

Франсуа
ЖЮЛЬЕН

О «времени»
Элементы
философии «ЖИТЬ»

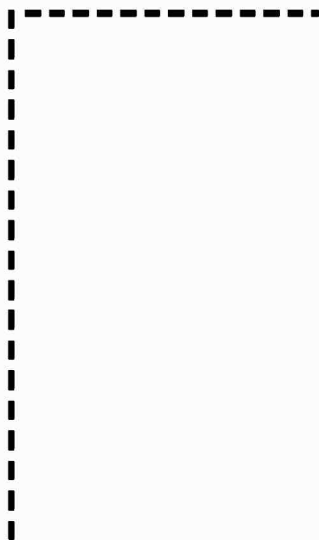


François Jullien

Du “temps”

Éléments

d'une philosophie du vivre



Франсуа
ЖЮЛЬЕН

О «времени»
Элементы
философии «ЖИТЬ»

Перевод с французского В.Г. Лысенко

ПРОГРЕСС-ТРАДИЦИЯ
Москва

УДК 1/14
ББК 87
Ж 97

Programme Pouchkine

*Изданы осуществлено в рамках
программы "Пушкин" при
поддержке Министерства
иностранной дел Франции
и посольства Франции в России.*

*Ouvrage réalisé dans le cadre du
programme d'aide à la publication
Pouchkine au ec le soutien du Ministère
des Affaires Etrangères Français et de
l'Ambassade de France en Russie.*

Жюльен Ф.

Ж 97 О «времени». Элементы философии «жить»/
Пер. с франц. В.Г. Лысенко. – М.: Прогресс-Традиция,
2005. – 280 с.

ISBN 5-89826-149-4

Автор использует китайскую мысль, чтобы разобраться в проблемах, поставленных в западноевропейских концепциях времени. Китайская мысль создала представление о «моменте», о «сезоне» и о «длительности», но не поместила их в рамку, которая была бы неким однородным, абстрактным временем. Китайцы говорят на языке, в котором нет спряжений и различий между грамматическими временами – прошедшим, настоящим и будущим. Оттого они и не размышляют о вещах в терминах «тел», находящихся «в движении», (из чего вытекают западноевропейские представления о физическом времени), не противопоставляют временное вечному (из чего рождается западноевропейская метафизика). В книге китайские представления о времени рассматриваются как альтернатива западноевропейским, в частности как способ научиться «жить» исключительно «в настоящем».

Книга предназначена для всех, кто интересуется восточной и западной философией, точками их совпадения и расхождения.

ББК 87

© Éditions Grasset & Fasquelle, 2001
© В.Г. Лысенко, перевод, 2005
© А.Б. Орещина, оформление, 2005
© Прогресс-Традиция, 2005

ISBN 5-89826-149-4

От переводчика

Третья из переведенных на русский язык книг Франсуа Жюльена, известного французского философа и сиолога, отличается от предыдущих двух* по предмету — она не столько культурологическая, как они, сколько профессионально философская, — но сходна по методу. Этот метод или, скорее, стратегия — обход через Китай. По мнению Жюльена, западная философская традиция часто зацикливается на своих проблемах, не оставляя внутри себя никакого свободного пространства для маневра, никакой возможности для новой теоретической инициативы**. Выйти из «зацикленности» помогает Китай. Оценить какое-то явление как целое легче с внешней позиции («большое видится на расстоянии») — и чем значительнее это расстояние и радикальнее разрыв с собственной родной почвой, тем больше свободы для теоретического поиска. Китай — идеальный обходной путь, идеальная гетеротопия («иное место» — слово, которое Фуко противопоставлял утопии — «месту, которого нет»). Во-первых, это выход из индоевропейской традиции, во-вторых — разрыв в историческом, культурном, социальном планах, выход из отношений взаимовлияния. В-третьих, оригинальная письменная традиция, отражающая иной образ мыс-

* Жюльен Ф. Трактаат об эффеетивности. М.; СПб.: Московский философский фонд, 1999; Жюльен Ф. Путь к цели: в обход и напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции. М.: Московский философский фонд, 2001.

** *Jullien F. De la Grèce à la Chine: allet-retour. Debat N° 116. Septembre-October, Paris: Gallimard, 2001, 135–143.*

ли. Ф. Жюльен считает, что такая стратегия, если применить ее в области философии, позволяет по-новому осмыслить самые фундаментальные основания нашего языка и мышления, не поддающиеся прямому, лобовому освещению.

Но вместе с тем обход через Китай нужен для того, чтобы, вернувшись в конце концов обратно, к западной традиции, иметь возможность высказаться о ней прямо и открыто, как человек из толпы в сказке Андерсена, который простодушно заметил: «А король-то голый». Сколько работ о времени написано за последние годы, сколько новых «времен» открыто — «биологическое», «геологическое», «универсальное», «индивидуальное», «релятивистское», «космическое», — и этому умножению «времен» не видно конца. Но еще никому не пришло в голову наивно спросить: а был ли мальчик? Так ли уж универсально время, так ли уж объективно его существование? Китайцы, создавшие великую цивилизацию, прекрасно обошлись без понятия однородного, абстрактного времени. Как это у них получилось, какими должны быть язык и мышление, чтобы это получилось? И почему — в силу каких особенностей языка и мышления — это не получилось в западной цивилизации, и прежде всего — в западной философии? Об этом книга Ф. Жюльена.

Книги, подобные этой, бросают переводчику вызов. Автор в манере, свойственной французскому постмодернистскому письму, играет с читателем в определенную игру. Играет на своем родном языке, играет самим языком, часто балансируя на грани его синтаксических и стилистических возможностей и даже порой переступая их. Его фраза почти никогда не читается легко, она выстроена так, чтобы не было привычного порядка слов, привычных ожидаемых оборотов (например, переходные глаголы часто остаются без своих «родных» прямых дополнений), а любое более или менее связное развитие мысли беспрестанно прерывается ремарками, оговорками, попутными ас-

социациями. Я бы сравнила такую фразу с чрезвычайно пресеченным рельефом, где почти нет плоских или круглых линий, а только скалы, бугры, колдобины, щели, пропасти, или же со скрюченным корявым деревом из притчи Чжуан-цзы, которое не поддается работе с отвесом, и поэтому плотники обходят его стороной. По такой фразе не скользишь, наслаждаясь красотой пейзажа, а пробираешься как через джунгли, а она тебя цепляет, царапает, мучит. Что это? Недоработка, небрежность, поспешность (Жюльен — автор чрезвычайно плодовитый и издает каждый год не одну книгу)? Отсутствие редакторской правки (во Франции институт редактирования практически отсутствует)? Слишком разговорная манера, невольное приоткрывающая тайну рождения подобных текстов — запись выступлений автора на семинарах? Не следует доверять первому впечатлению, тем более если речь идет о книгах Ф. Жюльена.

Поделюсь своими наблюдениями переводчика, хотя я одновременно была и читателем (но читать — это другая форма деятельности, можно сохранять безопасную дистанцию по отношению к тексту; в переводе же вступаешь с ним в интимную связь, пропускаешь через себя). В процессе работы я не могла отделаться от смутного раздражения, от ощущения беспомощности и потерянности перед бесконечными лабиринтами фраз, которые, казалось, никуда не вели, а только петляли, петляли... Но как только я дошла до последнего слова и поставила точку, воссиял свет в конце тоннеля. Прорисовываемая деталь за деталью картина предстала как единое полотно, как целостность. И дело было не столько в том, что в конце пути открылся какой-то важный общий смысл, который не был ясен ни в начале, ни на промежуточных этапах. Произошло гораздо более существенное — изменилось мое сознание. Текст проделал с ним определенную работу как на сознательном, так и на бессознательном уровне. А языковые и стилистические «коря-

вости» и «шероховатости» оказались прекрасным «отшелушивающим средством», наподобие того, что употребляют в косметике, чтобы очистить кожу от ороговевших клеток — только здесь произошло очищение от стереотипов мышления. Ф. Жюльен, как и многие другие современные французские философы, безусловно, уловил импульс, исходящий от знаменитой «деконструкции» Жака Деррида. И хотя он не употребляет самого этого термина, влияние Деррида очевидно. Ведь именно деконструкции подвергает он столь привычное и устоявшееся в нашей цивилизации понятие времени. Правда, делает это иначе, чем отец-основатель идеи — в его деконструкции отправной точкой становится инокультурная, китайская мысль.

Выход за пределы западной цивилизации позволяет занять совершенно иную позицию по отношению к проблеме времени. Все, что казалось самоочевидным и универсальным, пока мы находились внутри нее, теряет этот свой статус при выходе наружу. Космонавт, переживающий состояние невесомости, уже больше не считает, что верх и низ — универсальные понятия. Он понимает, что они значимы только в поле притяжения земли. Так и читатель Жюльена начинает осознавать, что понятие времени значимо только в поле притяжения европейской цивилизации, ее языков и ее философии (и всего, что составляет ее основные опоры, — дихотомии субъекта и объекта, теоретического и практического и т. п.). Но прежде чем достичь такой невесомости, читателю предстоит пережить чрезвычайные нагрузки — прохождение через плотные слои жюльеновского текста, жюльеновского стиля.

Как же перенести все эти игры на поле русского языка? То, что может позволить себе французский автор на своем родном языке, не может позволить себе переводчик. Недостатки буквального перевода широко известны, и нет смысла снова на них останавливаться, но речь идет не просто о стиле речи, а о сти-

ле мышления, и тут все далеко не так очевидно. Насколько русский язык со своей метафорикой, своей манерой сокращать пути мысли может передать суггестивность, свойственную эллиптическим выражениям Жюльена? Например, Жюльен часто употребляет идиому *au gré de* — «по воле (по вкусу) чего-то (кого-то)», но без предлога *de* и без дополнения. По-французски это с некоторым скрипом проходит, но по-русски — никак. Приходится дописывать дополнение — в зависимости от контекста: по воле обстоятельств, по воле момента и т. д.

Метафоричность французского языка тоже иная. Излюбленная метафора Жюльена — «складка времени» (устоявшаяся привычка представлять время как общую рамку — стереотип, догма) гораздо ближе французскому читателю, чем русскому (мне кажется, для него приемлемее была бы метафора «узла»: мысль скорее образует узлы, чем закладывает складки). Но как тогда передать такое чудесное жюльеновское сравнение фактуры мысли с тканью, которая «морщит»?

Жюльен труден для французского читателя: есть ли смысл «облегчать» его для русского? В какой-то степени, наверное, есть, ведь аналогов подобного рода текстов на русском языке — не переводов, а оригинальных текстов — очень мало; значит, можно допустить, что наш читатель еще не развил привычки к такого рода чтению и его надо сначала немного «приучить». Но вместе с тем это «облегчение» не должно заходить слишком далеко. Ведь существует реальная опасность нанести урон той работе, которую, по замыслу Жюльена, читатель должен проделать сам, чтобы разрушить свои внутренние стереотипы и расчистить почву для нового взгляда на вещи.

Еще одна загвоздка для переводчика — цитаты в книге Жюльена. Их превеликое множество (из Платона, Аристотеля, Августина, Плотина, Монтеня, Канта, Шопенгауэра, Бергсона, Гуссерля, Хайдеггера...),

и это не обычные цитаты — а опять-таки скорее игра с текстами. Цитаты в кавычках — только видимая часть айсберга, на самом деле Жюльен, даже закрыв кавычки, продолжает вести речь, комментируя и перефразируя, о том же самом тексте. Поэтому ссылка дается только после первой цитаты или первого упоминания; до тех пор пока не появится следующая ссылка, он продолжает ссылаться на тот же самый текст «по умолчанию». Эта не слишком академическая манера объясняется «легким» жанром книги: эссе есть эссе. Негоже перегружать читателя ссылками. Если этого не делает автор, то не должен и переводчик. Но вот как быть с переводом цитат? Сам Жюльен чаще всего дает свои собственные переводы, и это понятно — только в непосредственном общении с текстом можно выловить те смыслы, которые порой скрывает и сам язык. Чтобы сохранить авторское видение Жюльена, я переводила его переводы, и только в том случае, когда русские переводы не противоречили жюльеновскому, использовала их (или, чаще, некоторые их элементы). Словом, я старалась воспроизвести ту же самую работу с источниками, которую проделал Жюльен, руководствуясь своими идеями. Сравнение некоторых переводов с оригиналами лишний раз послужило подтверждением давнего моего убеждения в том, что никакой перевод не может заменить оригинала.

Приведу только один пример. Всем известен замечательный перевод «Опытов» Монтеня в серии «Литературные памятники». Для Жюльена Монтень — важнейшая фигура, едва ли не единственный европейский мыслитель, который высказал нечто, созвучное китайскому ощущению жизни как процесса сообразывания с моментом. Фраза, содержащая ключевую монтеневскую формулу «жить кстати» (*vivre à propos*), в моем буквальном переводе выглядит так: «Нашим самым великим и славным произведением является жить кстати». А вот как ее перевела Н.Я. Рыкова: «Са-

мой, на мой взгляд, прекрасной жизнью живут те люди, которые равняются по общечеловеческой мерке...»*. Вместо «кстати» — «по общечеловеческой мерке». Перевод «с точностью до наоборот». Переводчица не придала важности этому «кстати», его просто не заметила. Впрочем, в ее оправдание можно сказать, что до Жюльена «кстати» Монтеня не заметил никто.

Особой «головной болью» переводчика во многих постмодернистских философских текстах являются этимологические игры с латинскими или греческими корнями. Для Жюльена они важны как средство выявления исходной интуиции языка, которая может сказать нечто новое по сравнению с устоявшимися значениями тех или иных слов. Например, французское *maintenant* означает и «теперь» и «придерживая», этимологически его значение восходит к *main tenant* — придерживающая, держащая рука (лат. *manu-tenere*). Значит, в основе «теперь» (синонима «момента» или «мгновения») — интуиция настоящего как того, что можно ухватить, удержать в руке. Что ж, французский — язык романской группы, латинских корней в нем предостаточно. Но в русских аналогах французских слов иные корни, они не всегда поддаются такому же этимологизированию. Перевести эти игры на русский без существенных потерь невозможно. Мне не оставалось ничего другого, как оставить в тексте (в скобках) французские слова с их латинскими корнями. И тут я — вслед за Жюльеном — предлагаю читателям полную свободу: те, кому не захочется во всем этом разбираться, могут эти скобки пропускать.

Теперь о слове «жить» в подзаголовке книги. На французском оно режет глаз точно так же, как и на русском. Но так и задумано. Любой более гладкий подзаголовок будет противоречить замыслу автора. Философия «жить» — это не философия жизни, как ее

* *Монтень М. Опыты. Кн. III. М.: Наука, 1979, С. 311.*

принято понимать. Жюльену важно подчеркнуть процессуальность, неопределенность, открытость, а существительное «жизнь» для него слишком определено, оформлено, статично. Инфинитив «жить», отвечая на вопрос «что делать?», содержит призыв: давайте жить кстати! Это и есть искомая альтернатива Времени, нашей жизни во Времени, то есть постоянному опережению момента, проецированию себя в будущее, за которое заплачена дорогая цена — страх, трагедия Смерти.

Виктория Лысенко

■
■ К читателю
■
■
■ Замечания
■ к постановке темы
■ и форме
■ ее изложения
■
■

К читателю

На этих страницах все начинается с вопроса: следует ли мыслить время? Вопрос прост и даже элементарен, однако мне неизвестно, чтобы его кто-нибудь поставил. По крайней мере в столь прямой форме. Дело ведь вовсе не в том, чтобы правильно понять, как мыслить время, — рассуждать об этом философия не прекращала никогда, — а в куда более радикальной постановке вопроса: нужно ли вообще понятие «времени» и чему оно служит?

Думаю, никому просто не пришло в голову поставить такой вопрос.

Ведь «время» всегда обитало в нашей повседневной мысли как одна из ее очевидностей, придавало ей форму. Если на всем протяжении своего развития история философии, воспринимающая время как данность, продолжала задавать себе вопросы о его тайнах, то делала она это, ни на шаг не выходя за понятийные рамки, изначально навязанные ей языком. Я должен

констатировать факт: этого не сделали даже те мыслители XX в., которые, чтобы как-то дистанцироваться от нашей общей (то есть аристотелевской) концепции времени, искали под ее покровами некую «интуицию» длительности (Бергсон) или более «изначальную» концепцию нашего опыта (Хайдеггер).

С самого начала своего существования философия вынуждена была бороться с понятием времени, и эта борьба не кончена и до сих пор. А мы прочно обосновались, создали себе жилище внутри этого странного понятия — «времени». Знакомого и незнакомого: именно через него мы и постигаем сущность «жизни».

В соответствии с моей собственной философской стратегией я, проходя через китайскую мысль, пытаюсь выбраться из этой «складки» времени. Ибо Китай размышлял о «мгновении», о «сезоне»* и о «длительности», а не об их общей оболочке — однородном, абстрактном «времени».

Что же такое эта мысль? — вынуждены мы спросить. Мысль, которая не представляла «тело» в «движении» (что послужило источником нашей концепции физического времени, «количества моментов»), мысль, не противопоставлявшая временное и вечное, бытие и становление (из чего родилась наша метафизика), мысль, в чьем языке нет ни спряжений, ни оппозиции грамматических времен — будущего, настоящего и прошедшего? Попытка изучить эту мысль с точки зрения содержащихся в ней представлений о времени приводит нас к рассмотрению сезона, а если взять временной промежуток, позволяющий говорить о протяженности «во времени», — то и к вопросу о том постепенном, непрерывном переходе, который составляет суть процесса существования вещей.

* Сезон — это прежде всего «время года», но такой перевод вступил бы в прямое противоречие с основной идеей автора о том, что китайцы не выработали понятия времени (*Лер.*).

Отсюда следует, что время, рассматриваемое всегда между «началом» и «концом», пунктами отправления и прибытия, неизменно возвышается, нависает над течением процессов с их внутренней логикой. И подкладкой этого вопроса о времени фактически является вопрос о том, что значит «жить»: на него я и пытаюсь пролить свет, открыть новый подход к нему. А еще — развернуть понятие «жить», отрывая его от понятия времени: при таком условии этот вопрос может быть принят на рассмотрение философией. Ибо «жить» (а не «жизнь», когда о ней говорят с внешней позиции как о чьей-то конкретной жизни) — это не то, что происходит между началом и концом; «жить» как таковое не похоже на переход, на перемещение движущегося тела*. А с другой стороны, как жить в «настоящем», если оно, согласно его физическому определению, есть лишь непротяженная точка, мгновение, которое не длится? Или если — согласно его феноменологическому описанию — интенция, сообщающая ему устойчивость, мыслится лишь в зависимости от преходящего, временно существующего объекта, например от мелодии, которую мы слышим, как полагали мыслители от Августина до Гуссерля?

В своих «Опытах» Монтень предлагает формулу замещения: жить не «в настоящем», а «кстати» (*à propos*). Именно по отношению к нам самим у нас и возникает мысль о времени; следует представлять момент не как разрыв в ткани времени, а как благоприятный случай, а еще лучше — как происшествие, понятие которого надо еще выработать. «Прекрасный момент», говорим мы; но из чего этот момент состоит? В частности, как подвести теоретическую базу под ту возможность, благодаря которой момент «приходит» к нам и которая одновременно является и нашей готовностью «открыться» ему? Проход окольным путем через Китай, в сущности, послужит именно этому: знако-

* Ср. известный афоризм «Жизнь прожить — не поле перейти» (Лер.).

мясь с иными формами логической связности, авторам которых неведомы конструкции, сфокусированные на субъекте, наша рефлексия будет направляться на то, что всегда подразумевается нашим опытом и что мы неизменно выражаем в нашей обыденной жизни, но что философия, в силу своего собственного выбора, не смогла сделать предметом мысли.

На этом пути я и пытаюсь наметить некую иную перспективу по сравнению с перспективой «нависающего» времени и великой — «экзистенциальной» — драмы, которая разыгрывается под этим гнетом. Я попробовал встать на сторону мудрости, открытой «мгновению», той, которая перед лицом смерти выказала бы скорее беспечность, — но, впрочем, вовсе не отмахнулась бы от проблемы, не ушла от нее. Вместо того чтобы поднимать вопрос о времени и разыгрывать его как некую авантюру, вместо того чтобы открывать нам в своем лоне продуктивное противоречие, трагическое, субъективное — эта мудрость поглощает всё это в молчании Неба-природы. Но смогу ли я на самом деле придерживаться такой позиции? Сталкиваясь, вопрос о «времени» и мысль о том, как «жить», отражаются друг в друге и, как я надеюсь, испытывают друг друга на прочность и выверяют; но, как я покажу, друг с другом не объединяются. Да я и не знаю, как преодолеть антиномию мудрости и философии.

