, оно не сможет быть про-из-веденено в произведении. Но в этом послушании прячется гордьня.

Продолжу В.С. Библера: «[Б]ыть философом — это нечто идеально надменное. Философ — человек, существо, заново создающее мир, определяющее или хотя бы предполагающее всеобщность своего индивидуального мышления. Поразительная надменность, просто наглость! Где-то, если чуточку перейти грань, то это нечто, переходящее в шизофрению, в манию величия. Поэтому для философа исключительно важно сохранять глубокую иронию по отношению к самому себе и своему делу. <...> И своему миру. И вместе с тем не отказываться от ощущения, что он действительно актуализирует какую-то, никем другим не актуализированную возможность всеобщего, вечного бытия (курсив мой. — П. Т.)» [5]. Причём не просто актуализирует, но вынужден к авторству — открывающейся ему и только ему никем (по крайней мере пишущему так мнится) не предусмотренной возможности актуализации всеобщего (в каком смысле?), вечного (в каком

смысле?), бытия (в каком смысле?). Опыт ускользания в настроении ужаса, крадущего у мысли успех промысливания любого сущего (в том числе и человека) в его целостности, является той метапозицией, с которой мыслящий может взглянуть на себя как зачарованного достигнутым успехом концептуализации иронично, а следовательно, допустить (открыть) в самом себе бесконечно возможную возможность инакомыслия мира и себя самого. Ирония спасает от самообольщения, нейтрализует вполне естественно охватывающую мыслящего гордыню.

Можно сказать, вторя Хайдеггеру, что человек — это экзистенция, то есть существо, которое «выходит за пределы себя» (*ex-sistere*), и поэтому постоянно находится в процессе становления. Причём этот выход из себя необходимо мыслить и как результат его собственного усилия к бытию, и как результат вышибленности из себя, из некоторого схваченного мыслью устойчивого бытия, благодаря причастности мыслящего порождающей его, но не порождённой им природе. Вопрос «Что есть человек?» возвращается к себе из очарованности удачным ответом, сохраняя смысл себя самого в вопросительном знаке. В иронии это возвращение происходит «про себя», вовне проявляясь как жест. В публикации, желанной и страшней, претензия на удачный ответ подвергается публичному суду, в котором исполнится или не исполнится антропологический телос письма. Из опыта публикации можно и не вернуться, будучи не узнанным и не признанным другими.

Настроение ужаса в опыте сакральной жертвы как дара «Совершенно Другому» неизбыtnо. Но не всякий жертвующий собой получит ответный дар Источника жизни. Более того, наша обычная (профанная) жизнь, завершающаяся в простодушной бесхитростности смерти, будучи погруженной в обезоруживающее настроение ужаса, куда ближе в своём трагизме опыту «Совершенно Другого», чем его институционализированная имитация (хитрость жизни) в религиозном культе, в любой философской или самой глупой/умной мысли.

Подойдём ли мы к существу сакрального жертвоприношения, если вопрос (запрос) и ответ на него не интонирован ужасом Ничто смерти, привлекательным и отвратительно отталкивающим, чудовищным? Входят ли другие «моменты» нуминозного по Отто, такие как чувство тварности, ничтожности человека перед лицом сакрального, в «метафизическую конституцию человека»? Полно ли будет описание метафизической конституции человека без ужаса человека и Гнева божьего? Без суда Бога? Входит ли ничтожность твари, страх и суд Божий в метафизическую конституцию человека? Не является ли сакральная жертва ответным даром на дар жизни от «Источника жизни»? Так что обмен дарами как раз и конституирует Завет как связь между жертвующим (дарящим) и принимающим жертву (одариваемым).

Институализация опыта сакрального и сакральной жертвы пытается вернуть почву (вернуть почву, настелить настил или проложить тротуар) и, если кто провалится, отремонтировать попорченную тропу — есть и специалисты по ремонту. Но ведь проблематично в том, что «Совершенно Другой» не вмещается в освоенное в конкретном культе Божество. В Бога данной общине. Он за пределами **любого** опыта. Чистая ужасающе притягивающая мощь дикости бытия.