С одной стороны, я взялся исследовать каждую новую великую философскую систему, развивающую оригинальную концепцию времени (или, может быть, после Хайдеггера эта золотая жила наконец иссякла?). С другой, я стремлюсь разобраться в некоем «не-вопросе» — не-вопросе о времени. Краткие намеки, исходящие из китайской традиции, заставляют меня снова и снова возвращаться к этому не-вопросу. Но как же мне осуществить — и выразить — встречу двух этих традиций? Как преодолеть разрыв обыденности и теории или, напротив, Смысла и естества, тот разрыв, в тисках которого издавна находится наша мысль (да-

же не касаясь сейчас противостояния Китая и Европы)? К этому препятствию добавляется и другое, с чем я фактически уже столкнулся в вопросе о мудрости: какое посредствующее звено можно ввести между стороной, чей лозунг — «без комментариев», — и той, которая ратует за дискуссии или хотя бы за проговаривание? Ведь философ говорит: он конструирует, артикулирует, утверждает, навязывает, является правым. Но что он при этом теряет?

Вместе с тем, коль скоро мы коснулись вопроса о том, что значит «жить»: разве здесь уже не присутствуют самые первые его «элементы»?..

Замечания к постановке темы и форме ее изложения

Я принципиально отказываюсь использовать выражения вроде «известно, что...», «все согласятся с тем, что...». Ибо подобная фигура речи есть признание своего бессилия. Либо читатель знает, о чем речь, и мне нечего ему сказать, либо он не знает, и тогда я должен ему это объяснить.

Но принявшись вновь за вопрос о времени, я сознаю, что приступаю к одному из главных камней преткновения в философии, — начиная с Платона (Тимей, 37 d), Аристотеля (Физика, IV), Плотина (Эннеады, III, 7), Августина (Исповедь, XI). Но дело начинается даже не с Платона, а гораздо раньше, в связи с переосмыслением древнейших космогонических мифов. А еще были стоики и эпикурейцы, а еще — Кант («Трансцендентальная эстетика»), Шопенгауэр («Мир как воля и представление»), Гуссерль («Феноменология внутреннего сознания времени»), Бергсон («Мысль и движущееся»), Хайдеггер («Бытие и время»). Гегель

и другие: построение диалектики времени. Этот вопрос и связанные с ним контексты являются определяющими, я обязан пройти через них и подвергнуть их «ревизии», пользуясь модным термином, который здесь, *вне* Китая, представляется чистым кокетством. Более того, в отношении «времени» определяющий характер этих контекстов, начиная с первых страниц, становится особенно настоящим — «время» без них просто не выстоит.

Я также принял решение представить некоторые подробности в форме справочных «карточек» или, скорее, обширных скобок, служащих своеобразной разметкой вопроса: искушенный читатель их просто пропустит, торопливый тоже... Это относится и к чтению китайских формул или схем из «И-цзин» — я не уверен, что европейскому читателю, не являющемуся специалистом по Китаю, хватит терпения в них разбираться. В то же время, отказываясь от ученых примечаний, образующих разрывы в рассуждении, в процессе самого изложения я должен принимать во внимание ту или иную дополнительную информацию или ход мысли — и должен позволить читателю в этом участвовать.

Внизу страницы иногда встречаются не примечания в собственном смысле слова, а ремарки, замечания. Карточки (скобки), справки, замечания и подчеркивания — все это создает предпосылки для своего рода многоэтажного прочтения, несколько разбросанного и порой слишком усложненного. Но такое многообразие окольных путей было необходимо мне для того, чтобы найти новый подход к вопросу о времени. Вопрос этот и сам по себе есть сложное нагромождение проблем. Углубляясь в его основания, я хочу направить внимание моего читателя к проблемам, которые мы, европейцы, в наших размышлениях не затрагиваем, не видя в них интереса. Иными словами, вопрос о том, как представить тему, не является чисто формальным: он вполне «тянет» на роль эффективно работающего инструмента исследования — на роль *диспозитива*. Ибо каким об-

разом в рамках одного исследования, нацеленного на вопрос, столь прочно связанный со всей историей философии, — на вопрос о «времени», — мы при этом смогли бы иначе противопоставить столь значительные традиции мысли, как китайская и европейская?

Но дело здесь и в том, какими, на мой взгляд, должны быть это эссе и его прочтение. Мне хотелось, чтобы читатель мог выбирать по своему усмотрению, как ему двигаться: где-то проскочить через что-то, где-то «дать себе время», не спешить, а где-то даже и «потерять время»; бегло пробежать глазами, а потом еще раз вернуться. Авторам книг следует безропотно смириться с тем фактом, что читатели (и они тоже!) все больше и больше любят *переключать* свое чтение, как зрители переключают программы телевидения с помощью пульта дистанционного управления. Но с другой стороны, эти элементы современного образа жизни не претендуют на то, чтобы конструировать — блок за блоком — какой-то особый окончательный синтез (синтез «Востока» и «Запада»). Мне же, напротив, следует вернуться по возможности к самому началу, вверх по течению, и ради этого предпринять спуск в засыпанный карьер и там начать выкапывать и вылепливать мысль: обнаружить новые золотые жилы, из которых можно извлечь новые материалы, и затем начать тщательно их раскалывать. А из того, что я наколю, каждый будет затем строить по своему собственному проекту.



От тайны к банальности

Пока мы об этом говорим, нам кажется, что мы знаем, о чем идет речь, но если мы прекратим говорить об этом, то не сможем объяснить, что имели в виду. Таково общее место: звучащее парадоксально, сформулированное Августином однажды и навсегда. Сталкиваясь с этим непреодолимым препятствием, мы снова и снова неумолимо возвращаемся к вопросу о «времени»¹.

Философия — это Сизиф, неумолимо толкающий свой камень вверх. Или, скорее, так: то, что наши слова непрестанно роняют вниз (а мы этого даже и не сознаем), философия — всеми правдами и неправдами — пытается вытолкнуть на поверхность. «Время», *tempus*, «*tempus et tempus*»... слово, не сходящее с наших уст, перелетающее от фразы к фразе. Но, говорит нам Августин, чуть только наша рефлексия предпринимает попытку его исследовать, оно вдруг становится таким тяжелым, что мы совершенно не способны с ним

сладить. Или еще проще: его *сдвинуть*. Оно прилипло к своему месту всеми своим краями, его невозможно вырвать без риска вырвать с ним вместе все... «Время» — нечто недвижимое; и чем более очевидным кажется понятие, тем вернее по мере своего постоянного практического употребления оно застывает в своей загадочности, создавая препятствие для мысли.

Среди стольких
разных планов

Ведь под очевидностью и непринужденностью, с какими оно приходит, навязывает себя нам, так что мы даже не представляем, как можно без него обойтись, — под всем этим времени не удастся скрыть многообразия планов, каждый из которых тянет его в свою сторону: плана физического, где время служит подспорьем для представлений о движении; или плана метафизического, где временное противопоставляется вечному; или грамматического, где время понимают на основе различных времен спряжения глагола. Или еще субъективного и объективного: время мира или время души, время космических «сфер» или время «субъекта» и т. д. Время пережитое — или время подсчитанное? Время «космо-био-социальное» (Эрве Барро*): столько разных планов сразу! Эти планы могут пересекаться, но при этом не теряют каждый своей собственной направленности: понятие «времени» как бы зависает между разными бороздами, которые оно само же и прокладывает, раз-

* Примечательно, что исследования, в которых не создается новая концепция времени, как это происходит только у великих философов, обречены на чистую инвентаризацию разных понятий и никогда не смогут создать ничего иного, кроме классификаций по ящичкам. Различают также «антропологическое» время («время действия», «языка», и здесь же «космо-био-социальное»), «время био-психологическое» и «рациональную конституцию» концепции времени (Эрве Барро); или еще «прожитое время», «физическое время и осознаваемая длительность», «историческое время», «время духовной жизни» (Жан Плюсель) и т. д. Но что внутренне связывает эти ряды? До какой степени можно говорить об омонимах «времени», как мы говорим об омонимах «бытия»?

дирается ими на части. И уже здесь, как мне кажется, заключена первая причина, в силу которой мысли оказывается так трудно сдвинуть время, простирающееся над всеми этими планами.

Понятие времени, лишенное внутренней связности, является апоретическим в отношении самого существования того, что оно призвано обозначать. И здесь тоже парадокс, ставший общим местом довольно рано (благодаря Аристотелю²): прошлое уже не существует, а будущее еще не существует; но как может существовать время, не состоящее из этих двух частей? Ведь настоящее мгновение, отделяющее прошлое от будущего, само по себе не может быть частью времени. У него даже нет свойств: ни способности измерять целое, ни способности быть его слагаемым. Но если мы, подобно скептикам, все же не можем утверждать, что время не существует, поскольку оно «делимо», все равно его существование не становится от этого менее «темным», поскольку «части», на которое оно делится, сами не существуют: оно есть разделенное на части без самих частей (*meriston* без *mere*). Августин добавляет к этому мощь своих антитез, его риторика придает его идеям настоящий драматизм: если прошлого уже нет, а будущего еще нет, то настоящего тоже нет, ибо, чтобы быть временем и не смешиваться с вечностью, оно должно «присоединиться» к прошлому — то есть оно не может «быть» иначе, как через «перестать быть»: «Разве мы ошибемся, сказав, что время существует только потому, что оно стремится исчезнуть?» <...> «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю...»

Но если я и взял на себя труд пройтись по этим общим местам, то только для того,

Складки
заложены

чтобы установить две вещи, а вернее, связать их вместе. С одной стороны, то, что известно всем (но до какой степени это известное действительно *знают?*): что «время», при своей кажущейся очевидности и законности, при навязанной нам практике его употребления, не может не быть загадкой для философии. А с другой стороны, слова, с помощью которых мы о нем говорим, имеют тенденцию очень быстро затвердевать: мы констатируем это в отношении древней физики или метафизики, но разве не то же самое происходит и в более современной феноменологии? Эти разные борозды, между которыми разворачивается вопрос о времени, оказываются проторенными дорожками — заложенными, как складки, привычками. Как же философии взяться за свое дело — мыслить о времени? Вместо того чтобы непрерывно сопротивляться его понятию, сообразно с провозглашенной невозможностью его мыслить, не лучше ли констатировать, что, признавая его — как то нам навязывает наша практика — за нечто обретенное и сданное на хранение в язык, философия прежде всего просто подвергла «разметке» вопрос о нем? И навела в этом вопросе порядок. Разбила его на столько отделений, сколько планов ей удалось выделить. Отныне «вопрос о времени» оказался разложенным по множеству «карманов», содержимое которых является для нас освоенным, или, во всяком случае, известным, или, на худой конец, доступным исследованию материалом: размышления о движении, или о статусе бытия и вечного, или о возможностях памяти и о фигуре субъекта и т. д. Эти области совершенно не общаются друг с другом, каждую из них рассматривает соответствующее ведомство. Они, подобно опорным наружным аркам, восходят последовательно все выше и выше, прочно держа «вопрос о времени» в стоячем положении; именно их неустанно подновляет философия — вопрос о времени организован как система каналов, он всегда разворачивается прото-

ренными путями. Плотин заметил это даже раньше автора «Исповеди»: о «времени» и о «вечности», воплощающих собой великую двоицу, «мы говорим всегда и в связи со всем...» (постоянно используя эти слова и относя каждый феномен к той или иной из этих категорий). Но зато «...если мы пытаемся прояснить наши представления и дойти до самой сути вопроса, то тут же теряемся: сомнения отбрасывают нас назад, к определениям древних»³.

Иными словами, если «вопрос о времени» и интересуется меня здесь, то только потому, что он, как мне кажется, проливает свет на работу философии: никакое другое понятие, по моему представлению, не *вовлечено* в нее больше, чем понятие времени, и никакое другое не подводит философию к ее пределам настолько близко, как оно. Вопрос о времени раскрывает возможности философии, он отмеривает в ней составные доли страсти и судьбы. Он позволяет увидеть риск, которому подвергается мысль, и многообразные диспозиции, постепенно выработанные для предотвращения этого риска. Вопрос о времени значит для философии даже больше, чем понятие «бытия», с которым он пересекается: его судьба не перестает колебаться между загадкой и проторенной дорожкой, когда тайна отливается в форму банальности. Если, с другой стороны, я по пути пересекаю Китай и играю на внеположенности его мысли по отношению к нашей традиции, то тем самым я вывожу этот вопрос из *складки* в надежде его прояснить.

Трудно выбраться из этих наезженных колеек, в которых погряз вопрос о времени, если не найти некой внеположенной точки отсчета: не *взглянуть извне*.

Как попасть
вовне вопроса
о времени?

Но где найти эту внешнюю позицию по отношению к вопросу о времени? Ведь иначе мы будем бесконечно утончать анализ,

Вывести
из зыбучих песков

не выводя вопроса из зыбучих песков, в которых он завяз, продолжая оставаться связанными всеми теми прежними точками зрения, на которых он основывался и которые поддерживают его, — вопрос, превращенный в некий монумент, величественный и непреклонный, навязывающий себя реальности.

Я начну с трех случаев постановки вопроса о времени, которые не находят никаких аналогов в Китае.

2. Первый «карман», из которого высунулась мысль о времени, — первый ящичек, куда можно поместить этот вопрос, — это «карман», открытый Аристотелем в области «природы»; этот первый случай появления вопроса был устроен «физикой»: чтобы мыслить природу, натурфилософу необходимо мыслить движение (*kinesis*), являющееся принципом природы; чтобы мыслить движение, после места, в котором происходит перемещение движущегося предмета, нужно было мыслить и время, служащее его мерой.

Аристотель: время воспринимается между двумя последовательными точками, которые проходит движущееся тело

Согласно исследованию Виктора Гольдшмидта⁴, который следует за многими другими авторами, понятие времени в лоне греческой мысли подвергалось последовательному очищению: начавшись с отождествления — не такого уж наивного — со сферой Вселенной, время далее мыслится как движение Вселенной, отделенное от этой сферы; затем — как любое конкретное движение, отделенное и от этой космической опоры. Наконец, оторвавшись от любой чувственной опоры и теряясь среди бесконечного многообразия движений, — как нечто, имеющее отношение к движению, «число движения», являющееся одновременно и его «формой», — время становится «числом движения в отношении к предыдущему и последующему*». Видно, что это очищение идет бок о бок с абстрагированием. Если придерживаться внешней точки зрения, понятие времени приобретает здесь независимость, ко-

* Перевод В.П. Карпова (Гер.).

торая, однако, остается относительной; с внутренней точки зрения, именно она приводит к мысли об однородном времени: по примеру движения. Измеряя одно другим (движение временем, а время движением), мы приходим к мысли, что время — величина протяженная и делимая. По этой причине удобнее всего представить его в отношении к пространству: по траектории движущегося тела, перемещающегося от точки к точке, как «перенос с места на место» (*phora*), составляющий самое главное и самое типичное из всех движений. Чтобы осознать время, достаточно будет рассмотреть *две последовательные точки* на траектории движения, а вместе с ними и время, «сопровождающее» движение; восприятие времени невозможно в отношении одного-единственного мгновения, оно является восприятием интервала между двумя моментами.

Даже если мысль Августина направлена на другое, Первая складка
все же как только она касается природы⁵, Аристотеля ей не обойти: время не может быть лишь движением солнца, луны или звезд; вращение гончарного круга «тоже есть время»; его можно измерять именно *между* точкой отправления и точкой прибытия движущегося тела. И мы больше никогда не расстанемся с этой аналогией, восполнившей ненаблюдаемость времени наблюдаемостью пространства, — аналогией времени с линией, которая репрезентирует траекторию движущегося тела: «Мы представляем временную последовательность с помощью бесконечно продолжающейся линии»; «Мы заключаем от свойств этой линии ко всем свойствам времени, за исключением лишь того, что части линии существуют все одновременно, тогда как части времени существуют друг после друга» (Кант⁶). Такова *линия*, которая с появлением понятия необратимости (и формулировки второго начала термодинамики) станет «стрелой» времени.

Мы, причастные этой традиции, полагаем, Китай не мыслит
что нам остается лишь до тошноты пережевывать это время — как величину, тело в движении
представленную изображением линии, делимую и протяженную, кодифицируемую физикой в качестве очевидности. Такова участь любой мысли, которая

возникла из древних космологий и постепенно вышла на стезю науки. Мы так бы и продолжали в нее верить, если бы Китай не предложил нам иной способ размышления о природе; и если бы, благодаря образовавшемуся разрыву, он не дал нам шанс рассмотреть извне сами условия возможности — но никак не необходимости — этой концепции однородного абстрактного «времени». Изучение движения, как указывает Джозеф Нидэм⁷, похоже, «совершенно отсутствовало в физической мысли китайцев»; на основании этого можно предсказать, что, не рассматривая «природу» с точки зрения движения, как это с самого начала делает Аристотель, Китай был также не способен развить концепцию времени. В то же время в техническом отношении, особенно в том, что касается движущихся механизмов и метательных снарядов, замечает Нидэм, китайская механика опережала европейскую по крайней мере до XIV в.

Сравнение этих двух миров с более близкого расстояния оказывается еще поучительнее, поскольку оно позволяет, с одной стороны, подтвердить логическую действенность и, следовательно, универсальную ценность этой связи между временем и движением, но, с другой, значительно сузить сферу ее действия: европейской логике, свидетельствующей об определенном выборе, в действительности можно предпочесть некую другую. Ибо известно, что школа поздних моистов на закате эпохи китайской древности во многих отношениях весьма напоминала то, что создала греческая наука и греческая мысль. Моисты тоже дали определение геометрической точки, выработали понятие движения⁸ и, вследствие этого, связали вместе «расстояние» и «длительность»⁹: «Перемещение на расстояние требует длительности; объяснение этому заключается в “до” (раньше) и “после” (потом)». Комментатор добавляет: «Перемещение предполагает, что раньше мы были близко, а потом стали далеко. “Далеко” и “близко” образуют расстояние, “до” и “после” — время. Чтобы

кто-то мог переместиться на расстояние, требуется длительность».

Но не следует забывать, что общий китайский подход к «природе» иной; моистское направление, столь прилежное в вопросах определений, озабоченное проблемой причины как бесконечности, стремящееся мыслить пространство и геометрию прежде, чем подойти к времени, — как это делает и Аристотель в начале «Физики», — это направление *не смогло развиться*. Его поглотило и растворило в себе иное течение. В целом если Китай не понимал природу в терминах движения, то это потому, что он понимал ее, отправляясь не от индивидуальных тел, обреченных на движение, а от *факторов*, находящихся в определенной корреляции, образующих полюсы: двух энергий, *Инь* и *Ян*, порождающих бесконечное взаимодействие (отсюда внимание, которое в Китае значительно раньше, чем на Западе, стали уделять явлениям магнетизма). Китай отвернулся от концепции атомов и частичек: еще начиная с Лукреция о ней известно, что она во многом связана с алфавитными языками и со статусом буквы, — но Китай обратился к явлениям взаимовлияния и преобразования. Начнем с того, что скажем: *Инь* конденсируется, тогда как *Ян* распространяется, одно «опирается» на другое, чтобы «расцвести», а второе «достигает» первого, чтобы «материализоваться»; когда одно возрастает, другое уменьшается, их чередование постоянно. Мысля непрерывную смену этих фаз, Китай пришел к тому, чтобы мыслить не «время», а *процесс*.