Авторы, начав с констатации Р. Отто о запредельности сакрального опыта относительно любого человеческого опыта, ограничивают этот «любой» опыт лишь пределами «нормальной жизни», причём понятой не в качестве фактической предпосылки, а в рамках собственного, вполне особенного, толкования. Связав идею запредельности с «нормальной жизнью», занятой лишь самой собой, своим самоутверждением в сущем, авторы лишают себя возможности додумать самих себя до собственных пределов с сопредельным как «Совершенно Другим». Тем самым основополагающая мысль Отто не додумывается до очевидного предположения — *то, что выходит за пределы любого опыта*, включая опыты институализации отношений человека с сакральным, например, опыта *Завета*, составляет *легитимную* предпосылку других опытов институализации сакрального опыта, позволяющих иначе различать метафизическую конституцию человека.

В основе множественности религий (как и философий) и представлений о Боге не удручающая множественность богов, но **несоизмеримость** одного и единственного **сакрального** как «Совершенно Другого» с тем, что может быть выражено в исторически особенной *институализации* конкретного опыта встречи с сакральным, предполагающей свою *особенную* метафизическую конституцию человека. Как сказали бы пифагорейцы, *бытийствует сверхсущая единица, придающая единство любому сущему* (единому, двоице, троице, четверице и т. д.), и *наличествует* сущая единица как элемент ряда (один, два, три, четыре...). Поэтому избранность народа, с которым заключается Завет, есть *спецификация* (одна из ряда многих) опыта сакральной жертвы особой *данностью* как *загаданностью*, по смыслу напоминающей формулировку условий задачи: «*Дано нечто и иное, следует доказать...*» В синагоге, православной церкви, католическом храме, мечети или научной лаборатории эта *данность* различна. И для конкретной верующей общины и конкретного верующего человека она представляет собой *дар традиции*, переданный из рук в руки в поколениях верующих этой конкретной общины. В определённом отношении, безусловно, с различными оговорками, но приближая к Канту, неполноту мысли которого (точнее, неполноту метафизической конституции человека модерна) Авторы пытаются восполнить, *данность* можно понять как *априорные условия возможности опыта перцепции, восприятия* смысла **невозможности** осмыслить *откровение Совершенно Другого*. Но с этим опытом нельзя встретиться в опыте созерцания, особенно трансцендентально преформированного. С ним можно встретиться лишь в повествовании Книги. Эти *данные* с необходимостью разные в разных общинах, устанавливающих институционализированное отношение с «Совершенно Другим» как, выражаясь словами М.М. Бахтина, «*своим Совершенно Другим*» (Богом данной общности). В общине учёных и светских философов *данностью* является ритуально воспроизводящая академическая жизнь, включающая дни *труда* (исследований, письма/чтения) и *праздники* (обсуждений, семинаров, бесед, конференций, симпозиумов).

Но эта *данность* в каждом случае задана и загадана не теми, кому она передана в *дар традицией* конкретной общины, а сопредельным **сакральным**, манифестирующим себя прежде всего в *настроении ужаса* (Страха божьего по о. П. Флоренскому), которое испытывает ничтожная человеческая тварь перед лицом Гнева Бога. Институализированное сакральное жертвоприношение по своему метафизическому (не религиозному) смыслу есть форма *одомашнивания* ужаса в ритуалах различных культов и в техниках (технологиях) различных культур. В иудаизме, христианстве и исламе основополагающей формой

данности является Книга как *Откровение*, как Слово Бога или (как в светском мире) — слово как «дом бытия». Назвав слово в качестве *данности*, заданной (загаданной) нам новоевропейской традицией — «домом бытия» — границей между дикостью вне и внутри нас с тем, что в нас кажется одомашненным, я имею в виду то простое обстоятельство, что наша *работа* в качестве пишущих и читающих, наши *празднования* на семинарах и обсуждениях являются попытками одомашнить тот ужас тотальной *смерти*, который испытывал Хайдеггер и который вполне испытывал Ясперс, но не хотел признать его *своим*. Видел в этой угрозе *внешнее* для человека, какой-то силы, с которой, рассчитав всё, можно управиться, опираясь на *возможное*.