3. Благодаря времени и через сходство с ним движение позволило показать однородный характер делимой и протяженной величины; опять-таки благодаря времени, но через контраст с ним, вечность открывает связанные друг с другом аспекты бесконечного следования и чередования. Движение с одной стороны, вечность — с другой: таковы две опоры или, ско-

рее, две парные наружные арки (соответственно физики и метафизики), которые поддерживают вопрос о «времени» начиная с Древней Греции. Либо мысль о времени вносится в рубрику мыслей о природе, либо она приписывается мысли о Боге. В первом случае время мыслится через деривацию (отклонение от курса, объездной путь): Аристотель переносит атрибуты величины на движение, а атрибуты движения — на время. Во втором случае — через оппозицию: для платонизма (особенно среднего платонизма) достаточно, что атрибуты вечного систематически меняют свой порядок, подвергаются инверсии. Но проявляется ли при всем этом сущность времени? — Она теряется в этом зазоре.

От Платона к Плотину: время мыслится исходя из вечности

К какому исходному этапу мы можем вернуться? У Платона были и время, и вечность, но в разных, не связанных друг с другом потоках его мысли. Хотя ему единодушно приписывают концепцию времени как движения Вселенной, упорядоченного числом

(ее заимствует Аристотель, чтобы потом ее преодолеть), рассказ о творении мира в «Тимее» направляет мысль о времени к вечности. Ибо каким бы ни был способ прочтения знаменитой фразы¹⁰, что «движущееся подобие вечности» относится скорее к небу, чем ко времени, — все же, как талантливо показал Реми Браг¹¹, это не делает менее значимым установление систематического различия уровней (уровня образца и уровня копии, или уровней неизменного и производного, бытия и становления, иными словами, вечной неподвижности и временной прогрессии, где второе является отображением первого). Такое различие дает рамку, за пределы которой нельзя выйти, и здесь намечается разрыв с тем, что позднее станет онтологическим подходом ко времени, противоположному вечности*.

* Разумеется, философия в XX в. не переставала выказывать свое пренебрежение к этому понятию вечности, отсылающему к велению веры, и к онтологическому подходу к времени, отсюда вытекающему (Бергсон, так же как и Хайдеггер): вечность есть лишь пустое понятие некоего неизменного бытия, которое, нисколько не являясь источником времени,

С того момента, как, с одной стороны, концепция времени, связанного с движением, была подобающим образом оспорена, а, с другой, время стало мыслиться не просто по контрасту с вечностью (платоновский подход), а *исходя* из нее, разрыв между этими двумя соперничающими направлениями, физическим и метафизическим, уже произошел и был оставлен открытым. Первый подход есть лишь рецидив космологических умозрений, рационализированных в форме науки, тогда как второй открывает привилегированный доступ к теологии (путь, которым шел Августин). Согласно ему, достаточно постичь вечное, чтобы понять, что такое время, и раз мы уже участвуем в первом, то благодаря этому располагаем необходимой дистанцией, с которой лучше видится и понимается второе. Ведь именно вечное в качестве образца поддается точному определению: то, с чем «ничего не случается», что «ни в чем не отклоняется» к иной природе, что «ничего не добавляет» к своей собственной жизни, по характеру своей идентичности является Бытием, а по характеру своей святости — также и Богом. От *aion*, что у Гомера означает внутреннюю жидкость в теле, обеспечивающую его жизненную силу (пока не пересохнет)¹², греческая философия приходит к понятию бесконечной жизни, ничего не теряющей из своей жизненности, но «пребывающей всегда» (*aei on*) и вследствие этого не знающей ни будущего, ни прошлого — ни того, что «было», ни того, что «будет»: она является самой себе в своей неизменной целостности, не бывает никогда «сначала» тем, а «потом» этим, но остается всем сразу как точка «схождения всех линий», откуда ни одна из них не выходит. По отношению же к этому абсолюту время мыслится как изнанка и лишенность, и отныне негативно маркируется не вневременное, а его противоположность: время — это то, что никогда не бывает «одинаковым», «застывшим», «одним», «всем». Вместе с тем, оставаясь образом, выведенным из

выводится фактически из нашего обыденного опыта временности. Остается только не забывать, что именно с ее, вечности, помощью мы и установили понятие времени; с тех пор, какой бы ни была последующая критика в ее адрес, наше понятие времени несет на себе ее неизгладимый след, пусть даже только в своей возможности: наследие так хорошо ассимилировано, что мы больше его не замечаем, но мы всегда от него зависим.

Иного, время сохраняет его атрибуты, но в деформированном виде, в соответствии с той деформацией, которой идея подвергается при своем проявлении в мире: единство времени более не является неделимым, оно только континуально, бесконечность составляет не его целое, а его завершение, целое времени никогда не существует как актуальная целостность (его части никогда не присутствуют вместе), реализация его целостности всегда отсрочена и т. п.

Время, выпадающее за пределы вечного

Разумеется, если взять отношения времени и вечности, можно увидеть, что время прекрасно выводится из вечности и эта логическая выводимость проливает свет и на

само время: на то, как время — в модусе бесконечной последовательности или чередования — способно воспроизвести в порядке мира или в порядке души одновременно, *tota simul*, всеобщность Умопостигаемого или всеобщность Бога. Но каким образом перейти от одного порядка к другому, если они несоизмеримы и вечность в принципе самодостаточна? Здесь вопрос о времени неожиданно углубляется, удобные оппозиции оборачиваются тайной: как и почему вечности удастся произвести из себя время? Или, как об этом сказал Плотин в более резкой форме: каким падением «пало» время?

Хотелось бы также посмотреть, как эта трудность отклоняется от самой себя, чуть только мы решаемся принять мизансцену Творения: у Августина, у которого Бог создал время вместе с миром, или еще раньше, у Платона, чей Демиург включил создание времени и создание неба в один и тот же замысел. Нет больше смысла спрашивать, что делал Бог «до творения» мира, поскольку, «находясь во времени, Вы не можете идти впереди него». В противном случае придется действительно призвать на помощь «падение», как это сделал Плотин¹³: первоначально время покоилось в бытии, в котором не было ни «до», ни «после», но «природа», «любопытная к действию» и движущаяся,

жаждущая независимости и желающая большего, чем есть в настоящем, пускается в движение, и время вместе с ней: проделывая путь, они «приходят к созданию времени». Чтобы раскрутить время, отправляясь от вечности, нужно развернуть что-то негативное в самом лоне абсолюта, короче, необходим изъян, «падение» — философская версия первородного греха — падение беспокойной души, ибо ей не по себе в ее настоящем обличье, она «неизменно стремится перенести на другие вещи то, что видела Там». Нужен раскол, допущение в душе некой тревоги: возникает что-то субъективное. Хотя как в этом, так и в другом случае, какой бы ни была ситуация Творения, плотинновской или августиновской, — решения для загадки удвоения не существует: Господь, «желающий» сотворить мир или то, что было бы временем, сам принимает участие в «порождении» времени. Ибо какая нужда у вечного и божественного «образца» в своем «подобии»? Невозможно более избежать мифического или религиозного повествования о Падении и Творении, но при этом приходится оставлять прорехи в аргументации.

Ибо чтобы выйти из *хода*, из *курса* времени, надо начать с разрушения дис-курсивности, свойственной слову; именно этому и служит легенда — миф, — выставляющий слово напоказ и тем самым заставляющий нас услышать и понять, что нам необходимо отделаться от этого слова, что оно есть лишь образ...

Миф

И в самом деле, здесь трудно ошибиться: то непонятное, чем занимаются — на свой лад — и миф, и вера, не есть легко удаляемое остаточное явление мысли о времени. Оно указывает на противоположное, на немислимое, составляющее с мыслью единое целое. Вместо того чтобы оставаться в ней мертвым отпечатком, следом завершённой мысли, оно не прекращает ее оплодотворять. Это противоречие в действитель-

ности присуще любой попытке как-то выразить временное: под тайной происхождения времени разумеют именно саму эту его радикальную *отчужденность*. Перечитываем ли мы Августина или Плотина, именно тогда, когда их мысль придерживается немислимого, цепляется за невозможное и в нем сгорает, она приобретает и свою наибольшую интенсивность — она освещает. Без такого головокружения мыслить время не получается.

4. Сказать, «откуда к нам приходит» мысль о времени, — это не значит просто указать на то, по отношению к чему она сформировалась, на движение или на его противоположность, застылость вечного. Это не значит и просто свидетельствовать о разъединении планов, по отношению к которым конституировалась мысль и которые за счет альтернативы, воздвигаемой ими, держат ее в неопределенном, подвешенном состоянии: физика или метафизика? Это значит нечто более радикальное: найти непрозрачное *откуда*, где мысль о времени проваливается в пропасть, — но откуда она не прекращает черпать вдохновение. Оттуда же черпает вдохновение и европейская философия, подходя — через столкновение с тем, что невозможно помыслить, — к собственным пределам. Это делает еще более своевременной попытку рассмотреть, каким образом вдали от Европы, в Китае, мыслили абсолют (будь то «Небо» конфуцианцев или «Путь» даосов), не мысля вечного, и поэтому не *вписали* время — не видели в том нужды. Так Китаю не пришлось узнать ни этого беспокойства, ни этого вдохновения.

«Вечное» или
«постоянное»?

Именно подходя ближе — как можно ближе — к тому, что в европейской и китайской мысли кажется «приблизительно» одинаковым, к тому набору понятий, которые в Китае якобы «занимают место» каких-то европейских кате-

горий, или, наоборот, тщательно разделяя, что здесь действительно принадлежит той традиции, а что этой, мы продвигаемся, поначалу медленно (и набравшись терпения — это для читателя) по пути, ведущему к разрыву. Ибо под «приблизительно одинаковым» может как раз скрываться то, что на деле ориентировано совершенно по-разному. Здесь необходимо провести принципиальное различие между двумя понятиями: «вечное» и «постоянное». Оба говорят о непреходящем характере чего-то, оба составляют противоположность эфемерному, но делают это каждое по-своему. Вечное отделено от временного, тогда как постоянное проявляется *через* изменение. *Постоянное* — это то, что остается неизменным в ходе изменения, инвариантом в процессе вариаций, а *вечное* — то, что, будучи бытием, не подвержено *становлению*. Оба означают неизменность, но по-разному повернутую: если неизменность вечного опирается на бытие и предстает созерцанию (теории), то неизменность постоянного относится к ходу вещей, или, как говорят китайцы, к их «функционированию» (понятие *юн*^{(a)*}). Вечное отсылает к «тождеству» сущности, тогда как постоянное относится к плану «способности» (понятие *дэ*^(b)): именно оно, непрерывно трансформируясь, обеспечивает ход вещей, что и составляет его «жизнеспособность». Ибо постоянство, присущее «Небу» или «Пути», позволяет процессу быть упорядоченным (вместо того чтобы эволюционировать слепо и хаотически) и тем самым — позволяет ему никогда не отклоняться и никогда не переставать обновляться. Короче, если вечное есть вневременное, то постоянное есть то, что *никогда не прерывается*.

Вот почему понятие постоянства, существенное для китайской мысли, идет бок о бок с понятием процесса.

* Латинские буквы в круглых скобках — отсылки к списку иероглифов, помещенному в конце книги (Ред.).

Даже в первой фразе «Лао-цзы» о неизреченном в его самой общепринятой интерпретации говорится:

«Дао, которому можно дать имя, не есть постоянное Дао».

Перспектива, в которой здесь все рассматривается, — это не перспектива двух уровней бытия, когда один является онтологической «лишенностью» по отношению к другому (вечное/временное), но перспектива двух фаз или двух *моментов* (ср. комментарий Ван Би III в.¹⁴: «до того как» состоялась «актуализация» хода вещей — и «как только» она началась). Если последующий этап этого процесса очевиден, то предыдущий остается неясным. Фактически его называют невыразимым, поскольку его основа не поддается зондированию. «Постоянство»^(c) пути, если выразить это в моих терминах, является фондом имманентности — фондом как источником и фондом как капиталом, который непрерывно поступает из этого фонда, никогда его не исчерпывая. И еще — регулирующей имманентностью, способствующей бесконечному чередованию появления и исчезновения, индивидуацией, приводящей нечто к существованию, а затем к возвращению и поглощению в латентности, в состоянии непроявленности.

Лао-цзы: «постоянство» Пути

У Лао-цзы можно встретить формулы, которые передают и постоянство: «возвращение к корню», к стадии «покоя», к тому, что составляет «участь» существований, — «называется постоянством» (§ 16); кроме того, «постичь гармонию», регулирующую ход вещей вне зависимости от сопротивления с их стороны, — это также называется «постоянством» (§ 55), ибо «постоянное качество не отклоняется» (§ 28). Тот же, кому известно постоянство, есть «просветленный» (§ 55), тогда как тот, кто его не знает, «действует как безумный» (§ 16); иными словами, мудрость состоит в том, чтобы «практиковать постоянное» (§ 52) — а не в том, чтобы созерцать

Вечное. Из этого расхождения китайской и европейской традиций можно вывести причину того, что абсолют китайцев не составлял какой-либо сущности, но всегда рассматривался как процесс, «ход» — ход Неба, или ход «Пути». Ведь если *Дао* «одиноко выситя, не изменяясь» (§ 25), — то (как поясняет нам комментарий, сразу отсекая онто-теологическую интерпретацию, к которой, в противном случае, мы рискуем склониться) это потому, что, даже проходя через «возврат-трансформацию-конец-начало», Путь «не теряет своего постоянства»: поскольку китайцы не трактовали его субстанциально и не отделяли *Дао* от хода вещей, а сделали из него «Путь», не гипостазируя в некое Бытие, они не смогли сообщить ему «вечность».

Похоже, в истории мысли есть некое подобие развилки, и именно тогда, когда пройдено одно из ее ответвлений, как раз и начинается разворачиваться время. Отправляясь от космологической концепции, Греция преодолела эту развилку в эпоху классической философии с помощью онто-теологии: через мысль о Бытии или о Боге. Отсюда статус фундаментального принципа, который греческая мысль приписывает вечному; оно становится фундаментом, на котором устанавливается космос, извлеченный из хаоса. Между тем Китай, разворачивая космологическую концепцию, никогда не боялся хаоса, поскольку «источник» был для него лишь первозданной неразличимостью. Китай углублял мысль о мировом процессе и его регуляции, называя его *Дао*, или «Путем». Отсюда внимание, уделяемое в Китае «постоянному» как принципу непрерывной гармонии, открывающему внутреннюю связность всей реальности (ее обозначает понятие *ли*^(d)), отсюда и внимание ко всему реальному как к процессу; отсюда же и нетеоретический характер размышлений о долговечном (по крайней мере в добуддийском Китае, где термин *юн*^(e) не имеет самостоятельного значения). О *Дао* также можно сказать только то, что оно открывает доступ к

Не равное
себе «всегда»,
а «бесконечное»

«длительности» («Лао-цзы», § 16); о «Духе долины» — только то, что он «не умирает» (§ 6)...

Углубим еще больше этот разрыв, терпеливо следуя за ним на максимально близком расстоянии до того пункта в основании рассуждений, где, собственно, и проходит демаркация, хотя может показаться, что именно там происходит сближение. Такая демаркация в своей самой радикальной форме способна, в свой черед, служить для нашей мысли источником беспокойства. Рассмотрение времени на основе движения не помешало Аристотелю помыслить вечное, которое «не находится во времени»¹⁵, как те неподвижные сущности, каковыми являются математические истины. Даже Гераклиту, думавшему, что все уносится потоком становления, это не помешало заметить, по крайней мере в самом длинном из сохранившихся фрагментов, что его собственная речь, высказывающая это, есть «всегдашняя» (*aei on*). Но моисты в попытке определить принцип, действенный как повсеместно, так и для всех времен, противопоставили мгновенной действенности всякого описания (приравнивания имени к вещи, которое длится столько же, сколько сама вещь, А, 50¹⁶) логическую «необходимость», которая сама по себе не изменяется (вроде пары «старший» и «младший», которые подразумевают друг друга). Китайские логики считали «неизменным» только само это необходимое отношение. Для них не существовало двух одинаковых «всегда»: в Китае представляли не «вечное», но скорее то, что *не имеет конца*. Вот почему, не располагая планом вечного, где можно было бы поместить подобную сущность, моисты, хотя они и были близки к грекам в вопросах логики, не возводили в ранг концепции «истины» того понятия адекватности⁽¹⁾, детальной разработкой которого они занимались.

Растворение вопроса о происхождении (или о Цели)

Эти различия все еще могут казаться слишком абстрактными, но даже они уже позволяют выявить трудность, возникаю-

щую у меня в этой связи и состоящую в том, чтобы дать место *не-вопросу*, стоящему за не-вопросом времени, — не-вопросу об источнике. Ибо говоря о «Пути», — вместо того чтобы поставить вопрос, откуда он берется, — Лао-цзы, старательно напуская таинственность, трактует «Путь» скорее небрежно, употребляя выражения вроде «как будто», «похоже»; мудрость, вместо того чтобы уступить соблазну спекулятивности, остается в этом отношении весьма сдержанной (§ 4):

*Бездонный, будто прародитель всего
существующего <...>*

*Не ведаю я, чей он сын,
Похож он на прародителя бога (богов).*

Вместо того чтобы царить, навязывать миру свою первозданную и судьбоносную вертикаль, ссылая на бога (богов) — властителя (властителей) — не столько является объектом критики, сколько отодвигается на второй план как вторичная, становится маргинальной. «Будто», «похоже» — говорит Лао-цзы: модальность, заключенная в этом «будто», не запутывает дело, а упрощает, *налаживает родственные связи*, и этой «родственной близости» достаточно, ибо то, к чему она приглашает нас подняться через стадию «неясно выраженного» или простого⁽⁹⁾, есть то самое *недифференцированное*, но вместе с тем гармонизирующее нечто, составляющее «бездонное» дно Пути. То есть, окружая себя водами первоисточка, Дао растворяет сам вопрос о своем основании — *перемещивает* его. Если вопрос «Из чего это происходит?» появляется как вопрос *par excellence*, вопрос вопросов, возникая в первую очередь ради того, чтобы открыть нечто Вне естественности процессов, то в нем можно увидеть (по Лао-цзы, который не идет ни на какой риск) просто проходной момент, который не подвергается дальнейшему исследованию: вместо то-

Ссылка на богов
(на бога) выносятся
за скобки

го чтобы углублять его, он его поглощает. «Это беспорядочно сложившаяся реальность, — говорится вместо начала, — и родилась она прежде неба и земли...» (§ 25). Или еще проще — упоминается «древность» Дао (гу, § 14, 21): термин не выходит за пределы известного протекшего прошлого, он его вмещает, не сохраняя ничего необычного.

Нет плана вечности: «древнее» Дао, чье начало и конец неизвестны

Вот как развивает эту мысль другой великий текст древнего даосизма, «Чжуанцзы»¹⁷: «Оно — свое собственное основание, свой собственный корень; прежде неба и земли, с самой древности, оно существует внутренне» (гу, имманентно). Или еще: «Оно восходит дальше, чем самая большая древность, но все же оно не старо», «никто не знает его начала, никто не знает его конца». Восходить «еще дальше» в длительности значит, иными словами, не позволять нам выйти за пределы длительности процесса. И если описывается последний предел опыта, который, превосходя границы существования и смешиваясь с Дао, не имеет «ни прошлого, ни настоящего» и, стало быть, «открывает доступ к тому, что не рождается и не умирает», — то можно с еще большей прямоотой констатировать, что в лоне китайской мысли мы не располагаем позитивным понятием, которое позволило бы взять подобный предел и сделать его иным планом реальности. Выражение «ни прошлого, ни будущего» означает, что то и другое перемешано до неразличимости (ведь в такой смеси *естественно* содержится и любое разъединение), а не что прошлое и будущее свертываются в лоне единой одновременности (*tota simul*), стирая время. Аналогично — даже на этой последней стадии даосского восхождения — такой абсолют не может получить статус «вечности», поскольку для этого нет необходимых условий; по правде говоря, для него в этом нет никакого интереса, он даже и не смотрит в эту сторону.

Поскольку вся реальность находится в рамках непрерывной трансформации, без установленного начала и без просчитанного конца, можно понять, почему в Китае не мыслили «творения» — творения, благодаря которому вечное отделяется от временного, творения, служащего точкой отсчета времени. Не мыслили здесь и «конца времен», когда время вновь растворяется в вечности: никакое Событие не открывает и не закрывает путь к развитию, и даже те немногие элементы мифа, которые могли бы здесь (как и в других культурах) послужить инсценировке творения (китайская богиня Нюйва), были очень рано отброшены, они не приняли на себя той функции, которая могла бы использоваться мыслью, вообще они на удивление скудны. Но мы продвинемся еще дальше в топологии разрыва, исследуя это отсутствие; спустимся еще глубже в геологическом разломе, расслоении пород, прозондируем саму его основу. Очевидно, что в Греции именно понятие «бытия» обеспечило себе статус вечного в противоположность «становлению» (*einai/gignesthai*); вечное — это то, что есть всегда или, скорее, просто «есть» (Плотин). Чтобы определить вечное, достаточно сказать, что оно *есть*.

Но ведь известно, что в классическом китайском языке нет глагола «быть», а только соединительные частицы со значениями «находится (где-то)» или «имеется» (*e, цюнь, ю*): поскольку китайская мысль не извлекла «бытие» из становления, не абстрагировала тождественную сущность разных вещей и, как следствие, в отношении времени не представляла ни «над», ни «вне», — постольку она не знала и вневременного в противоположность времени. Поэтому — если верно, что мысль «складывается» и выковывается только через оппозиции, — то у нее не было необходимости мыслить «время».

Ни творения, ни
конца времен

Когда нет глагола
«быть»

5. Тот факт, что язык располагает или не располагает глаголом «быть», служит для нас знаком третьей складки, в плену которой оказалась мысль о времени. Это складка языка, и именно она более всего и предполагает мысль о времени, поскольку находится в самом истоке всех теоретических разработок и тем самым их обуславливает — или, по крайней мере, к ним предрасполагает. Здесь работает то, что наши языки, начиная с древнегреческого и латыни, имеют систему спряжения с его оппозицией времен: «прошедшего», «настоящего» и «будущего».

Прошедшее — Именно потому, что мы радикально разделяем эти три времени, мы и сталкиваемся
настоящее — с парадоксом, который открывает нам сам
будущее вопрос о времени. Если из двух частей, составляющих время, ни одна не может существовать (ведь «будущего» еще нет, а «прошлого» уже нет), то для того чтобы доказать существование времени, достаточно единственного факта наличия спряжения (мы говорим «было» или «будет»). Бог, говорит Плотин¹⁸, не может «ошибаться», выражаясь так. Что касается настоящего времени, то благодаря ему — через его противопоставление двум другим временам — можно провести различие между вечностью и порядком времени: его определяет то, что оно «есть», ведь о вечном нельзя сказать ни что оно «было», ни что оно «будет».

Когда в языке нет спряжения Но попытаемся отвыкнуть от нашего языка («нашего» — значит индоевропейского, а также и арабского, и иврита). Примем во внимание простой факт — слишком простой, чтобы можно было легко измерить его бесконечные последствия: китайский язык не имеет спряжения. Вот так, грубо и веско. Этот язык не предназначен для того, чтобы проводить различие между временами, что, собственно, и предполагается спряжением.

Поэтому он не приводит к мысли о времени как родовом понятии, рожденном сочетанием времен. Вместо того чтобы прибегать к настоящему, или к прошлому, или к будущему и, стало быть, к выбору между временами, китайский язык, не содержащий также и окончаний, выражает то или иное время в своего рода «инфинитиве», если определять это в наших терминах. В нем можно различить осознание того, что что-то «приходит» или «уходит», согласно традиционному китайскому определению «прошлого-настоящего», но все это происходит скорее через непрерывный переход процессуального характера, нежели через противопоставление, результат которого можно расположить во времени, темпорализировать. Этот язык имеет также свои маркеры: «вот-вот» или «уже»: они находят точные определения у моистов¹⁹; однако служат лишь ориентирами, метками, необязательными добавлениями к фразе и не являются конститутивными морфологически. Представим, что фактически отсутствие спряжения означает отсутствие морфологической связи временного пласта с глагольным, и поэтому нет необходимости выбирать лишь одну из временных модальностей, исключая другие. Я сказал: «представим», поскольку речь идет о том, чтобы разрушить в данном случае не только один, а все способы высказывания и рассуждения, подразумеваемая под этим в действительности наш самый ранний коллективно усвоенный, организованный и постепенно саморазворачивающийся, наш самый *первичный* способ выражения.

Итак, пусть этот другой способ выражения или, скорее, это не-выражение войдет в привычку и станет для нас естественным: пусть не будет больше грамматики времен. Думаю, что читатель согласится со мною в том, что неопределенность, которой уступает место

От неопределенности времен к неизяснимости времени

грамматика, не может не влечь за собой отсутствия объяснений «времени».

Не факт языка вообще, но факт определенных языков

Вспомним, как сомневался Бергсон, размышляя над этим вопросом, и какую выгоду он из него извлек. Если мысль, когда она вторгается в «движущееся» и в длительность, настолько неумела, то не только потому, что она — из соображений удобства — представляет себе время, превращая его в подобие пространства (траектории движущегося тела, согласно Аристотелю): последовательность во времени соответствует соположенности в пространстве, — но также и потому, или, скорее, в первую очередь потому, что выражающий ее язык по своей природе стабилизирует и конституирует мир как «объект», а «я» — как «субъект». При этом длительность как «импровизация» и как «непрерывное обновление» остается скрытой и таинственной. Но, спрашиваю я себя, не заключается ли дело в том, что Бергсон, удовлетворившись выводом, что философ готов принять проблеме «в таком виде, в каком она поставлена языком»²⁰, остановился слишком рано? Можем ли мы сделать свой выбор в пользу столь общего вердикта? Ведь в отношении со «временем», если приглядеться, вступает не столько язык как таковой, рассмотренный глобально, сколько конкретные языки — мы думаем *на языках*, — чьи возможности и чьи способы воздействия структурно различаются. И если мы действительно хотим выбраться за пределы нашего видения — кодификации «времени», — то нам необходимо без всякого сомнения выйти за пределы индоевропейских языков и сделаться «филологами», как того требовал Ницше. Рассмотрим, в частности, характер следования, конститутивный для «состояний», которые располагаются только в непосредственной близости друг к другу («подобно жемчужинам ожерелья», как элегантно выразился Бергсон), а не

сливаются в нечто единое, отчего становятся неделимыми, как в случае «мелодии»: именно этот характер следования идет вразрез с мыслью о длительности как о некоей не дробимой на части непрерывности. Это мне также представляется ясным, подтверждение этому я вижу в разделении на отдельные времена, размеченные нашими языками, содержащими спряжение.

Августин, как мне кажется, был тем мыслителем, который лучше других увидел, что время вписано в язык, а точнее, в свойственную ему систему спряжения. Ибо он с ней боролся. Доверял и не доверял ей. Доверял, поскольку не мог иначе: ведь вписывание времени в спряжение является складкой самого языка, по которой мы его узнаем и познаем — наш родной (материнский, а скорее «отцовский» язык: *sermo patrius*). Между ним и нами нет никакой дистанции: «Кто решился бы сказать, что трех времен, прошедшего, настоящего и будущего, как учили мы детьми и сами учили детей, не существует?..» — морфология языка постигается и передается вместе с жизнью. Но как не заметить, что это троичное деление, структурируя мысль, вместе с тем является для нее помехой, так что необходимо бесконечно вносить поправки в ее употребление? И действительно, Августин не перестает переписывать и зачеркивать написанное. Я не могу сказать, что прошедшее время было «долгим», поскольку его больше нет, — признает Августин, — но я также не могу сказать, что оно «было» долгим, поскольку с тех пор, как оно прошло, его уже нет. Скорее мы скажем: настоящее время было долгим. Но и оно не может быть долгим, поскольку в нем нет длительности и т. п. Попав в ловушку спряжения, мы более не способны выразить в языке то, что мы тем не менее продолжаем испытывать. Длительности (*quamdiu*, «как долго?»), состоящие из отдельных мгновений (прошло-го/настоящего/будущего), только затемняют восприятие непрерывного по своей природе процесса.

Августин: понимание «времени» основано на языке

Августин идет еще дальше. И причина этого заключается в том, что вместо того чтобы сразу заняться «вопросом времени» в том виде, в каком он был поставлен, и поддаться его силе, предложить нам новую его версию, развить практику его употребления, — он приостанавливается *на пороге* этого вопроса. Он начинает с того, что вслушивается в странность вопроса, оставаясь максимально долго открытым к тому, что составляет его загадку, тайну. Признавая, что время можно понять только в языке, что время и язык невозможно отклеить, оторвать друг от друга, он начинает с того, что бросает взгляд как бы извне — поверх стены языка — на лингвистическую детерминацию мысли о времени. *Как бы извне* и как бы вопреки собственной воле, неохотно. Ибо только внутри языка, в процессе его артикуляции, когда «мы говорим» или «слышим, как мы говорим», рождается наше близкое знакомство со временем. Оно-то и способствует тому, что наше «понимание» времени укореняется в языке: время имеет смысл только лишь как текущее в языке. Мы снова возвращаемся к первоначальному парадоксу: пока мы говорим о времени и пока другие говорят нам о нем, нам кажется, что мы понимаем, о чем идет речь; но как только мы захотим его объяснить, возникнут неразрешимые проблемы. Повод этот был слишком благоприятным, чтобы Витгенштейн не пошел прямо по следу Августина²¹: в этом случае мы не имеем дела с самим «феноменом» — мы не можем «видеть через него», *durchschauen* — а только с его «возможностями» в том виде, в каком они представлены способом их выражения. С тем, как по мере возникновения их канализирует преломляющая призма спряжения.

Мы мыслим «время» на латыни

Это можно понять и в противоположном смысле: Августин исследует возможности своего языка, чтобы мыслить время, и его

мысль о времени принимает форму латыни. Я не думаю, что будет преувеличением утверждать, что Августин мыслит время *на латыни*. Он конструирует свое понятие времени, используя латинский синтаксис. Вспомним использование разных падежей в вопросе об обстоятельстве места — тех, которые мы изучаем в грамматике: «откуда» — «где» — «куда» (лат. unde, qua, quo). Каждому из этих вопросов соответствует свое время. «Откуда пришло»: будущее; «где проходит»: настоящее; «куда уйдет»: прошлое. Затем Августин склоняет по падежам — столько падежей, сколько было установлено языком. Поэтому его определение времени составляет из них систему внутри единой фразы, чьи риторические возможности (и драматический эффект) он исследует: «От того, чего пока нет, через то, что не имеет протяженности, оно следует к тому, чего более нет». Один падеж все же остается вне от этого синтаксического набора: место, где нечто есть, — здесь (лат. ubi). Устойчивое место, через которое ничто не движется, но в котором можно пребывать. Августин один раз использует его: «Здесь услышу я глас хвалы и буду созерцать блаженство Твое, которое не появляется и не исчезает»²². Пустая клетка, которую осталось заполнить отдельно от других, — это клетка, занимаемая вечностью. Развита в лоне своего синтаксиса и по его образцу, система «времени» Аристотеля не сохранила в себе следов того, что вначале вызывало его беспокойство. Ему удалось справиться с этим беспокойством, просто набросив на него покрывало²³. Предоставляя языку полную свободу пользоваться организованной способностью означения, эта система каждый раз одерживала верх над тем, в чем язык, через спряжение, продолжает противоречить себе.

Легко догадаться, что еще в меньшей степени, чем спряжением, китайский язык с его паратаксистом (выстраивание рядом, термин лингвистики. — *Пер.*) располагает набором вопросов о месте и, как след-

ствии, синтаксисом времени. Каковы же его собственные средства, чтобы мыслить то, что *мы называем* «временем»? Или — если в нем действительно нет наших предвзятых позиций, — то есть ли у него какие-то иные, мог ли он мыслить время?



Время или сезон

1. Марсель Гране со своей «Эры», «сезоны», «эпохи»
ственной ему проницательностью первым
выдвинул предположение о том, что в Ки-
тае не было разработано понятие времени²⁴. Прост-
ранство и Время не казались китайцам чем-то «нейт-
ральным»; никто в Китае «не думал представлять вре-
мя как монотонную длительность, состоящую из
последовательности качественно однородных момен-
тов, соответственно равномерному движению». Ки-
тайцы, согласно удачной формуле Гране, предпочита-
ли видеть во Времени совокупность эр, сезонов или
эпох; а в Пространстве — совокупность областей, кли-
матических зон и стран света. С одной стороны, вре-
мя и пространство друг от друга неотделимы: отрез-
кам времени соответствуют части пространства, у них
общие эмблемы, каждый период обладает своим кли-
матом, каждая сторона света связана с одним из се-
зонов. С другой стороны, в каждой отдельной дли-

тельности существует необходимость периодического обновления, каждая фаза обладает своей символической рубрикой и своими собственными атрибутами, сообщающими ей содержательность и индивидуальность, а потому подходить к ней и вести себя в ней следует по-особому: китайцы представляли не точки пространства и времени как таковые, а «местопребывания» и «уместные случаи».

Леность стандартной мысли Высказанная в столь яркой и резкой форме, эта констатация не переставала пугать синологов: будто бы признать, что китайцы не развили концепцию однородного времени, означало имплицитно сознаться в том, что они не мыслили вообще или что их мысль осталась в инфантильном состоянии. Но учитывая, какую потрясающую цивилизацию они создали (Нидэм²⁵), допустить подобное было невозможно. Более того, напрашивается возражение: если бы китайцы не располагали абстрактным понятием времени, могли ли они создать историографию, которую мы у них находим, и прежде всего — выстроить «хронологические таблицы» (*няньбяо* у Сыма Цяня), где перечисляются события, имевшие место в разных исторически не связанных областях, и тем не менее происходившие в одно время²⁶? Синхронизация событий предполагала существование некоей концепции одновременности, но ее невозможно представить без абстрактного понятия «универсального времени». Параллельно синологи были вынуждены признать, что в Китае невозможно найти никаких рассуждений о «времени». Значит, заключает Кристоф Харбсмайер, китайцы сохранили свои размышления по этому поводу в имплицитном состоянии, тогда как в своих редких и лаконичных формулах оставили нам лишь «выводы». Они не потрудились обнародовать свои теоретические дебаты: но даже если мы и не находим следов таковых, все же доверимся китайцам, у них они были — *должны были быть*.

Об универсальности, навязанной европейским понятием Но и современные китайские мыслители — при их контактах с Западом — сами были покорены этой идеей *права* времени. Ибо, если рассматривать проблему в самом общем плане, можно заметить,

что как только с этим понятием знакомятся, как только его применяют к себе, то уже не могут без него обойтись, даже ценой ужасных несуразиц. Это достаточно ясно показала вся история китайской и японской мысли XX в.; возможно, что само это понятие понимали не универсально, и все же так могло показаться, ибо использовали его одинаково. В настоящее время великие европейские категории, несмотря на то что они, как показывает их анализ, являются результатами определенной истории и определенного выбора, навязываются как *стандарты* мысли — и это идет рука об руку с исторической гегемонией Запада. «Время, — говорит нам один из самых влиятельных в США китайских мыслителей У Куан-мин²⁷ — является одним из самых базовых, простых и первичных понятий, таких, как “длина”, “А есть А” и т. п.». Стало быть, спасибо Западу («мы должны выразить ему свою благодарность») за аналитическую ясность, с которой он это понял: «западный способ мышления» послужит инструментом, которым мы, китайцы, воспользуемся для описания нашего опыта «прожитого времени» — последний будет «зародышевой клеткой», а первый — «семенем»... Так устанавливается параллель, по которой (несмотря на положенные оговорки) можно легко увидеть, в какую сторону склоняется чаша весов: на Западе время толковали «объективно» и часто «непонятно», тогда как в Китае предлагался «необъективный подход к необъективируемому времени». Если китайцы не теоретизировали по поводу времени, то только потому, что им свойствен «практический ум», — не перестает повторять синология, будто речь здесь идет о последнем доводе (так говорят о римлянах, когда хотят объяснить меньшее развитие у них философии по сравнению с греками). Но что значит, спрашиваем мы, — иметь «практический ум»? «Китайцы неисправимо конкретны», — повторяют с этих пор и сами китайцы... Но именно поэтому и время тоже будет «конкретным»: «время неисправимо конкретно»... Таким образом, если мыслить «абстрактное время», как это делает «Запад», то, без сомнения, за это придется немало заплатить. Поистине, и нам самим не избежать отчуждения от «плоти и крови конкретного времени» — заключает У Куан-мин.

Это и обязывает нас вновь поставить вопрос: коль скоро в Китае не развили абстра-

Новая складка,
новый старт

ктного понятия времени, но все-таки там мыслили, то зачем с самого начала предполагать, даже не ставя под вопрос сам принцип, что понятие времени является «простым», «элементарным»? Почему не исследовать понятийное развитие самой китайской мысли, освобождая ее от навязанной концепции времени? Иными словами: зачем сразу уступать доставшейся этому понятию силе — не столько силе детерминации, сколько силе исключения — и упустить шанс иной складки мысли, который невозможно будет снова найти и который будет безвозвратно потерян для понимания? В этом заключается мое единственное сомнение по отношению к работе, предпринятой Марселем Гране. Движимый прежде всего антропологическим или социологическим интересом, — в этой области Гране остается мэтром, — он не изучал китайских мыслителей с тем, чтобы представить, как в Китае можно было бы как-то артикулировать понятийное поле того, что мы называем «временем»; ему не удалось выйти за пределы той первоначальной произвольности, которую задает по отношению к этому полю понятие Времени, призванное управлять этим полем. Необходимо, на мой взгляд, возобновить анализ, чтобы прояснить связность китайских понятий, то есть следовать их собственной перспективе, не пытаясь насильно вставить их в предустановленные теоретические рамки — даже если сами сегодняшние китайцы охотно эти рамки признают.

2. Если мы решим обратиться только к тем понятиям, которые были характерны для самих китайцев, то они, похоже, мысленно связывали две вещи: *момент* — *благоприятный* случай, с одной стороны (понятие *ши*⁽ⁿ⁾), и *длительность*, с другой (понятие *цзю*^(o)). Однако они не думали об объемлющей их оболочке, которая была бы «временем».

Придать сезону
сильный смысл

Первый из этих терминов, означающий одновременно и «момент», и «благоприят-

ный случай», по его написанию позволяет увидеть этимологию: основа «солнца», связанная с типичной группой черт, изображающих вегетацию, рост растений. Смысл иероглифа направлен в сторону этого плодотворного отношения: «Солнце способствует появлению содержащихся в земле ростков жизни» (Клод Ларр²⁶); оно указывает на конденсацию жизненных дыханий, благоприятствующую плодородию и росту. В такой по существу аграрной цивилизации, каковой была древнекитайская, одним из самых изначальных и преобладающих значений понятия явно был «сезон» (*сы ши*⁽¹⁾ — «четыре сезона»): именно сезоны придают ритм этому благотворному взаимодействию, способствуя обновлению растительности и — тем самым — восстановлению жизненной энергии. Каковы же в действительности эти «сезоны», если, сообщая их понятию сильный смысл, как это делали китайцы, мы оставим в стороне то, что застыло до полной невыразительности в клише наших буколических украшений? Китайские «сезоны» не являются составной частью декора, а заключают в себе сцены из жизни. Однако под той банальной оболочкой, в которой они доходят до нас, для них характерно, с одной стороны, то, что они *качественно различны*: в каждый из них вводится некий привилегированный элемент, который китайская любовь к параллелям противопоставляет элементам другого сезона: дождь (весна), солнце (лето), ветер (осень), снег (зима); у каждого сезона свой вид работ, который невозможно не осуществить и невозможно изменить: «пахать» весной, «полоть» летом, «собирать урожай» осенью, «сохранять» зимой; каждый сезон означает определенный вид деятельности и предполагает определенный образ жизни. С другой стороны, видоизменяясь, сезоны следуют друг за другом: они и следуют-то друг за другом постольку, поскольку видоизменяются; они образуют единый ход — ход «природы» или ход «жизни», скажем так за неимением лучшей общей формулировки, — и благодаря

регулярному чередованию не перестают возобновляться и обновляться.