Но возможное возможно лишь в опыте попытки *особенного одомашнивания* (институализации) дикости сакрального. Ничего иного не дано человеку. Философ должен философствовать уж как сможет (кантианец как кантианец, аналитический философ как аналитический и т. д. и т. п.), жрец — служить в своём (и только своим!) храме, воин — воевать, а жулик — воровать. Для молотка — любая проблема гвоздь. Зачем молоток, *рассчитывающий* свой-то гвоздь уж точно вбить, реализуя *возможное* для него, дурачить *иллюзиями* о неподрасчётом? Молоток ужас преобразовал в *страх*, с которым возможно что-либо *сделать* — для него забить гвоздь... Иначе, без такого рода *институализации*, *делать* никто ничего не сможет. В этом делании шестоднева человек испытывает свою *мощь* (могущество, осмысленное П. Рикёром), но лишь в день седьмой, отданый *праздности праздника* в его (человека) особенном опыте предъявляет себя *то*, за что он *ответственности* взять на себя не может, но может *взять ответственность перед* порождающей, но не порождённой им природой жизни, если, конечно, мысль сможет в *ужасе* удержать себя перед лицом «Совершенно Другого», не спутав его со «своим Совершенно Другим», связь с которым выражена, к примеру, в отношениях Завета или ипостасях философского ответа на вопрос «Что есть человек?».

Праздник, надежда и бытие к смерти

Для каждого человека *наступают* зачатие, рождение, младенчество и детство, юность и взросłość, старение и смерть. Он не творит свою жизнь из ничего в сотворчестве с Богом. Для него *наступает* время Рождества и время Пасхи. *Наступает* время жить и время умирать⁴. В опыте *встречи наступающего* время временит иначе, чем в опыте *созерцания*, к примеру, осмысленного в опыте трансцендентальной апперцепции. Мысль в опыте встречи *наступающего* иначе, чем в опыте созерцания, вынуждена мыслить, выдвигая себя на границу с немыслимым, *сопредельным*. Не она *ответственна за* наступившее (к примеру, рождение или молодость, старость или смерть), но она *ответственна перед* тем, кто *одарил*

⁴ Наступающее превращает сущее в проект самого себя, звучит для него как повеление, открывающее мир впервые: «Да будет!» Как требование экзистирования из себя как оплодотворённой яйцеклетки в эмбрион, из эмбриона — в плод, из плода — в новорождённого, из новорождённого — в... и так до гробовой доски быть сущего именуемого человеком *сдвинуто в может быть*. Поэтому индивид может рассматриваться как воплощение жизни (организм), если одномоментно он мыслится как дивид, т. е. как *сущее в процессе индивидуации*. Любая индивидуальная клетка *живет лишь в процессе деления*. Равные себе индивиды существуют лишь в анатомических музеях, кунсткамерах, в залитых в парафине гистологических препаратах, в замороженных в жидким азоте эмбрионах или трупах вождей в мавзолеях.

наступившим. Наступившее для неё (мысли) предстаёт как вызов, данный как данность, детерминирующий мысль мыслящего к самодетерминации в новом модусе его бытия — в модусе своего бытия, который культивируется седьмым днём праздной праздничности. Повторяющиеся праздничные циклы как бы подхватывают пришедшего в мир (жизнь) нового человека, отмечая его появление в общине празднующих обрезание, крещение или получение «Свидетельства о рождении», размечают лиминальные возрастные переходы и сопровождают его уход из жизненного круговорота в мир иной в отпевании или гражданских ритуалах поминания. Община празднующих, а не индивид, является элементарным феноменом жизни в модусе её праздничности. Индивиды приходят в жизнь и уходят, а она (община) в своей праздничной жизни продолжает жить.

Смерть как своя осуществляется в уединённом сознании в том же модусе предпонимания, как пришедшая в голову мысль, ещё только нуждающаяся в своём исполнении в произведении и публикации. М. Хайдеггер в «Бытии и времени» ссылается на переживания героя повести Л. Толстого «Смерть Ивана Ильича», не замечая, что мыслит в данном случае *не герой* (мы ничего не знаем о реальных переживаниях прототипа этого героя — жившего, страдавшего и умершего), а *писатель*, создающий для публикации произведение, адресованное не Богу, а общности людей (читателей), которые осуществляют своё бытие, *сообщаясь* через произведения. Толстой, обращаясь к читателю, дважды приносил себя (этого живого частного человека) в жертву. Он обращался (как оборотень) в произведении в себя как *автора* художественно сотворенного им мира повести, умирающего в тексте произведения, и умирающего / обретающего спасение в этом про-изведенном мире героя. В праздничной мистерии (перцепции) чтения происходит или не происходит *рекреация* автора и героя в усилии к бытию другого (читателя), но уже не в модусе соавтора (как полагал ранний М.М. Бахтин), а в модусе *свидетеля* и *судии*, как утверждал в известной заметке поздний М.М. Бахтин...

Празднующая община встречает и провожает человека, пришедшего в жизнь этой общины. *Праздник празднуется сообществом сообща*. Индивид не создаёт праздник как форму преобразования жизненных форм, а когда пытается искусственно создать его, то терпит фиаско, как терпит фиаско одинокая мысль в голове индивида, не получив подтверждения своей реальности в публикации.

Авторы замечают присутствие верующей общины, но, фиксируя внимание на индивидуальной воплощённости жизни, не тематизируют смысл этого присутствия. Поэтому слова *человек* и *жизнь* в Книге постоянно звучат двуосмысленно — так, что по ходу рассуждений в одних местах слова «человек» и «жизнь» понимаются как «этот человек» или «эта воплощённая в индивиде жизнь», а в других — как обозначение общины, рода. Вероятно, неожиданным для меня как читателя оказалось, что для двух глубоко верующих евреев *праздник* со своей особой метапоэтической (не метафизической) конституцией, особой темпоральностью, продуманной в разных аспектах и отношениях М.М. Бахтиным и Г.-Г. Гадамером, не выступил основной формой (институализацией) сакрального опыта. Неоднократно авторы подчёркивают, что праздник отличает животную жизнь от собственно человеческой, но мысль очень здравая не додумывается до своих необходимо напрашивающихся экспликаций.

«Хитрость жизни» — как если бы смерть (сакральное жертвоприношение) предвещает возвращение мысли к «Истоку». Но в реальной жизни смерть если и возвращает

человека к истоку жизни, то не своей, а чужой. *Не смерть* в реальной жизни является началом рождения, а *рождение*, рождая смертное существо, порождает феномен жизни в целом, в котором смерть присутствует лишь как завершающий *предел жизни*, открывая перед человеком *неразличимую, ужасающую привлекательную* (например, для самоубийц и сторонников эвтаназии) *бездну небытия*. В этом печальном обстоятельстве упакована принципиальная загадка судьбы трансцендентализма после И. Канта. Авторы обсуждаемой Книги печалятся о потере культурой постмодерна «теологической составляющей», но спрашивается — почему в их версии трансцендентализма, пытающегося ответить на вопрос «Что есть человек?», нет третьего подвопроса: «На что я могу надеяться?» Кант по крайней мере его *открывает для себя* и пытается на него ответить (худо-бедно), но для Авторов этот вопрос *забыт* на тех же, полагаю, основаниях, на которых библейский опыт *забыт* постмодерном. Тогда каков смысл возвращения темы вечности в обсуждение вопроса о смысле времени? Чисто *теоретический*? В таком случае он недотягивает до *экзистенциального* опыта сакрального в понимании Р. Отто.

На что надеется усилие мысли в сотворчестве с Богом, в котором человеку кажется, что он сам творит себя? Для простодушного верующего ответ ясен — речь должна идти о *спасении*. Но дума думающих Авторов эту проблему (тему) на своём пути продумывания не встречает. Причём не встречает не случайно, поскольку темы рождения и возрождения ими не продумываются. Мысль человеческая, *творящая самого человека из ничего* якобы в сотворчестве с Богом как инициатором этого творчества, теряет саму себя в модусе праздничной встречи *наступающего*. Событие жизни человека от начала (рождения) и до завершения (смерти) предстаёт в праздничном сознании самого человека как череда лиминальных переходов: рождённое в одном состоянии умирает и возрождается в другом. В событии жизни человек *дважды* оказывается на границе с тем, что запредельно (потусторонне) его жизни, — в *рождении* он *входит* в жизнь из того существования, в котором не было его жизни, но была жизнь тех (других), кто породил его. Была их любовь, чьим плодом (но не их *даром*) он стал в рождении. В событии смерти он уходит туда, где не будет его жизни, но продолжится жизнь, *порождённая им в любви* с другим (другой). Нить *любви связывает* череду праздников (лиминальных переходов) в цепочку временения поверх индивидуальных существований, в котором моменты прошлого, настоящего и будущего связаны отношением *порождения* друг друга. Причём и момент начала (рождения меня на свет), начинающий событие моей жизни, и момент завершения моей жизни (уход на тот свет) — моя смерть в собственно человеческом (праздничном) смысле являются событиями (праздниками) в жизни *других* — празднично встречающихся на *этом свете* и празднично провожающихся на *тот свет*. И именно эти *другие*, а не он как распадающийся индивид, дарят ему — уходящему *надежду*⁵. В простоте профанной жизни эта *надежда* выступает как свободный дар памяти («Вечная память!» — на прощанье говорят ушедшему из жизни). Но тогда жизнь уже порождённая, но ещё не умершая, порождаемая, умирающая и возрождающаяся в череде лиминальных переходов должна мыслить себя прежде всего не как смертную, а как причастную той *моци бытия*, которую Х. Арендт назвала *натальностью* [1, с. 328]. Рождение предшествует смерти и по времени, и по бытию.