Каждый сезон предполагает свой образ жизни

Земледельческая жизнь вся целиком описывается в терминах сезона: как можно видеть у древних китайских мыслителей, знать ее — значит знать, в какой момент года нужно приступить к делу, чтобы не «поспешить» и не «опоздать»²⁹. В этом отношении фактически существовало нечто вроде единого правила, здравый смысл которого не уставали подчеркивать китайцы, черпая в нем вдохновение: заниматься обработкой земли и выращиванием растений в неподходящее время бессмысленно и даже катастрофично, тогда как своевременных действий достаточно, чтобы обеспечить процветание даже без особых затрат. Каждый крестьянин знает это, но для Китая такое знание было неисчерпаемым источником. Также и понятие подходящего сезонного момента, разворачиваясь, властвовало над миром древних китайцев — как обрядовым, так и политическим. Единственным его принципом является приспособление к сезону. В древней «Книге обрядов» строго фиксировалось, что следует делать в каждом сезоне, в каждом месяце сезона, и за этим не видели какого-то иного, религиозного плана. В течение всего сезона, задающего рамку и побуждающего древних людей к определенной деятельности, они согласовывались с переменами — как видимыми, так и невидимыми, — идущими от Неба и от Земли, откуда без всякой таинственности непрерывно проистекало то нечто, что на китайском языке обозначалось одним и тем же словом, но с более широким спектром значений: «рождение» и «жизнь» (*шэн*). Согласно «Сезонным распоряжениям»³⁰, все, вплоть до одежды, украшений, способов передвижения и даже утвари, от почитаемых богов до поедаемой пищи, меняется в зависимости от сезона; и это, разумеется, имеет первостепенную важность для Сына Неба, осуществляю-

щего посредническую функцию между миром природы и человеческим миром:

«В первый месяц весны солнце находится в созвездии Инши (Пегас); созвездие Шэнь (Орион) достигает середины своей траектории вечером, а созвездие Вэй (Хвост Скорпиона) — утром. Наилучшие обозначения для дней этого месяца — это цзя и и. Божеством этого месяца является Тайхао; дух-покровитель Гоуман.

Особо подходят [для этого месяца] животные с чешуей.

Ему соответствует нота цзяо, тональность тай цзу.

Этому месяцу соответствует число восемь, кислый вкус и прогорклый запах.

Духам-покровителям приносят жертву у внутренних дверей, сначала подносят селезенку жертвы.

Восточный ветер приносит оттепель, животные, пребывающие в зимней спячке, начинают шевелиться: рыбы поднимаются ко льду; выдра подносит духам рыбу; возвращаются дикие гуси.

Сын Неба остается в боковом помещении, слева от Циньян [...]. Его одежда зеленого цвета, он носит яшму зеленого цвета, питается злаками и бараниной, уварь, которой он пользуется, украшена резными и выпуклыми узорами, [изображающими молодые ростки, поднимающиеся из земли]».

В данном перечне в духе Борхеса все Под властью качепункты, изменяющиеся от одного сезона ственного: сезон — к другому, а точнее внутри определенного это рубрика сезона, составляют подобающий набор разных модальностей единой гармонии, являющейся собственной тональностью этого сезона. Когда царствует качество, искусством является искусство соответствий. В первый месяц лета, продолжает «Книга обрядов», солнце находится в созвездии Би, наилучшими обозначениями являются бин и дин, почитаемым божеством — Яньди, животные этого сезона —

пернатые, его число — семь, вкус — горький, запах — дымный, Сын Неба одевается в красное и т. п. Таким образом, сезон представляет собой общую рубрику, под которой пересекаются по принципу аналогии и в соответствии с надлежащим качеством самые разные линии эволюции, звезды и животные, ноты и тональности, имена и числа, места и боги — и так далее вплоть до жестов и привычек. То есть сезон является упорядочивающим принципом мира, или, скорее, он каждый раз создает свой мир в соответствии с определенной экологией, мир в процессе эволюции, а зна-току ритуала дана миссия четко определить способы приспособления к этому процессу.

От ритуала к исто- Соответственно, первым заветом китайской поли-
рии: блюсти сезон- тики будет: блюсти сезон. Принцип действителен и
ный момент в том и в другом отношении. В отношении сохране-
ния ресурсов: рубить деревья, ловить рыбу, охотить-
ся, убивать только лишь в надлежащий сезон³¹; в отношении
управления людьми: первое требование к государю, чтобы он
блюл разные фазы полевых работ, не привлекал людей к отработ-
кам или к военному походу, когда они работают на поле. Мэн-цзы
повторяет это предписание как начало пути хорошего управления
народом: «не нарушать» сроков полевых работ, не допускать, что-
бы сезон был «потерян», не позволять себя «увлечь»³². Дело вов-
се не в вопросах снабжения: забота о сохранении природного бо-
гатства лежит в основе экономического положения страны, от ко-
торого зависит и ее моральное состояние. Китайские мыслители
не уставали настаивать на этом пункте: если о нем говорят как
о первом принципе, обеспечивающем хороший политический
строй, то потому, что именно он делает приспособление челове-
ческого порядка к природному надежным обеспечением, ответ-
ственность за которое берет на себя государь. Вот почему анало-
гия между первым и вторым является полной, один порядок отра-
жается в другом: если придерживаться сезонов в природе, то
природный мир достигнет процветания. Так и политические ука-
зы: если они «своевременны», то народ благодаря им «объеди-
нится», а вельможи «подчинятся»³³.

Устанавливается переход от порядка природы к порядку истории через политический порядок: эта концепция некоего «сезонного момента» (*ши*) указывает на собственную характеристику сезона, соответствующую специфической ситуации, особому историческому моменту (ср. параллельное *ши* понятие «потенциала ситуации»); эта характеристика присоединяется тогда к понятию непрерывного воспроизводства, к понятию периода или эпохи (другой термин *ши*^(к)), то есть к понятию «времен», а отнюдь не времени. Это подтверждают пословицы, которые любят цитировать китайские мыслители: «времена меняются, эпохи различаются», «то был один момент, теперь другой»³⁴, каждой эпохе — своя ситуация. Выделяя внутреннюю разницу моментов и даже их несовместимость, понятие «момента» — с теоретической точки зрения — придает ценность «историчности» истории и ее постоянно обновлению; а с более полемической точки зрения оно служит доказательству того, что, учитывая единство и различие исторических моментов, нормы, приспособленные к одному моменту, не являются таковыми в отношении следующего момента. В глазах тех, кто требовал нового порядка для Китая в конце древности, в нормах и кодах — а они вовсе не были одинаково действенны в разные эпохи — самое «существенное» содержится в «моментах», который, завися от сезона, не прекращает меняться, а именно: «этот момент оказывается упраздненным в то самое время, как устаревают древние коды»³⁵.

С практической точки зрения это приводит к пониманию исторического и сезонного «момента» (используется тот же самый термин), зависящего от обстоятельств, как некоего «благоприятного случая». Благоприятный случай представляется особенно подходящим моментом для действия, определяющим его успех даже сам по себе; это, как любили повторять древние китайцы, зависит от его *конъюнктурного* характера, позволяющего осуществиться адаптации, имеющей свои качественные особенности. И в то же время это зависит от *эволютивного* характера момента, обещающего будущее развитие предполагаемых последствий — по примеру

сезона³⁶. Если действовать в благоприятный момент, то действие, начавшееся внутри самого хода вещей, в той степени, в которой оно вписывается в сетку благоприятных факторов, в своем разворачивании окажется предоставленным самому себе, оно произойдет естественным образом, так что нам не останется чего-то желать, ради чего-то идти на риск, или напрягаться, или даже просто тратить какие-то усилия. Тем самым благоприятный *случай* отвечает *ситуации* — в «Лао-цзы» список «положительного» начинается с одного и заканчивается другим: «Хорошее в том, что касается места, есть местность», «Хорошее, когда пускаются в движение, есть момент — благоприятный случай»³⁷. Речь идет не о «времени», а о «благоприятном» времени, на латыни говорят: *tempus capere*, «лови момент» — время, которого надо уметь не только «дождаться», но также и не упустить; оно вписывается в стратегическую, а никак не в теоретическую логику, и именно по этой причине оно встречается в разговорной речи в смысле: [засечь подходящий] момент. Чтобы это проиллюстрировать, я приведу всего лишь один пример, известную поучительную историю. Однажды некий Ян Хо, знатный вельможа княжества Лу, «пожелал увидеть Конфуция» (надо полагать, чтобы пригласить его к себе на службу); «Конфуций его не принял» (надо полагать, поскольку заподозрил его в таком амбициозном намерении). «Ян Хо приказал, чтобы Учителю подарили молочного поросенка, и Конфуций, чтобы нанести ему визит благодарности, ждал благоприятного момента, когда вельможи не будет дома. Но встретил его по пути...»³⁸. Выражение, использованное в «Беседах и суждениях», предельно сжато: ведь то, что мы переводим как «ждал благоприятного момента», выражено одним единственным термином *ши*, который обозначает «момент» («сезон») и служит здесь глаголом. Ибо сам этот момент не нейтрален, не индифферентен, он остается качественно маркированным подобно сезону и поэтому является стратегиче-

ским. Момент является не простым сжатием «движения», как свидетельствует об этом его латинская этимология (moment выводится из movimentum, от лат. movere, «двигаться». — *Пер.*), но внутренней меткой возможности, которую он приглашает нас постигнуть и которую надлежит использовать. Как таковой, он неотделим от ситуации, проникнутой некой естественной склонностью.

3. Вопрос этот не может оставить нас равнодушными, даже несмотря на его спекулятивную, плоскую компаративную постановку, столько разных имплицитных возможностей и разных жизненно значимых возможностей «выбора» он вовлекает в свое решение. Можно спросить: знали ли, могли ли, хотели ли китайские мыслители отвлечься, абстрагироваться как от ситуации, так и от склонности? Разрывали ли они когда-либо связь «момента» и «сезона»? Другими словами, понимали ли они его нейтральным образом, без качеств, как это делаем мы, чтобы ничто в нем не напоминало об обстоятельствах и о случаях, в которых он имел место? В какой-то степени это делает сам язык, когда на нем, на китайском, как и на других языках, говорят «в момент, когда...». Понятие момента становится предметом мысли именно тогда, когда оно соотносится — что не должно нас удивлять — с «движением», и, следовательно, оно встречается у тех же мыслителей, которые в Древнем Китае размышляли о времени: у моистов. «Начать — значит быть в согласии с моментом» (*Ши*). Это комментируется в «Каноне»: «Момент движения либо обладает длительностью, либо не длится»³⁹. Также различаются два вида моментов: тот, что соответствует началу вещи, когда вещь «начинает» быть тем, что она есть, и не длится более мгновения; и тот, который длится до тех пор, пока вещь продолжает быть тем, что она есть, заполняя одну порцию длительности⁴⁰. Применительно к греческой философии под во-

прос ставится это эскизно намеченное сближение, усиливающее разрыв: почему моисты, извлекая из момента сезона понятие чистого момента и его длительности, выведшие их из-под господства качества, чтобы понять с точки зрения господства одного лишь размера, и соотнесшие их с движением, — почему через все эти «моменты» они все же не пришли к понятию времени?

Через длительное «Чжуан-цзы» приближается к абстрактной концепции времени

Фактически к концу периода древности китайская спекулятивная мысль иногда почти доходила до этого. Одна из самых философски значимых глав «Чжуан-цзы», упоминая две бесконечности — бесконечность величия и бесконечность малости, — ставит вопрос об этих крайних терминах: могут ли я

считать великой Вселенную, а кончик волоска малым? На что следует ответ: «Нет! Ибо среди вещей мера не имеет предела, длительность не имеет конца и удел выпадает непостоянно»⁴¹. Следующий в перечне после «качества» термин *ши* («момент», уже не сезона, а просто длящийся, длительный, протяженный) сам является чисто количественным; но в то же время он не рассматривается отдельно от индивидуальных существований и от индивидуальных обстоятельств их судьбы (см. третий пункт: выпадающий удел): речь, стало быть, идет не о времени вообще, а об *их* времени. Достигнуто абстрагирование от качественного характера момента, но не отделение от его опоры, и это «время» не конституируется в субъект — независимый агент; оно, не являясь изолированным, так и остается временем вещи или отдельного существа, что равнозначно его «длительности».

Следующее выражение из-за своей неопределенности подходит очень близко к реализации этой возможности: мудрец, говорится там, в своем опыте проливает свет на «настоящее-прошлое», чье «простираемое» («протяженность») его не утомляет, а «сокращение» («уменьшение») не побуждает желать большего; так же и в том случае, если у него есть сознание того, что это «время» (*ши*) «не имеет предела» и не останавливается. Но здесь бесконечный ход (времени) опять-таки остается неразрывно связанным с конкретным существованием, как это можно видеть из следующей формулы:

«момент-длительность (*ши*) его жизни несопоставим с временем, которое прошло до его рождения». Не будучи объектом теоретического интереса, отрыв от конкретного существования, который придал бы «времени» его устойчивость, не осуществляется: время не может ни протекать *автономно*, как то подразумевается в нашем выражении «ход времени», ни составлять некую *глобальную* рамку, охватывающую все происходящие события, как это подразумевается в нашем выражении: «во времени».

Если длительность является действительно одним из почти общепризнанных атрибутов времени, наряду с последовательностью и одновременностью, то это не отменяет того, что как таковая длительность неотделима от конкретного процесса и что речь идет всегда о длительности чего-то:

действия, жизни, мира... Время, напротив, конституируется в понятие, когда оно дано как отдельная и независимая сущность. И наш вопрос допускает более точную формулировку, подразумевающую на сей раз два смысла (отдельной сущности и части конкретного существования. — *Пер.*), и именно в этой перспективе, заставляя наконец появиться то, на что направлен наш вопрос, можно начать на него отвечать: почему на Западе длительности придали статус сущности, независимой от длительностей индивидуальных вещей и даже включающей их в себя, — статус «времени»? И почему в Китае, наоборот, не абстрагировали такое «время», не обособили его и не оторвали от длительности различных процессов?

Рассмотрение китайских текстов интересно здесь для нас именно поэтому: понятие, которое в Китае считают почти предельно абстрактным, не вписывается в понятийный контекст китайской мысли в полной мере и потому абстрагирование просто не доводится до конца; это понятие, из-за недостаточной поддержки его объектом и целью рефлексии, не стало действительно необходимым — моисты, способные опреде-

Но длительность — это всегда длительность чего-то (или: что за вопрос, который не формулируется?)

ленным образом его продвинуть, сами, как мы уже заметили, очень рано оказались не у дел. Следовательно, интерес в вопросе — «вопросе о времени» — состоит в том, что поскольку он не отвечал ничему основополагающему в лоне китайской мысли, то он и не оформился, не сформировался. Дело не в том, что китайцы не умели мыслить время — по их рассуждениям мы убедились в обратном, — но скорее в том, что для господствующего направления их рефлексии, при избранной ими стратегической оптике, не было необходимости в более подробном разъяснении этого понятия; момент, благоприятный случай, которого надо уметь дожидаться, чтобы позволить ему вести тебя к успеху, интересовал их куда больше. Даже там, где мы видим, что абстракция момента-длительности в качественном смысле зашла дальше, чем обычно (как в «Чжуан-цзы»), китайцы все же не решаются отказать от качественного понятия «конъюнктурного» момента: если мы противодействуем моменту, то, как сказано как бы в предупреждение, мы будем объявлены «узурпаторами»; тогда как «если мы в согласии с моментом», то будем прославлены как «справедливые»⁴². Оба этих смысла продолжали существовать бок о бок: момент-ход (длительность) и момент-своевременность иногда лаконично противопоставляются⁴³⁽¹⁾, но первое не перекрывает второго и не служит утверждению автономии «хода», который, оставаясь самодостаточным, был бы и ходом «времени». И, следовательно, он никогда не был бы извлечен из того, что в глазах китайцев составляет «ход» *par excellence*, который есть не что иное, как великий процесс вещей, Дао, или «путь».

«Мир, насколько он длится»

4. Тем не менее существуют понятия, призванные обозначать на китайском языке пространство и время (*ю-чжоу*^(m)). Но, как точно подметил Грэхэм, два этих понятия не рассматривались как абстрактные пространство и время, ото-

рванные от физического мира; оба термина обозначали первоначально части целого, не отделенные ни друг от друга, ни от своей опоры, то есть они скорее обозначали: «мир, насколько он простирается», и «мир, насколько он длится».

Из двух формул, обычно рассматриваемых как определение этих, одна предполагает длительность как безграничное возрастание: «то, что растет, но без корня и без ветвей», есть мир, насколько он длится, у него нет ни начала, ни конца (параллельно: «то, что обладает реальностью (твердостью), но не имеет конкретной локализации, — это мир, насколько он простирается»⁴⁴). Второе стало каноническим: «то, что уходит как прошлое — то, что приходит как настоящее (или: «прошлое, которое уходит» — «настоящее, которое приходит») — это то, что называют *чжоу*⁽ⁿ⁾; четыре направления, верх и низ являются тем, что называют *ю*. *Дао* находится поперек, но никто не знает где»⁴⁵.

Касательно первой части этой формулы, необходимо отметить, что даже хорошие переводчики чаще всего переводили ее плохо — из-за проекции на нее наших западных понятий и из-за ожидания найти в китайском выражении нашу концепцию времени: выходит, не нашлось ничего, кроме одной возможной концепции — концепции трех времен и ее восприятия между двумя крайностями? Джозеф Нидэм перевел так: «*Чжоу* называют все время, которое прошло с древности до наших дней»⁴⁶, введя в понятийное поле текста не существовавшие там исходную точку и пункт прибытия — как в аристотелевских рассуждениях о движении, — на основании чего он смог без особых трудностей представлять в дальнейшем *чжоу* как «время». Со своей стороны Харбсмайер предложил следующий перевод: «Прошлое, настоящее и будущее называются *чжоу*»⁴⁷: возврат свершился — не только к нашим трем временам, к их номинальной расчлененности (прошлое/настоящее/будущее), что не соответствует ни синтаксису китайской формулы, основанной здесь на параллелизме, ни биполярному характеру китайской концепции. Но, фактически, если мы не хотим всегда находить в китайской мысли лишь бледный отблеск нашей собственной, ее неловкое и искаженное выражение, то эту формулу нужно читать с более близкого расстояния.

«Прошлое, которое уходит — настоящее, которое приходит»

Ибо в ней не три времени, а два, и каждое из них связано с процессом: «прошлое, которое уходит — настоящее, которое приходит»; или, скорее: прошлое — уходит, настоящее — приходит — одновременно они и противопоставляются и дополняют друг друга — и повернуты друг против друга, и стоят спиной друг к другу; в китайской культуре письма так говорят о двух противоположных, но все же соответствующих друг другу начертаниях. Между ними происходит постоянный *переход*: между прошлым и будущим, тем, что приходит, и тем, что уходит. Формула выражает не неизменные крайности, а переходы — то есть нечто непрерывное; в ней, кстати, даже нет «того, что», субстантивирующего: «прошлое/настоящее, уходит — приходит»; мир, «насколько он длится», составлен из этого постоянного «приходит — уходит».

Особенно существенно следующее выражение: «Дао находится поперек», но без определенного местонахождения. Это значит, что ни эта длительность, ни эта протяженность мира не мыслятся отдельно от великого процесса развертывания реальности; через них процесс и осуществляется, он их собой заполняет, заселяет, но при этом не занимает никакого определенного момента или определенного времени; таким образом, эта формула выражает имманентность «пути», присутствующего везде и длящегося. Что подтверждает уже выдвинутое мною положение о том, что если концепция времени и не сформировалась в Китае, то потому, что мысль о его ходе не была отделена от мысли о процессе. Китайцы не абстрагировали время, поскольку они не извлекали его из того, что считали постоянно возобновляющимся процессом обновления мира, *Дао*, или «путем».