⁵ Тема надежды, не получая адекватного осмысливания в философии, продумывается в поэзии. См. [9].

Сакральный опыт и опыт врачевания

Как врач (коллега Лион Черняка) я не могу мыслить свою мысль, осуществляющуюся во врачевании, как *спонтанность* рассудка. Врач *вызван* к постели больного *страданием*, предъявляющим нецельность бытия сущего и выспрашивающим возможность *исцеления*. Как «школьник» в кантовской метафоре суда, он ищет *ответ в словах* другого, спрашивает: «На что жалуешься?» *Страдающее* существо больного высказывает себя в жалобах и показывает в телесных проявлениях (симптомах) в процедурах *опроса и осмотра*. В жалобе высказывает себя *боль*, которая прячет за своей спиной предельную экзистенциальную угрозу *смерти*. Причём только в слове она и может быть опознана. Никакие осмотры и компьютерные визуализации, фундированные *созерцанием*, не ответят на вопрос: «Вам больно?» Неслучайно до сих пор оценка эффективности анальгетиков производится с помощью *опросников*. Инstrumentальные (визуализирующие) методы осмотра (в самом широком смысле) играют лишь вспомогательную роль. Боль не вмещается в физикалистский мир разума, понимающего себя чисто научно. И уж совсем её не различишь, если ошибочно полагать вслед Канту, теряя *предметный (физический)* смысл математических формализмов, что в науке лишь столько науки — сколько в ней математики. Боль, задавая настроение вызова врача к пациенту непосредственно, интимно предъявляет в существе человека присутствие *неизмеримого* и *неподрасчётного*, угрожающего смертью, *уничтожением*. Боль указывает в опыте присутствия человека в мире на Ничто (смерть). Она не может быть опознана в опыте *трансцендентального синтеза*. Априорная эстетическая форма хронотопа отбрасывает её из чувственного опыта в отход несущественного, субъективного. Спонтанный рассудок и ещё более спонтанный разум, занятый лишь самим собой, боли не знают, а следовательно, теряют возможность встретиться в своём опыте с Ничто, т. е. *смертью* и, следовательно, с *сакральным* в понимании Р. Отто (и отчасти Авторов). Потеряв связь с болью, научный разум не только потерял «теологическую составляющую», но и человека как феномен в его цельности.

Вместе с тем, полагаю, что желание промыслить идеи сакрального опыта и сакральной жертвы как существенные определения мысли как таковой — чрезвычайно плодотворная идея Авторов. Например, в медицине *аутопсией* (видения *собственными глазами*) называется взгляд прозектора, созерцающего жизнь сквозь призму *мёртвого тела*, которое, как ни парадоксально, предъявляет человека в границах этого опыта не как разлагающуюся зловонную плоть, а как *идеализацию* атлетически *сложенного* из множества подмеченных частей в *воображении анатома* (художника) целостного образа человеческого тела, сконструированного на основе пифагорейских пропорций. Стандартные, данные сквозь призму смерти, изображения человеческого тела, собранные в атласы «Нормальной анатомии человека», являются основополагающими *идеями*⁶ научной медицины, устанавливающими границу (открывающую её умному взгляду) между *нормальным* (освоенным и одомашненным) и патологическим. Причём *патологическое* как раз

⁶ Здесь идея понимается и как нормативный «вид», и как *свет*, позволяющий различить норму и патологию, формируя предмет медицины как науки и практики.

и *предъявляет* общее с любым религиозным опытом основание дикой необузданной, неподрасчётной, несущей экзистенциальную угрозу смерти стихии бытия, понимаемой Р. Отто как сакральное...

Заключение

Если бы четверть века назад, работая над книгой «Био-власть в эпоху биотехнологий», я был бы ознакомлен с идеями Авторов, то, вероятно, ход моих рассуждений приобрёл бы новые, непредвиденные мной тогда направления, а главное — большую фундаментальность. Но и тогда сохранилось бы главное возражение — идея человеческой жизни должна быть осмыслена *празднично*, а не только с научной (биотехнологической) точки зрения. В этом смысле для меня особенно актуально прозвучали бы сейчас такие ранее обсуждённые темы, как праздник страдания, символы страдания и идея игры, анатомический театр *республики* [11].

Но и тогда, и сейчас написавшие Книгу философ и раввин присутствовали бы для меня (бытийствовали) в своей собственно человеческой авторской сущности, безразличной к своей вещной явленности в хронотопе созерцания, — в своём опубликованном произведении. С ними я веду тяжбу о бытии, о мыслимости есть в своей статье.

Литература

1. Арендт Х. (2000). *Vita activa*, или О деятельности жизни. СПб.: 2000, Алетейя.
2. Ахутин А.В. Открытие сознания / Тяжба о бытии. М., 1997. С. 117–160.
3. Ахутин А. *Dasein*. Материалы к толкованию // Логос № 5–6 (26), 2000. С. 89–123.
4. Бердяев Н. Два типа миросозерцания // Вопросы философии в психологии. М., 1916. № 4. С. 302–315.
5. Библер В.С. Быть философом. Электронный ресурс URL: <https://www.bibler.club> (дата обращения: 14.12.2024).
6. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? 1784 // Собр. соч. в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 29–37.
7. Рикёр П., Гадамер Х.-Г. Феноменология поэзии. М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. 353 с.
8. Тищенко П.Д. Травма и избыточность: к проблеме начала колективной/индивидуальной идентичности. Выпуск 42 (сентябрь 2023) С. 27–49.
9. Тищенко П.Д. Голос, рождающийся на кончике пера: философско-антропологическое рассуждение о природе интеллигенции // АРХЭ. Труды культурологического семинара. Выпуск 6 / отв. ред. И.Е. Берлянд. М.: РГГУ, 2011. С. 58–93.

10. Тищенко П.Д., Черняк Л.С. Как же могло получиться, что себя мыслящая мысль осмыслила саму себя как несостоятельную? // Vox. Философский журнал. Выпуск 46 (Сентябрь 2024). С. 123–185.
11. Тищенко П.Д. Игра и власть жизни («биос» биотехнологий) // Био-власть в эпоху биотехнологий. М., 2001. 177 с. С. 41–62.
12. Тищенко П.Д. Философия сказа и проблема переустройства человеком себя. Электронный философский журнал Vox: <http://vox-journal.org> Выпуск 40 (март 2023). С. 22–48.
13. Хайдеггер М. Вопрос о технике / Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. В.В. Бибихина. М., 1993. 447 с. С. 221–238.
14. Хайдеггер М. Время картины мира / Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. В.В. Бибихина. М., 1993. 447 с. С. 41–62.
15. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. В.В. Бибихина. М., 1993. 447 с. С. 16–26.
16. Черняк Л., Роклин М. Завет и метафизика. Филадельфия, США & Иерусалим, Израиль: Изд. Маханаим, 2024.
17. Черняк Л.С. Вечность и время. Возвращение забытой темы. СПб.: Нестор — История. 2014. 696 с.
18. Черняк Л.С. Презентация выступления на семинаре 13.05.2025 (рукопись).

References

1. Ahutin A. V. Otkrytie soznaniya / Tyazhba o bytii. M. 1997. S. 117–160.
2. Ahutin, A. Dasein. Materialy k tolkovaniyu // Logos № 5–6 (26), 2000. S. 89–123.
3. Arendt H. (2000). Vita activa, ili O deyatel'noj zhizni. SPb.: 2000, Aletejya.
4. Berdyaev N. Dva tipa mirosozercaniya // Voprosy filosofii v psihologii. M., 1916. № 4. S. 302–315.
5. Bibler V.S. Byt' filosofom. Elektronnyj resurs URL: <https://www.bibler.club> (data obrashcheniya: 14.12.2024).
6. CHernyak L.S. Prezentaciya vystupleniya na seminare 13.05.2025 (rukopis').
7. CHernyak L.S. Vechnost' i vremya. Vozvrashchenie zabytoj temy. SPb.: Nestor — Istoryia. 2014. 696 s.
8. CHernyak L., Roklin M. Zavet i metafizika. Filadel'fiya, SSHA & Ierusalim, Izrail': Izd. Mahanaim, 2024.
9. Hajdeger M. Chto takoe metafizika? / Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya / Per. V.V. Bibihina. M., 1993. 447 s. S. 16–26.
10. Hajdeger M. Vopros o tekhnike / Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya / Per. V.V. Bibihina. M., 1993. 447 s. S. 221–238.
11. Hajdeger M. Vremya kartiny mira / Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya / Per. V.V. Bibihina. M., 1993. 447 s. S. 41–62.
12. Kant I. Otvet na vopros: Chto takoe Prosveshchenie? 1784 // Sibr. soch. v 8 t. M.: Choro, 1994. T. 8. S. 29–37.