Пространство/продолжительность (в пространстве, а не «во времени»)

Еще более значим со сравнительной точки зрения тот факт, что мыслители в Китае, которые хотели абстрагировать эти понятия, видоизменяя при этом их связь, то есть моисты, фактически определяли не пространство и время в связке друг с другом, а «пространство» и «продолжительность» или, скорее, *длительность* — понятие прежде всего вербальное (*цзю*⁽⁰⁾ вместо *чжоу*), чья этимология изображается

графически в виде человека, который вытягивает ногу и проходит пространство (см. «Канон» В, 64). То, что именно длительность, а не время мыслится в паре с пространством, кажется мне значимым в двух аспектах. Прежде всего, это подтверждает, что китайская мысль озабочена исключительно непрерывностью хода (процесса), а не непрерывностью времени как общей рамки событий. Далее: тут-то и приходится нам с новой остротой услышать голоса тех, у кого в те или иные моменты истории философии — от августиновского *quamdiu* («настолько долго, как...») до бергсоновского тезиса об опространствованном времени — возникало подозрение, что в отличие от длительности «время» было, возможно, не чем иным, как конструкцией ума, скопированной с пространственных представлений и способной самостоятельно держаться на ногах только благодаря эффекту спаривания с пространством. Они, вероятно, нашли бы столь сильное, сколь и неожиданное подтверждение этому в следующем определении моистов, раскрывающем совершенный параллелизм в соединении этих двух противоположных терминов⁴⁸:

*«Длительность: наполняет разные моменты;
Пространство: наполняет разные места»^(p).*

Здесь «момент» несет в себе нейтральный смысл момента-длительности, в той же степени, что и «место» — совершенно освобожденное вследствие этого от качественной перспективы, в которой соответствовали друг другу ситуации и благоприятные случаи. Именно на него и опираются моисты, когда, разорвав пару «пространство и время» и заменив ее парой «пространство и длительность», они сами же разрушают сделанное, объявив его нереальным: не сама длительность, но нечто «не имеющее длительности» и составляет реальную пару с пространством и совместимо с ним⁴⁹; ибо целостность пространства присутствует

в каждом моменте, тогда как в отдельно взятый момент времени вся оставшаяся часть длительности отсутствует. Другими словами, именно момент, а не длительность равнообъемен пространству — нельзя одновременно иметь и пространство и длительность. Следствием этого, по блестящему замечанию Грэхэма, является полное разрушение возможной симметрии пространства и времени, поскольку более уже невозможно «думать о событиях внутри времени так, как о событиях внутри пространства». Иначе говоря, «во времени» — это не то же самое, что «в пространстве», то, что проявило свою эффективность, находясь в пространстве, является в каждый момент другим, отличающимся (моисты как прогрессисты настаивали на исторической важности этого различия: эпохи не похожи друг на друга, к последующей невозможно применять нормы предыдущей). Именно у них, у моистов, которые в Китае дальше других мыслителей продвинулись в разработке процедуры абстрагирования, концепция времени не только не нашла опоры, но и растворилась, оставшись только в возможности.

Но все же китайцам были известны часы

5. И все же у китайцев очень рано было налажено точное измерение моментов дня с помощью солнечных и водных часов, чье устройство, по словам Масперо и Нидэма⁵⁰, было более совершенным, чем в Европе; и если в Европе измерение времени совершило качественный скачок с появлением механических часов, самого великого инструмента научной революции XVII в., то этому открытию предшествовало, как показал тот же Нидэм, изобретение в Китае очень сложных астрономических часов, прототипа всех часов в мире, содержащих первую зубчатую передачу, позволяющую переводить солнечные часы в сидерические.

и календари

И при этом китайцы усердно разрабатывали свой календарь: он опирался на четыре

сезона, продолжительность месяца определялась лунным циклом, а годы считались исходя из шестидесятеричного цикла, сочетающего десять небесных «Стволов» и двенадцать земных «Ветвей». С 320 по 1742 г. н. э. было выработано несколько сотен календарей или серий таблиц на период двух тысячелетий, содержащих константы, точность просчитывания которых неуклонно возрастала: моменты солнцестояния, долгота дня, длина месяца, движение солнца, луны и периоды обращения планет.

Китайцы были мэтрами историографии, и историография которая у них считалась царицей всех наук. Она берет свое начало в «Записках историка» — этот «историк», *тайши-гун*, был царским астрономом, выполнявшим функции архивиста, и этот пост сохранялся при дворе всех династий. Китайцы много занимались историографией не только в практическом аспекте, они очень рано стали размышлять и о ее принципах, часто рассматривая ее скорее в качестве глобальной истории всех общественных преобразований — как институциональных, то есть экономических, так и политических — действующих на протяжении долгого периода, а не ограничиваясь лишь рассказом о происшедших событиях. Но тут важно обратить внимание на своеобразие, которое мне кажется весьма показательным: китайцы считали годы по династиям и царствам, у них не было идеи единой эры, каковая присутствует в олимпийской датировке Древней Греции, в которую внес свой вклад и Аристотель, или идеи христианской эры, закрепленной у нас в начале VI в., — идеи *начальной точки* истории, фиксирующей нечто, «отправляясь от чего» (*aph' hou*), осуществляют все последующие расчеты; последняя интересовала их так же мало, как и идея «творения» мира. Но это несколько не мешало им, как напоминает нам Нидэм, разработать строгую теорию династийной легитимности, основанную на линейной последо-

вательности и примиряющую разночтения в разных календарях, охватить огромные временные периоды, заполненные непрерывным историческим развитием.

«Время» в переводе с западного: «меж-моментами» Следовательно, нам придется поверить в то, что все искусства и науки, которые для нас в Европе внутренне связаны со «временем», могли прекрасно развиваться и без ясно сформулированного понятия времени. Наше предположение, что китайцы никак понятийно не мыслили время, подтверждается единственным фактом: когда они в конце XIX в. познакомились с европейской мыслью, они передали — вынуждены были передать — термин «время» через неологизм, построенный на заимствовании из японского. «Время» было переведено на китайский как «между-моментами» (*дзикан* на японском, *шицзянь* на китайском), а пространство параллельно как «между-пустотами» (*ку:кан* на японском, *кунцзян*^(*) на китайском*). Перевод на китайский соответствовал этому в том смысле, что он воспринял то, что казалось определяющим для нашей концепции «времени» в эпоху нашей древности: восприятие времени, действующее по отношению к двум точечным мгновениям, ограничивающим, подобно двум крайним пределам, определенный отрезок времени — то есть отрезок «между» (*metaxu*) точкой отправления и точкой прибытия для движения, отделяющего все, что было «до», от того, что будет «после»⁵¹. Именно к этому интервалу (*diastema*) прибегают со-

* Термин *шицзянь* впервые появился в «Хань шу» (гл. «Цао цан чжуань»), но там он означал лишь «теперь, в настоящее время»; тот же самый смысл он имел и впоследствии и в «Сисянци» и других «юаньцзацзюй». Японцы только в эпоху Мэйдзи, а точнее в 1872 г., судя по «Большому словарю японского языка», перевели термины «пространство» и «время» как соответственно *ку:кан* и *дзикан*. Среди первых писателей, использовавших слово *дзикан*, был знаменитый Нацумэ Сосэки. Эта терминология была импортирована из Японии в начале XX в.; первое появление *шицзянь* («время») датировано 1908 г., согласно старому двуязычному словарю «Иньхуа дацзядянь» Яна Хуэйцина.

фисты в своем определении времени, заменяя им аристотелевское определение «числа» движения, которое уже его подразумевало; Августин, когда дело дойдет до сомнений в существовании времени, тоже скажет: «И все же, Господи, мы сознаем промежутки времени» (*sentimus intervalla temporum*), мы их сравниваем между собой, и когда мы измеряем время, «мы измеряем промежуток, который отделяет какое-то начало от какого-то конца»⁵².

Перевод понятия «времени» на китайский язык показателен также и в том отношении, что позволяет неопровержимо увидеть то, что до сих пор несколько не интересовало китайскую мысль, но что с этого момента стало ее привлекать и на чем она и сосредоточила свое внимание. Ибо если в Китае мыслили «момент» — количественный либо качественный — в смысле длительности или возможности, то там несколько не пытались понять «меж-моментье», представленное на основе двух крайних моментов развития, в котором важны только точки отправления и прибытия — две «неподвижности», сказал бы Бергсон, из-за чего мы упускаем само время. Китайцы видели в моменте *переход*, имеющий продолжительность; там понимали переход как нечто бесконечное, из чего вытекала неограниченность процесса. Но благодаря этому китайцам не пришлось отдать предпочтение представлению о «растяжении» (времени) между двумя точками (*distentio*), из-за которого мы, прежде чем помыслить время, «чувствуем» его, как сказал Августин. Это растяжение образует разрыв, особенно между временами спряжения глаголов, и утверждает в качестве рамки некоего развития крайние пределы, начало и конец. Мир умирает день ото дня, мир рождается день ото дня, говорят в Китае; нет ни начала, ни конца как крайних пределов, заключающих в себе развитие, есть лишь постоянное, ежемгновенное видоизменение.

«Конец-начало» И еще: на классическом китайском языке обычно говорят не «начало и конец», а «конец-начало»⁽¹⁾. Так говорят: но что значит говорить? Не будем спешить с изменением порядка терминов, чтобы поставить выражение с головы на ноги, как это часто делают переводчики, позволим ему вызвать в нас беспокойство; начнем освобождать место, чтобы пролить свет на то, что оно мимоходом уже нам приоткрыло. Начало — конец: любой конец содержит в себе начало, нечто начинается в то же время, как и завершается — переход осуществляется непрерывно.

Преодолеть
конфронтацию,
вновь обрести
переживание

6. Растяжение — переход: понятийный разрыв наконец установлен; появляется некая альтернатива, которая, одной частью освещая другую свою часть, позволит нам исследовать имплицитно занятую нами позицию по отношению к вопросу о времени и, вытащив из наезженной колеи наше размышление о ней, вновь привести его в движение: обнаружив опору этой позиции вне складки, начать хотя бы чуть-чуть ее «расшевеливать». Но если вывести древность, китайскую и нашу, из первоначального взаимного безразличия к их соответствующим культурным контекстам, изолированным друг от друга, — то сможем ли мы все еще придерживаться этой абстрактной оппозиции? Находить опору в подобном монтаже, бесконечно доверяя силе параллели? Ибо легко заметить, что нельзя бесконечно продолжать мыслить «по умолчанию»: или довольствоваться исследованием загадки времени, размышляя о ней при отсутствии ее в другой традиции мысли, или, тем более, надеяться войти в эту другую традицию, выстраивая последовательность чисто негативных определений: в Китае не думали о том, о сем и т. п. Анфилада таких определений может тянуться до бесконечности. Чтобы снова поставить под вопрос сам вопрос о вре-

мени, чтобы обрести надежду вырвать его из привычной среды — его, чьи корни проросли в нашей умственной почве столькими своими отростками, — нужно нечто большее, чем противопоставление понятий; любая конфронтация осталась бы чем-то экзотическим. Нужно нечто большее или нужно нечто иное: этот другой возможный путь, открывающийся размышлению при отмежевании от мысли о времени, соединяется в нас с некой интуицией или по крайней мере с некой озабоченностью. Чтобы она «заговорила» с нами наконец напрямую, а не через последовательно возведенные строительные леса, служащие бесконечными приближениями к точному переводу, недостаточно просто описывать ее в какой-то связной форме: необходимо также, чтобы она передала нам что-то из своего «переживания», своего «опыта». Чтобы теоретическая развилка, которую мы пытались воссоздать, обращаясь к интеллектуальному прошлому Греции и Китая, вновь встала перед нами как возможное ответвление в нашем собственном пейзаже, в лоне нашего собственного языка, открылась желанию мысли. Вот почему я вновь возвращаюсь к «сезону».

Сам термин «сезон», взятый из прошлого нашего языка, отправляет нас в путь. Ибо угол зрения, который он предполагает, сразу выводит нас за пределы какой-либо теории: в нем нет ничего концептуального, этот термин напрямую подключен к практической деятельности. Он восходит к винительному падежу слова *satio*, которое означает «сев», «посев», откуда «время посева», или «сезон посевов», и начало сельскохозяйственного года. Каждый сезон характеризуется своей погодой, проявляет себя в определенном состоянии растительности и предполагает определенные типы сельскохозяйственных работ. Отсюда смысл выражений обстоятельств и случаев: «быть

Вновь услышать: быть «своевременным» («сезонным»)

своевременным» («сезонным», *être de saison*), «сезон (время) для» (*il est saison de*), «предоставить время» (дать возможность, *donner saison*), то есть позволить прийти благоприятному моменту; «несвоевременный» (*à contre — saison*): противоположный доминирующей тенденции, духу времени. Сезон — это период, благоприятный для чего-то; говорят о сезоне, благоприятном для путешествия в ту или другую страну, о сезоне каникул, сезоне любви. На древне-французском *assaisonner* (в современном французском: добавлять приправу, придавать вкус. — *Пер.*) означало культивировать в благоприятный сезон и впоследствии способствовать созреванию и обрабатывать.

Разница— атмосфера— побуждение — Что еще дают понять эти старинные выражения — так это некое соответствие, которое временно устанавливается между индивидуальным поведением и тем, что, подобно неожиданной перемене погоды, случается с ним и, воздействуя на него, меняет его ориентацию. И это происходит не в форме некоего нейтрального незаинтересованного отношения познания или еще меньше повелительного характера предписания, но в виде скромного призыва и побуждения, исходящих от окружающей обстановки. Уловить такой призыв тем более трудно, что ничто в нем не поддается прямому обозначению-идентификации: этакий «флюид», говорим мы обычно, придерживаясь образного выражения, хотя наше познание, прежде всего научное, не может овладеть им в объективной и исчисляемой форме; вот почему с давних времен научное познание относилось к своему рода бытовому оккультизму и тем самым отучило нас принимать его во внимание. Но именно его и необходимо вновь открыть для работы разума, изъав из псевдо-поэтики, куда он был водворен. «Подходящий к сезону» («своевременный», *de saison*): от мира ис-

ходит побуждение; «то, что случается», говорили мы, но нам было бы трудно уточнить это «то, что». Обозначить ситуацию, пусть даже в общей форме, как выше мы обозначили «мир», — все это еще слишком объективировано, слишком закрыто. Ибо такая согласованность выражает одновременно и различия и тенденцию, она качественного порядка и разворачивается в форме потока — при-тока — пересекающего, от части к части, разные классы и разные жанры, смутного, несущего в себе богатое содержание, распространяющегося, — начнем, по крайней мере, с того, что скажем об этом ради дезонтологизации и дезобъективизации языка (и как следствие, и ради его десубъективизации). Ее способность отсылать к чему-то действует в феноменальном плане, в ней больше нет скрытой интенции; в противоположность событию, которое случается, ожидают его или нет, суть «сезона» состоит в том, что он происходит из имманентности и в нем с самого начала подразумевается возможность согласованности, возможность принимать.

Но именно этот *феноменально-имманентный* характер, понятый как естественная согласованность, столь прекрасно умеют выразить китайцы, когда со свойственным им вниманием к упорядочивающей гармонии они описывают присущую сезону всепроникающую и всевластную способность всё запускать в движение. Она пронизывает, от части к части, всевозможные проявления существования, появляясь в самом корне жизни⁵³:

К феноменологии
сезонного
существа

*Когда энергия Ян [весной] достигает своего
расцвета,
муравьи пускаются в путь;
а когда тональность Ян застывает,
богомол начинает делать запасы.*

*Но когда вместе с годом, что являет себя,
и весна пускается в полет,
склонность к радости раскрывается;
когда изобильное без предела лето начинается,
мысли обильные сгущаются;
когда небо высоко и воздух прозрачен [как осенью],
наши скрытые устремления простираются далеко;
когда снег покрывает все, насколько хватает глаз,
размышления наши тяжелы и глубоки.
Год проявляется в разных существованиях,
и у каждого из них свой вид:
внутренние склонности развиваются рука об руку
с внешними проявлениями,
а поэтическое слово разворачивается
рука об руку с этими склонностями.*

Можно констатировать: сколько сезонов, Быть сезонным,
столько же и характерных фаз: «быть се- быть в фазе
зонным», следовательно, это быть *в фазе*:
каждый раз принимать соответствующую форму, от-
вечать на ее зов, быть открытым для ее притока и ко-
личественно соответствовать ей. Здесь наше слово
лишь описательно, но в том мире, не знаящем ни Отк-
роения, ни теологии, не будет ли мудрость лишь про-
должением описания — в модусе предписания — при-
менительно к порядку поведения? Через сезон мудрец
настраивается на соответствующий диапазон мира,
растворив в себе всякую непрозрачность и став все-
цело доступным для побуждения, делающего его жи-
вым и готовым к развитию. Согласно формулам «Чжу-
ан-цзы», «настоящий» человек «прохладен, как осень,
и тепел, как весна»; его чувства радости, равно как и
гнева, «сообщаются» с четырьмя сезонами; а еще, чи-
таем мы далее, они «помогают пересечь» сезоны. «В
такой согласованности с существующими вещами, —
добавляет текст, — «никто не ведает ее цели»⁵⁴: эта
согласованность, смутная и обволакивающая, не под-
дается означению и потому непостижима.

В этих строках можно также констатировать, что для выражения сезонов наилучшим образом подходит построение фразы путем выстраивания параллелей. Известно, что оно относится к числу излюбленных способов организации мысли в Китае — понятия, занимающие в параллельных рядах места друг напротив друга, и противостоят друг другу, и друг с другом перекликаются: в качестве фаз они предстают некими картинками — и составляют контраст по отношению к друг другу, и друг из друга вытекают — *вытекают друг из друга по контрасту*. Так же как Августин мыслит время, опираясь на времена спряжения, а последние понимает в зависимости от синтаксиса вопросов об обстоятельстве места на латыни, так и ход сезонов — чередующихся и видоизменяющихся, выраженный на китайском языке, протекает (в лучшем случае) под воздействием сразу двух эффектов — параллельности и временной последовательности. Ибо эти эффекты создают и контраст, и одновременно — от выражения к выражению — соположение: сменяя друг друга, обеспечивают непрерывность. Действует принцип сообщающихся сосудов; каждый термин углубляет свое своеобразие и одновременно самим фактом того, что он действует лишь через его углубление, вызывает к жизни другой термин, который его восполняет.

«Весна—осень» Если же из сезонов в последовательных фазах не выстраивают систему видоизменений, соотносящуюся с четырьмя частями света, эффект параллелизма, сжимаясь, приводит к диптиху: весна — осень, зима — лето. Весенний «ветер» и осенняя «луна», «птицы» или «цикады»... Одной пары «весна» и «осень», которая, в соответствии с биполярным способом артикуляции, свойственным китайской мысли, является самым важным биномом, достаточно для того, чтобы выразить протекание года. Почему весна и осень? Поскольку они выражают

и контраст («холода» и «тепла», и наоборот), и *переходный* характер — одно постепенно превращается в другое, обеспечивая непрерывность перехода. Весна — осень, а не зима — лето: вместо того чтобы подчеркнуть крайности (холод или тепло: зима/лето), пара «весна—осень» служит обозначению двух противоположных периодов, в ходе которых происходит переход от зимы к лету и обратно. «Весны и осени», придающие ритм году, послужили также названием одной из двух первых сохранившихся летописей («*Чуньцю*»).

7. Но зачем так детально исследовать эти китайские формулировки, неизменно опасаясь слишком исказить их порядком, который я навязываю им извне, — настолько мало содействуют они, взятые сами по себе, теоретической структуризации? Более того, они кажутся нам столь мало изобретательными... Чем принуждать себя следовать за развертыванием этих формулировок в их собственном языке, не лучше было бы сразу встать на путь концепций и дерзкой мысли, как то и подобает настоящим философам, развивая свои объекты и инструменты? Разумеется, это и следовало бы сделать... Но все же мне кажется, что наш язык, зажатый в тиски тех теоретических позиций, которые мы принимаем, и направляемый даже прежде самой нашей мысли идеей Я-субъекта, — этот язык не предрасположен к восприятию такого транс-индивидуального, как и инфра-субъективного явления, которое представляет собой *«сезонное бытие»*.

По правде говоря, мы, в нашем так называемом современном мире, более уже не чувствуем его, разве что только безотчетно. Возможно, что частично именно отсутствие этого ощущения и делает наш мир «современ-

ным». В действительности уже давно решетки, вздвигнутые нашим разумом, накрыли и скрыли такую возможность для нашего сознания. Это бытие в соответствии с сезоном — заслуживает ли оно того, чтобы на нем остановиться, и предложит ли оно нам еще что-нибудь? Ведь в нас не сложились никакие из присущих ему ожиданий, мы даже не идем навстречу ни одной из постановок вопросов, которые его предполагают? «Освободить место для...» — сказал я ранее. Если я склоняюсь над этими китайскими формулами и собираю их настолько осторожно, насколько это для меня возможно, как любитель бабочек опускает свой сачок, если я затем терпеливо исследую их в присущих им связях и позволяю показаться — насколько возможно долго — их собственному способу артикуляции, то делаю я это для того, чтобы через эти формулировки и как бы мимоходом начать освобождать наш собственный дискурс от того, что в нем есть предпонятийного, и даже пред-вопрошаемого, и того, что под влиянием силы сцепления, создавая основу нашей мысли, безотчетно ставит барьер другим способам понимания.

пред-понятийное, Сколько всего нужно переплавить (а эта пред-вопрошаемое переплавка может быть только постепенной и касается прежде всего языка), чтобы начать разворачивать клубок нашей мысли*...

* Мне могут возразить: мы так далеко отошли от сельскохозяйственных ритмов древних китайцев. Будучи городской, наша цивилизация стала абстрактной; вот почему она так прекрасно восприняла абстракцию времени. Меня это удивляет. Действительно ли это так? Париж в мае: столики на тротуарах возле кафе неожиданно заполняются людьми, тела женщин начинают раскрываться и показываться из-за одежды, что-то вроде соблазна носится в воздухе, что-то расслабляет, что-то мелькает в лицах, изменяет облик прохожих... Настолько ли мы нечувствительны к изменению сезона? Или, возможно, именно из-за нехватки соответствующего понятия этот мгновенный призыв мира остается без нашего анализа и даже без нашего внимания?

По правде говоря, я думаю, что эта уклончивость, которую мы встречаем в самих себе, это сопротивление, оказываемое мысли о сезонном бытии, если оно именно такое, как мы себе его представляем, не является только лишь философским; оно прежде всего идеологическое и возникает из предохранительной меры, которая поддерживается Разумом. Ибо само собой разумеется, что в пост-индустриальном мире, по существу урбанистическом, каковым является наш мир сегодня, мы полагаем, что нам удалось законно порвать связь с порядком времен года, настолько все учит нас — через так называемое «господство над природой», достигнутое нами, — оставаться безразличными к этому порядку. Равно как и сводить к минимуму те препятствия, которые этот порядок вводит, и пренебрегать возможностями, которые он предоставляет. Отныне мы занимаемся одними и теми же формами деятельности и совершаем путешествия «в любой сезон»; мы едим клубнику зимой и загораем под специальными лампами, короче говоря, мы все больше и больше ведем одинаковый образ жизни в любой сезон...

Идеологические
недоговаривания
(умолчания)

Техника, изобретенная с целью укрепления нашей независимости и автономии по отношению к окружающей среде, увеличения нашей инициативы как Я-субъектов, оказалась одновременно ответственной за сглаживание, выравнивание различий, все больше и больше считающихся второстепенными, и за обустройство процесса существования, который был бы всегда одинаковым; ясно, что из-за этого она, в свою очередь, все больше и больше требовала однородной, абстрактной и чисто количественной концепции процесса своего разворачивания, который мы и называем «временем». Отныне упоминать «побуждение», которое бы происходило «от сезона», и тем самым возвращаться к то-

Технический разум
свел на нет време-
на года

му, что предшествовало обретению господства над природой, создавшему из нас свободных и ответственных субъектов, — а стало быть, попытаться представить существование иначе, чем в соответствии с его метафизическим значением и в терминах морали, — все это не могло не казаться смутным, неясным и даже откровенно реакционным.

Реакционным? И в наших сегодняшних понятиях и терминах я признал бы, что так оно и есть (Хайдеггер против мысли Просвещения? и т. п.). В самом деле: какое сомнительное возвращение к тому, над чем разум, к счастью, установил свое господство и от чего он нас почти — исключая несколько случаев природных катаклизмов — освободил! Чтобы воспрепятствовать тому, что в нашей прочно установленной перспективе не может появиться как-то иначе, чем в виде отклонения от курса, необходимо запустить в действие некое приспособление и даже некую понятийную трансформацию, произвести некое теоретическое смещение — короче, открыть новый способ понимания. А для начала переработать, сталкивая с другими возможностями, развитыми в других культурах или спрятанными в наших самых обычных, инфра-теоретических формулировках, эти категории, которых, как мы видим, вопрос о времени касается в первую очередь, то есть заняться их моделированием, например отличить категорию «существования» от «жизни» — а наличный разрыв между ними еще надо углубить — и от «субъекта»*.

* Времена года ничего нам больше не говорят, дело, кажется, закрыто, но какое беспокойство выражаем мы порой, когда сетуем сегодня — а возможно, так говорили всегда? — «нет больше сезонов!» Недостаточность чего вдруг показывает нам, как мы дорожим тем, что «жизнь» — в отличие от «существования», понятого в общем плане, в плане сущности и с метафизической точки зрения, — является сама внутренне разнообразной и *ритмизованной*? С другой стороны, я приведу японский пример того, что и в современной цивилизации времена года сохраняют свое влияние. Япония остается странным образом привязанной к временам года: «красные

8. «В ритме сезонов», — говорим мы также. Но было бы нелишним остановиться и вслушаться в это выражение, проскальзывающее в употреблении почти автоматически, от которого мы ничего не ждем и которому не придаем никакого значения: под покровом его банальности и невзирая на его износ, нас скромно ждет некое откровение. Чтобы войти в эту иначе устроенную мысль о ходе времени — чтобы выйти из вопроса о времени, — было бы достаточно услышать ее совершенно по-новому: сезоны действительно отбивают такт и тем самым одушевляют; именно они, выстраиваясь друг за другом, передают по цепочке витальность, жизненную силу. «Одушевление», «витальность»... Даже если эти термины, я признаю это, меньше всего подверглись эрозии и их никогда не считали конструирующими элементами мысли, поскольку они не имели философского статуса, — я тем не менее не вижу, как можно обойтись без них, если мы хотим прояснить то, что понятие «ритма» говорит нам само по себе, через свою этимологию, в качестве «скандирования» некоего «протекания» событий: ритм, вводя в него контраст, активизирует доселе однообразное и плоское «протекание», делая его интенсивным, а туское и неинтересное делает живым и готовым обновляться.

Ритм, сезоны,
витальность

Но так же, поочередно, это происходит и с сезонами: один обновляется в другом, один вызывает другой, чтобы избежать собственного истощения. Вместо того чтобы позволить своей мысли о процессе, регулируемом сменяющимися друг друга сезонами, замкнуться в жестких рамках представлений о циклическом

листья», которые ритуально созерцают осень, или сакура весной в парках, в тени которой отдыхают и пьют горожане; время, когда выметают листья или лепестки... — даже пирожные делаются по сезону. Эти мотивы отсылают к древним поэтическим собраниям, нам они кажутся клишированными — настолько они стереотипны. Но они перестают казаться такими, как только мы привыкаем к японской жизни.

возвращении — хотя несмотря ни на что китайцы думали и об этой логике замещения (субституции), особенно в отношении возможности замещения хода истории последовательностью династий (см. цикл «пяти агентов») — они, как мы видели, были прежде всего чувствительны к непрерывному обновлению мира через сезонные видоизменения. Оставим на мгновение онто-теологическую точку зрения. Героическим порывом духа и своим доминированием над существованием, призванным, отправляясь от ее собственного представления об истине, проецировать в него «смысл», она окончательно отрезала нас от всякого «натурализма». Я начинаю с этого термина, хотя его тоже надо было бы переработать, — натурализм, который в своих собственных размышлениях развивала со своей стороны китайская мысль и который у нас подразумевала поэзия — в порядке компенсации, когда она еще не была всего лишь условностью. Иными словами, отложим на мгновение ту светозарную метафизическую «конструкцию» (например, Бытия, или Бога), которую мы возвели в Европе и которая продолжает существовать в своих современных аватарах, и попробуем лучше осмыслить основания того, что приходит к нам в самом опыте. Я выражаю это скорее «небрежно», насколько возможно кратко, грубо, ибо это как раз то, что можно мыслить, только неустанно возобновляя: именно времена года, бесконечно чередуясь друг за другом, сами по себе и через себя проявляют связность, свойственную процессу развертывания мира и жизни, который в своей отрегулированности не может исчерпаться.

Жизненный смысл
сезона: его доста-
точно, чтобы поз-
волить увидеть

Можно вспомнить здесь Конфуция. Однажды он сообщил своим ученикам: «Я не хочу больше разговаривать». А затем, отвечая на их возражение, что в этом случае они не получают наставления, которые они могли бы получить, заметил: «Разве Небо гово-

рит? Четыре сезона следуют друг за другом, сто существований процветают: какая нужда Небу говорить⁵⁵?» По существу, Конфуций поверяет своим ученикам, что не нуждается ни в «Откровении» Неба, ни в уроках Мудреца; сезонов, сменяющих друг друга и не прекращающих порождать — без предвестий и пророчеств, — их достаточно, чтобы позволить имплицитно ощутить глубины имманентности, откуда приходит жизнь.

На это «Чжуан-цзы» отвечает по-даосски:

Имманентность
через сезон

*Небо и Земля обладают великой красотой,
но не говорят об этом;
четыре сезона имеют свой ясный порядок,
но этого не обсуждают;
десять тысяч вещей имеют собственную
структуру, но ее не формулируют⁵⁶.*

Смысл не в этом, и кроме того: связность остается скрытой, имманентность обходится без комментария. Вот способ — единственный? — дать определение имманентности: то, что не нуждается в комментарии, то, что обходится без комментария, — то, комментарий к чему будет лишь чем-то *приставленным*, нашлепкой, наклейкой. Остаются растущие цифры-пометки. Между «двойкой», выражающей взаимодействие двух полюсов (двух космических энергий, *Инь* и *Ян*, Неба и Земли) и числом неисчисляемого («сто» или «сто тысяч» вещей) четверка «четырёх сезонов» является числом, которое разворачивает первоначальную двойственность и организует ее в последовательное развитие, скандированное, *ритмизированное* и органически обновляемое; эта четверка есть число среднее и посредничающее, она связывает способность плодоносить в исходной точке всего реального с бесконечной пролиферацией проявлений жизни; сезоны,

вставленные в эту четверичную схему как в оправу и одновременно в ней развивающиеся, своим регулярным чередованием в состоянии открыть (в сильном смысле — в смысле Откровения) внутреннюю связность, которая управляет непрерывным видоизменением мира. Одновременно с разворачиванием этой связности они делают нас чувствительными к их ответственности, пронизывая, пропитывая нас ею, откуда в ответ зарождается способность нашего духа к «проникновению», когда он реагирует и обнаруживает себя в заведомом сговоре с вещами «мира» («чувствительность»/«мыслительная способность»: мы уже знаем, что между ними нет разрыва). Из этого следует, что времена года — не просто декорации мира, они сами и конституируют его ход — или, как не устают напоминать китайцы, сам мир есть не что иное, как *ход*, процесс.

Связь (претящая философии): между выражениями: «погода, которая стоит» и «время, которое прошло»

В конце концов, можно ли что-то сделать с тем, на что нас внезапно натолкнул язык? По крайней мере французский: le «temps», *tempus* (первоначально означавший «температуру» и «тепло», ср. лат. *tempor* ?), — это ход разворачивания длительности, бесконечное течение месяцев и лет и также состояние атмосферы в данный момент, с точки зрения — и это принципиально — ее влияния на жизнь и деятельность людей. Существует ли какое-то возможное отношение между тем, что «режет» на времена года (ср. лат. *temno*: резать), и тем, что делится (режется) на часы, дни и годы? Между качественным и количественным, между временем, которое прошло, и погодой, которая стоит, *Zeit und Wetter, Time and Weather* (нем., англ. «временем» и «погодой»)? Что касается философии, то она, как кажется, не проявляет беспокойства по этому поводу, не усматривая никакой родственной связи с «вопросом о времени». Достойным ее рассмотрения оказы-

вается только время как интервал, измеряемое и время как кадр для событий; другое же время — время как погода — является объектом озабоченности только для крестьян...

Но идея «сезона» соединяет в своем понятийная содержание и то и другое: она их и смешивает, и поглощает — в одной и той же имманентности. Идея постоянного изменения тоже обитает в обоих: время (погода), что стоит на протяжении чередующихся сезонов, проявляет — или, лучше сказать, открывает — внутреннюю логику мирового процесса так, что эта погода стоит всегда, не прекращая проходить и длиться. Здесь разворачиваются те же самые две энергии — *Инь* и *Ян*. Есть ли что-нибудь более постоянное, чем проходящее время, и более изменчивое, чем стоящая погода? Регулярность первого предназначила ему быть объектом мысли, тогда как изменчивость последней отправила ее в бессознательное... Разумеется, как охотно признают китайские «натурфилософы», зимою могут случаться солнечные дни, а летом град... Это скорее исключение, чем непоследовательность; такая чрезвычайность не ставит под вопрос ту преобладающую тенденцию, которая из сезона в сезон будет управлять эволюцией. Это то, что осталось от непредвиденной случайности, более осязаемое по своим последствиям для каждодневной жизни, но вместе с тем глобально редуцированное к масштабу сезона, — и вот почему сезон является постоянной понятийной рамкой, позволяющей мировому процессу возобновляться без риска повториться. В конце концов, сезон — именно таков, и именно это делает его решающим фактором: своей сеткой он охватывает в логике (чередования), допускающей непрерывность «времени, которое прошло», все неисчерпаемое разнообразие, то есть непредсказуемость «погоды, которая стоит». Так, через сезон, этот процесс становится не столько регулярным (*régulier*),

сколько регулируемым (*régulé*)*; и именно «постоянство» (в отличие от «вечности») его регулировки, в том виде, как оно обеспечивается сезоном через его жизненно необходимое видоизменение, и обеспечивает длительность без конца.

* Иными словами, регулируемое является жизненно необходимым, и китайская медицина рассматривает здоровье и болезнь в терминах регуляции — нарушения регуляции. Вот почему в вопросах лечения и гигиены тела она уделяет особое внимание сезонному ритму: жизненные энергии (*ци*), которые придают ему жизненную силу, фактически настраиваются в соответствии с сезонными ритмами и чередованием дня и ночи, *Инь* и *Ян*, как это свойственно и энергиям «между Небом и Землей», от которых зависит и наше существование.



Растяжение — переход

1. Хочу предупредить о нежелательности смешения понятий: то, что в отношении Китая я ранее начал называть «ходом мира», не является ходом мира в астрономическом смысле, даже если китайцы, как известно, с самых древних времен уделяли последнему большое внимание. Циклическое движение небесных тел, вращение неба, на заднем плане которого пребывает Великий год, — все эти движения характеризуются образцовой периодичностью, в высшей степени регулярны. Именно из таких движений Аристотель в конце концов вывел идею времени. То, что здесь надлежит называть «ходом мира», обозначает процесс реальности, рассмотренный в его целостности; будучи отрегулирован, он не перестает возобновляться: сам мир и является *ходом*, все «реальное» состоит из конкретных процессов, протекающих в большем или меньшем масштабе, где каждый из них

Ход мира,
ход времени
Понятие процесса
(«Небо» китайцев)

эволюционирует в соответствии со своим собственным ритмом. Начиная с самой нижней стадии, все они соотносятся с этой общностью «Неба» или Процесса, «Мира» или «Природы» — но история тоже составляет часть всего этого. Именно поэтому китайцы могли, в частности, представлять одновременность событий без того, чтобы мыслить «время»: периоды, особенно династические, вполне могли разворачиваться в лоне этой глобальности параллельно друг другу, «Небо» по своему собственному «конститутивному бытию» было не чем иным, как всеми этими разнообразными «функционированиями»^{57(s)}. Следовательно, нет никакой необходимости в общей рамке, которая называлась бы «временем» и в которой разворачивались бы все процессы. А точнее, то, о чем китайцы не прекращали мыслить всегда в одинаковом регистре, не проводя различия между космологией и моралью, или природой и историей, — это, в сущности, «то, с помощью чего»⁽¹⁾ процесс становится процессом, ведь способность непрерывно рождаться и длиться свойственна «отрегулированной» реальности. Иными словами, они неустанно проясняли и объясняли не «время», а *процессуальность*.

Но сказанное еще ни о чем не говорит. Я хочу сказать: не сказано ничего такого (с китайской стороны), чтобы мы могли действительно войти в состояние *возможности* не нуждаться в мысли о «времени», эта возможность нам еще ни о чем не говорит. Мы все еще находимся на том уровне, который я называл бы «абстрактно-синологическим». Но увидеть, как действует — постепенно и изнутри — глобальная реконфигурация наших представлений, которая сама приводит к повороту, позволяющему обойтись без нашей мысли, — это совсем иное дело. Разумеется, я прекрасно вижу, как «составляющее меня бытие» (мое *ти*) конституируется множеством бесконечных процессов, совместно формирующих процесс моей жизни; и как этот конкретный процесс входит как часть

в неисчислимы процессы, формирующие то, что можно называть в глобальном масштабе — процессом мира (*Дао*, «путем»). Но достаточно ли этого, чтобы растворить, изъять — вплоть до полного стирания — неискоренимую в нас необходимость иметь время в качестве объекта мысли?

С другой стороны, мыслили ли на Западе действительно о «времени»? Ибо, если мы пересмотрим историю философии под углом вопроса о времени, выяснится, как мне кажется, что мы меньше мыслили время само по себе, чтобы определить его природу, и больше пользовались им как способом доступа и как точкой опоры в отношении философских предметов, которые, будучи несколько друг с другом не связаны, затрагивали время лишь по касательной. Поскольку само оно не имеет никакой навязанной извне консистенции, подступы к нему могут быть самыми разными, а его концепция тем легче приспособляется к теоретическим проектам, чем чаще они меняются и обновляются. То его представляют по образу пространства и параллельно ему (от Аристотеля до Канта), то независимо от него (Августин) и в отличие от него (Бергсон); то для того, чтобы мыслить движение (Аристотель), а то и для того, чтобы мыслить противоположное ему — Единое, Умопостигаемое, Бога (Плотин, Августин). Кант рассуждает о времени, чтобы установить возможность априорных синтетических суждений, основанных на предшествующей всякому опыту интуиции, которая есть форма нашей чувственности и на которой основана возможная объективность феноменов и науки. Гуссерль мыслит время, чтобы через единство интенции получить доступ к «интенциональности», составляющей время, и вследствие этого — к абсолютной субъективности сознания. Последовательно изменяя свою конфигурацию, время выполняет поочередно и другие функ-

Концепция времени переустанавливается каждой новой великой философией

ции: время открывает доступ к «интуиции» как непосредственное видение духа духом (видение «чистой длительности»: Бергсон) или дает доступ к «бытию» (как «трансцендентальный горизонт «Здесь-бытия»: Хайдеггер) и т. д. «Мыслить» время — это, разумеется, не то же самое, что «мыслить» в обычном разговорном смысле, ведь даже если философия всегда должна была предполагать у времени некую сущность, само «время» вместо того, чтобы сделаться объектом в полном смысле этого слова, являлось скорее тем, что каждый раз делает возможной новую инициативу философии, предоставляя ей полную свободу. Даже если эта инициатива, сразу образовав складку, вскоре загонит такую свободу в наезженную колею. Стало быть, вместо того чтобы дать место истории, мы способны лишь на то, чтобы писать истории (культурные истории) представлений о времени, *понятие* времени сегодня — это то, посредством чего вновь открывается и вновь конфигурируется — для всякой великой философии — сама возможность философии. Это и делает понятие времени до такой степени ключевым и в то же время — от философии к философии — способствует тому, что оно оказывается не столько обогащенным или преображенным, сколько радикально переориентируется — или, точнее, *перенастраивается*. И в результате вместо того чтобы продвигаться по этим последовательно открывающимся боковым дорожкам, философы лишь неотомимо вытапывали уже существующие.

Изменение или движение

Однако у всех этих последовательных разветвок понятия времени существует одна общая черта, которая остается неисследованной. Это странный факт, заслуживающий нашего удивления: связывание «изменения» и «движения» вплоть до полного их уподобления. Удивительно то, что этому уже никто не удивляется. Будто изменение было лишь частным случаем, позволяющим лучше

увидеть то, что представляет собой движение в самом общем плане; или что оно только дает повод думать — уже внутри нашего общего понятия о *metabole* (греч. «изменение»), о его движении, «фигуральном» использовании. Вообще, когда два понятия соответствуют двум разным терминам (*kinesis/metabole*), эти термины сразу представляют как синонимы.