13. Rikyor P., Gadamer H.-G. Fenomenologiya poezii M.: Gruppa Kompanij „RIPOL klassik“ / „Pangloss“, 2019. 353 s.
14. Tishchenko P.D. Filosofiya skaza i problema pereustrojstva chelovekom sebya. Elektronnyj filosofskij zhurnal Vox: <http://vox-journal.org> Vypusk 40 (mart 2023). S. 22–48.
15. Tishchenko P.D. Golos, rozhdayushchisya na konchike pera: filosofsko-antropologicheskoe rassuzhdenie o prirode intelligencii // ARHE. Trudy kul'turo-logicheskogo seminara. Vypusk 6 / otv. red. I.E. Berlyand. M.: RGGU, 2011. S. 58–93.
16. Tishchenko P.D. Igra i vlast' zhizni («bios» biotekhnologij) // Bio-vlast' v epohu biotekhnologij. M., 2001. 177 s. S. 41–62.
17. Tishchenko P.D. Travma i izbytochnost': k probleme nachala kollektivnoj/individual'noj identichnosti Vypusk 42 (sentyabr' 2023). S. 27–49.
18. Tishchenko P.D., Chernyak L.S. Kak zhe moglo poluchit'sya, chto sebya myslyashchaya mysl' osmyslila samu sebya kak nesostoyatel'nuyu? // Vox. Filosofskij zhurnal. Vypusk 46 (Sentyabr' 2024). S. 123–185.

The gift of life, celebration, and sacred sacrifice: a review of Leon Chernyak and Mitchell Rocklin's book “The Covenant and Metaphysics”

Tishchenko P.D.,
Ph.D. in Philosophy,
Chief Research Fellow
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
ORCID: [0000-0001-7304-7027](https://orcid.org/0000-0001-7304-7027)
p.d.tishchenko@gmail.com

Abstract: The topic of the article, which is a response to the challenge voiced in the book by L. Chernyak and M. Rocklin "Testament and Metaphysics," is the "litigation about being" (A.V. Akhutin) that has been going on for more than half a century between the philosophical schools of M.B. Turovsky (represented by L. Chernyak) and V.S. Bybler, which in this particular case decided, despite reasonable doubts, to represent P. Tishchenko (author of this article). This litigation affects the foundations of the philosophical case. Do we differ in our understanding of what it means to be? be a philosopher? be human? and how this can be understood by thought in a borderline mode with an unthinkable (adjacent) — with the world of "things" in the perspective of the transcendental tradition or/and the world of people (culture) in the tradition of the philosophy of culture of V.S. Bybler. For the philosophy of transcendentalism, the meeting place of thought with the adjacent is the a priori aesthetic experience of the manifestation of the world in the structures of the chronotope. For the philosophy of culture (philosophy of philosophically understood dialogue) V.S. Bybler, the meeting place with a neighboring as another thinking being is cultural works in a broad sense (not only works of art — novels, paintings, etc.), including any thing that, in addition to its material texture, is addressed to another thinking being message.

From the point of view of L. Chernyak, the philosophy of dialogue does not reach the experience of ontological, acting in fact only as a kind of experience of psychological, ontic. The task offered to the reader of the article is an attempt to ontologically substantiate the experience of philosophical dialogue, the experience of being as communication (message) through works. A feature of this attempt, which distinguishes it in the tradition of the philosophy of dialogue, is the emphasis placed on the idea of a holiday as a perception of nature generating human beings and not generated by them (*Natura Naturans & Natura Naturata*).

Keywords: author, gift, mood, holiday, work, publication, sacred sacrifice, sacred experience, fear, reader, horror, existentia