«Так как природа есть начало движения и изменения...» — читаем мы в начале III книги «Физики»; в дальнейшем определяется только изменение. То же повторяется и в отношении времени: «так как время скорее всего представляется каким-то движением и изменением...»⁵⁸; «пока» мы не будем «проводить между ними никакого различия». Если посмотреть на это рассуждение более пристально, можно заметить, что Аристотель скользит от одного термина к другому в зависимости от вопроса, который он рассматривает:

1. — осознание времени возникает в отношении изменения: «Однако время не существует и без изменения, ибо когда не происходит никаких изменений в нашем мышлении или когда мы не замечаем изменений, нам не будет казаться, что протекло время...» (там же);

2. — природа времени поддается анализу по отношению к движению:

«Но когда мы ищем сущность времени, нужно понять, отправляясь от этого первого исследования, какой элемент движения составляет время...». Фактически время воспринимается и измеряется именно на основе траектории движущегося предмета. В итоге я осознаю время, исходя из изменения, но я мыслю его природу, исходя из движения. Аристотелю не остается ничего иного, как связать одно с другим: изменение есть род, а движение — его вид⁵⁹; именно так, исходя из уподобления изменения движению, и стали мыслить время; в отношении времени оба эти термина стали считаться эквивалентными. Кант: «Здесь я прибавлю только, что понятие изменения и вместе с ним понятие движения (как перемены места) возможны только в представлении о времени и через представление о времени»⁶⁰. Сам Бергсон, несмотря на свою чувстви-

В этом отношении Бергсон не отклоняется от Аристотеля

тельность к денатурации, искажению времени при его проекции на пространство, отнесется к этому параллелизму изменения и движения как к чему-то само собою разумеющемуся: «Я говорил о движении, но я скажу то же самое о любом изменении...»; «Нам почти никогда неизвестно, имеем ли мы дело с единственным изменением или с составным элементом многих движений», и т. п.⁶¹

Изменение в лоне движения представлялось как происходящее между началом и концом

Совсем не трудно понять, почему движение и изменение мыслились по аналогии друг с другом. Оба представлялись как нечто, происходящее между двумя пределами, между точкой отправления и точкой прибытия: движущееся тело отправляется отсюда, чтобы прибыть туда, изменение происходит из одного состояния в другое. «...Всякое изменение (*metabole*) происходит из чего-нибудь во что-нибудь», «...это показывает и название, так как оно указывает на что-то одно после чего-то другого и, с одной стороны, на предшествующее, с другой — на последующее», — говорит нам Аристотель⁶² (*ek tinos — eis ti*). Фактически именно эти наиболее употребительные синтаксические конструкции, лежащие в основе падежей и предлогов, даже в большей степени, чем тщательно разработанные конкретные понятия, — благодаря китайскому языку, в котором они отсутствуют, это обстоятельство можно оценить еще яснее, — именно они составляют оригинальность и «плодотворность греческой мысли (и «нашей» тоже). Ибо со своей стороны я больше не вижу возможности избежать такого вопроса, и, более того, он кажется мне решающим: существует ли необходимость мыслить изменение только в лоне движения, между точкой отправления и точкой прибытия, некими отделенными друг от друга «до» и «после», и, стало быть, в соответствии с логикой *растяжения* (*distension*), которая, как мы видели, идет рука об руку с мыслью о времени? Иными словами, не следует ли понимать изменение как находящееся *в ходе*, в совершенной непрерывности, без

начала и конца, которые определяли бы его крайние точки: в соответствии с логикой, которая — я снова возвращаюсь к этому — была бы не темпоральной (временной) логикой *растяжения*, но процессуальной логикой *перехода*?

Это бы еще годилось для созревания — в нем происходит достижение какого-то предела. Но возьмем, к примеру, рост или старение. Старение особенно показательно для этого случая. Попробуем поразмышлять: невозможно стареть между точкой отправления и точкой прибытия; старение — это переход из одного состояния в другое, а не пересечение какого-то расстояния. Ведь старение не является тем, что начинается вслед за ростом, мы начинаем стареть задолго до того, как взрослеем, — ведь неизвестно, *когда*, в сущности, начинается старение. В любой момент жизни старение уже началось; мы всегда уже начали разрушаться, отвердевать, изнашиваться. Здесь нет *ek tinos* — *eis ti*; нет больше начальной точки, которой можно датировать старение, равно как невозможно приписать ему какой-то конец. Старение не имеет пределов, оно лишено «формы» и «цели» (у него нет ни *эйдоса*, ни *телоса*, одна лишь смерть производит разрыв, пробел, но процесс разложения продолжается). Стареть — это не значит переходить от юности к старости, как переходят от жары к холоду или от черного к белому, как этого хотелось бы Аристотелю, чьи примеры мы здесь привели, ранжируя их по порядку и представляя в качестве эквивалентных, будто речь идет о неких конкретных состояниях, четко обозначенных и определенных. Когда речь идет о старении, нет даже двух разных *состояний*, которые можно было бы противопоставить друг другу или просто поставить в отношение друг к другу. Старение носит столь всеобщий и непрерывный характер, что мы не отдаем себе отчета в том, чем становимся; или, поскольку это «чем», служащее субъекту объек-

Контрпример:
стареть

тивным подспорьем, остается еще слишком стабилизирующим, мы даже не замечаем, что «становимся».

2. Разрыв между мгновениями, мерами времени, сделал непознаваемой непрерывность переходного процесса, иными словами, временное растяжение скрыло за собой действующий в каждый момент процессуальный переход и сделало его недоступным для мысли: это мы устанавливаем со всей очевидностью в самих истоках философии.

Платон может помыслить переход только как внезапное «вдруг»

Огромной заслугой или, по меньшей мере, услугой Платона, которую он все еще нам оказывает, является то, что он ясно обозначил, что именно сопротивлялось его мысли, что дал себе труд это признать, даже если впоследствии ему пришлось про-

то разрубить этот гордиев узел, чтобы как-то от него избавиться; по сути третья гипотеза «Парменида»⁶³ позволила поставить вопрос: как помыслить переход от «не-бытия» к «бытию» и наоборот или от «покоя» к «движению» и наоборот? Но Платон не мог мыслить переход изменения, ибо, в соответствии со своей теорией причастности, подобный переход предполагал бы способность одновременно «быть причастным» обоим (бытию и не-бытию, движению и покою и т. п.), что с самого начала было объявлено противным логике: переход был бы не чем иным, как противоречием в терминах. Отсюда необходимость ввести разрыв и различить два времени; так совершается возврат к растяжению, которое одно способно произвести разъединение: «Одно — это то время, когда оно (Единое) ему (Бытию) причастно, другое — когда оно ему не причастно»; «Только таким образом оно может быть и не быть причастным одному и тому же». Но как помыслить переход между ними? Платон не может сделать ничего другого, как придумать мгновение, когда нет ни одного времени, ни другого; в силу его логики, такое мгновение — «вне времени»? «Так когда же оно изменяется? Ведь не покоясь и не двигаясь, не находясь во времени, оно не изменяется». Оно может сделать это лишь в модусе внезапного «вдруг», выпрыгивающего «за пределы» времени (*exaiφnes*) и проделывающего ощутимую прореху в непрерывнос-

ти изменения: это «странное вдруг», как признает Платон, втискиваясь между первым и вторым временами, находится буквально «нигде» (*atopos*), ибо, как это подразумевается в греческой логике изменения, оно должно быть одновременно и точкой начала одного, и точкой завершения другого, тогда как эти точки с самого начала считаются несовместимыми.

Очевидно, что помыслить переход Платону мешает принцип противоречия: он замыкается в логике взаимного исключения, тогда как переход подразумевает способность одновременно мыслить противоположности, или то, как одно есть в то же время и другое. Оттого ему не остается ничего иного, как помыслить то, что в разъединяющей неопределенности «вдруг» не будет ни тем ни другим. Ни движущимся, ни покоящимся, ни бытием, ни небытием. В противном случае нам, чтобы выйти из этого тупика, пришлось бы поместить названные оппозиции за пределами их несовместимости, заставить их сообщаться между собой. Или придать отношению между тождественным и иным диалектический характер, или повернуть одно против другого, «потенцию» против «акта», — Аристотель довел до совершенства оба эти механизма.

Отказаться от принципа противоречия, чтобы помыслить переход

С одной стороны, чтобы выйти из апории мгновения, согласно которой оно не является ни всегда тождественным, ни каждый раз другим, Аристотель логически устанавливает совместную возможность обоих. Мгновение как субстрат-субъект, неизменно отделяющее что-то от чего-то, одинаково по типу (как отношение «до» — «после»). Но в качестве изменяющегося аспекта потока, который влечет его за собой, оно всегда — с этой точки зрения (в отношении «сущности») — нумерически другое (как порядковый номер того или иного «до-после»). Другими словами, реальности, которые последовательно являются «сейчасными» (от «сейчас» — *maintenant*), нумерически разные, но их «бытие сейчас» типологически одинаково (Д. Росс): в структуре момента равно обеспечивается дели-

Между тождественным и иным

мость и непрерывность времени, а стало быть, и очевидность изначально «темной» его природы⁶⁴. Но эта двойственная природа мгновения касается лишь его самого: оно, будучи только «переносимым», сопоставимо с движущимся предметом, а время — с порядковым номером этого переноса. Природа мгновения никак не проясняет переходный процесс изменения, действующий в лоне вещей: из него мы более не видим, каким образом сама реальность, постоянно изменяясь, может перейти от «тождественного» к «иному» — одновременно менять свой вид и продолжать оставаться собой, сохраняться в своем бытии и преобразовываться.

Между потенцией и актом С другой стороны, чему могли бы послужить категории потенции и акта (возможности и действительности): движение (*kinesis*) есть постепенная актуализация того, что пребывает «в потенции», ее переход в действие. Так же и изменение — для того, что является изменяемым, или порождение, или порча для того, что является портящимся или порождаемым, рост и убывание — для того, что является растущим или убывающим, и, наконец, перенос как перемещение — для того, что является переносимым; в эту категорию прекрасно попадают как постройка дома, так и обучение, выздоровление или старение. Слово «движение», в соответствии с принятым переводом, недостаточно объемно, чтобы это выразить, даже если перемещение является первым среди других видов *kinesis*, движения-изменения — как логически, так и хронологически и онтологически (ср. «Физика», кн. VIII). Сара Уотерлоу решительно переводит это понятие как «процесс», поскольку при изменении *A*, превращающегося в *B*, принимается во внимание не только появление *B* как некоего события, но вся ведущая к нему тотальность развертывания⁶⁵.

Как (до каких пределов) Аристотель понимает «движение» (*kinesis*) как процесс? Однако я вижу по крайней мере четыре довода, которые прояснит китайская мысль, в пользу того, чтобы не подводить это греческое понятие движения-изменения под категорию процесса.

1 — С греческой стороны эволюция, как мы видели, всегда понималась как отправляющаяся из какой-то точки и завершающаяся в другой точке (*ek tinos — eis ti*), где эти точ-

ки как таковые являются ее конститутивными границами; тогда как суть процесса состоит в том, чтобы быть в ходе, то есть в постоянном преобразовании, и что, не ограниченный никаким пределом, этот процесс ни на что не направлен, но регулируем, то есть управляем необходимостью постоянного приспособления через свои видоизменения, пока он длится. 2 — Особенно важна конечная точка, опять-таки с греческой стороны, поскольку конец одновременно является и целью (*телос*), составляющей неизменную сущность (*эйдос*); она способствует тому, чтобы начавшаяся эволюция пришла к своей заключительной форме, которой эволюционирующий предмет был до этого лишен (в своей реализации «энтелехия» и есть само совершенство). Но ведь процесс как таковой никуда не ведет и не ведом никакой формой-целью, он всегда находится в преобразовании и не эволюционирует ни к чему иному, кроме своего собственного продолжения, являющегося функцией его регуляции. 3 — Эта аристотелевская мысль о трансформации остается пленницей отношения активного/пассивного, действующего/претерпевающего, «движущего»/«движимого» (*kinetikon-kineton*): «Всегда же, когда действующее и претерпевающее оказываются вместе, возможность может стать действительностью», «форму же всегда привносит движущее»⁶⁶ — конкретная субстанция, или качество, или количество, одно из которых будет принципом и причиной эволюции; тогда как процесс понимается в соответствии с взаимодействием соотнесенных факторов, оказывающих друг на друга влияние, а не в соответствии с некой однозначной причинностью. 4 — Наконец, греческая мысль о трансформации остается под преобладающим влиянием категории «под-лежащее» (*hupokeimenon*), субстрата-субъекта эволюции, остающегося тождественным и эволюционирующего от одного предела к другому, противоположному; тогда как в мысль о процессе невозможно войти, если не избавиться от этого постоянства субстрата-субъекта, если не перестать видеть «под» изменением некий субстрат изменения и более не принимать противоположные состояния в ходе изменения за простые предикаты.

Можно ожидать, что трудность, с которой Трудно грекам помыслили неразличимую природу перехода

сталкиваются греки в попытке помыслить процесс, обнаруживается также и в отношении переходного состояния (перехода):

если у Платона интервал, в который происходит изменение, не находит никакого логического статуса, не может быть заполнен ничем, кроме «вдруг», выпрыгивающих за пределы времени, то и Аристотель не может помыслить промежуток «между» (*metaxu*) двумя противоположными границами эволюции иначе, нежели как то, что само составляет особый предел (прибытия и отправления), противоположный каждому из них⁶⁷; это промежуточное есть еще и противоположность, которая как таковая тоже определяется некой формой-целью. Так, средний по высоте тон будет низким по отношению к самому высокому и высоким по отношению к самому низкому, а серое будет черным по отношению к белому и белым по отношению к черному. Но именно концепция времени, определяемого как промежуток между двумя отдельными точками, «до» — «после», в конце IV книги «Физики», впоследствии, в начале V книги, привела Аристотеля к попытке помыслить и изменение как действующее между точкой начала и точкой завершения, чтобы больше не рассматривать непрерывность перехода.

Промежуточное понимается еще и как крайность

Вместо того чтобы представить средний тон или серый цвет как постепенный переход, он вынужден рассматривать их как крайние состояния, ограниченные самими

собой и заменяющие крайности и, стало быть, воспроизводящие растяжение самим фактом разрыва между ними. В целом Аристотель остерегается мыслить промежуток иначе, чем в виде среднего термина, то есть все-таки тоже «предела», поскольку его греческий ум испугался бы грозящей неразличимости Формы; он останавливается, отталкивая подобное предположение как абсурдную гипотезу, и от этого его текст теряет свою внятность. Именно здесь мысль и спотыкается — спотыкается о то, что было бы одновременно возникающим и «уже возникшим», «хотя еще и не вполне»⁶⁸... Но ведь такова *неразличимая* природа пе-

реходного состояния. Однако так же как признав «изменение изменения», можно прийти к «дурной бесконечности», а выходя за пределы, ограничивающие изменение, его теряют, говорит Аристотель, так и переходное состояние (в отличие от преходящего), если его представить само по себе, угрожает детерминирующей силе Конца как формы-цели (*эйдос-телос*) и его способности *вести* изменение: а в этом случае сразу же станет менее отчетливой сама возможность онтологии в том, что касается ее упорядочивающей и конституирующей силы.

В ходе критики этой неспособности философии помыслить переход из одного в другое Бергсон прекрасно заметил, каков был главный ее источник: субстанциалистская точка зрения, свойственная метафизике. Пока вы рассматриваете изменение как изменение состояний, происходящее между двумя разными моментами, но не подвергаете исследованию «пред-полагаемую» субстанцию, вы можете затем — ради того чтобы уменьшить разрыв между ними, — вставлять сколько угодно промежуточных состояний или мгновений, но вам придется следовать той же самой логике растяжения, вы не увидите ничего иного, кроме *последовательности*, чьи составляющие останутся внешними по отношению друг к другу, аналогично частям, помещенным в пространстве одна подле другой, и вы по-прежнему будете терять из виду *переходное состояние*: у вас останется только устойчивое, никогда не изменяющееся; или, скорее, у вас будет изменение в форме результата, а не в форме *изменяющегося*. Но, как это по-своему уже выразил Платон, — или же, по крайней мере, сама его формула, если мы применим ее к ней же самой, побуждает к такой открытости, — невозможно «изменяться», «не подвергаясь изменению»⁶⁹. Однако пока изменение мыслится в перспективе субстрата-субъекта, оно

Выйти из концепции субстрата-субъекта (как из принципа противоречия)

состоит лишь из изменений предикатов, не затрагивающих сущности субъекта, а такой изменяющийся субъект не может рассматриваться иначе, чем как нечто, переходящее от одного предела к другому (*ek tinos — eis ti*), когда один предел служит точкой начала, а другой — точкой завершения, один — «формой», а другой — ее «лишенностью»: от «холодного» к «горячему», от «юного» к «старому», сам же субъект только *растягивается* между ними. Вот почему в течение всей истории философии удавалось столь органично поглотить изменение движением и это не вызвало ни малейшего удивления: так же как движимое, перемещаясь, остается неизменным (по крайней мере, так считалось до того, как были сделаны современные физические открытия), так и изменение, с помощью пределов, которые его ограничивают, остается прикрепленным к постоянству сущностей; вот почему для Аристотеля «перемещение движущегося», при котором это движущееся «в наименьшей степени лишается своей сущности», представляет собой идеал всех движений-изменений (ср. «Физика», кн. VIII). Это также причина, в силу которой Аристотель среди примеров *kinesis*, движения-изменения, которые он приводит, мог рассматривать «старение» в одном ряду не только с обучением и выздоровлением, но и с «прыжком» и «вращением». Постоянное преобразование жизни, совершающееся в «старении», по своей природе и по «густоте» процессуальности не казалось ему чем-то отличным от кривой, которую от точки к точке прочерчивает движущееся тело.

Однако такая слепота в отношении переходного состояния и неотчетливость, которая его характеризует, сохраняет странную устойчивость в истории философии. Кант, у которого концепция времени (и пространства) как условия возможности всякой объективности играет определяющую роль в установлении принципов его философии, — Кант, когда он пытается помыслить изменение, приходит к результатам, ко-

которые не могут не разочаровывать. Изменение и время вкупе с ним получали объяснение только в связи с необходимостью лучшего обоснования принципа противоречия: чтобы противоречащие друг другу предикаты могли встретиться в одном и том же объекте, нужно было допустить, что эти два атрибута встречаются в разные моменты, и, стало быть, произвести растяжение времени.

Иначе говоря, если одна и та же вещь не может быть А и не-А одновременно, она должна иметь возможность быть и тем и другим последовательно, что влечет за собой необходимость предположить, что за этим стоит изменение и — в качестве его условия — время: «старение», следовательно, было бы в сущности не чем иным, как чисто пропозициональным вопросом — делом высказывания, что позволило бы высказать об одном и том же человеке, различая (с помощью простой замены, допускаемой принципом последовательности) два момента времени: когда у человека «темные» волосы, а (затем) — когда у него «белые» волосы. Простая замена и даже инверсия атрибутов; но сам «человек» в своей сущности, в качестве субстанции, проходящей *через* эти моменты, оставался бы неизменным.

Можно легко увидеть что именно упустил Кант, мысля «время», причем упустил сразу: если стареть не означает переходить из одного состояния в другое, коль скоро крайних пределов изменения здесь нет, то все происходит так еще и потому, что в старение невидимым образом вовлечено все, все призвано измениться. Не только «волосы», но также и «улыбка», и «голос», и т. п.; а еще и «характер», и «витальность», и «точка зрения»... «Сознание» тоже меняется. «То, что» изменяется в процессе старения, невозможно обозначить

Выйти за пределы субстанции, чтобы представить себе радикальный характер изменения

Старение не анализируется в терминах предикатов

или локализовать и, как следствие, изолировать, и еще меньше отделить: старение не поддается анализу в терминах отдельных атрибутов; или то, что от него отделимо, отделяется лишь в качестве указания на некое преобразование, глобальное и одновременно непрерывное. Ненаблюдаемость изменения, объясняемая его постепенностью, неотделимость от него того, что могло бы служить «атрибутами», поскольку «атрибуты» суть нечто слишком отвлеченное, — все это позволяет поместить старение в разряд процессуальных переходных состояний (*transitionnel processif*) вместо того, чтобы понимать его исходя из крайних пределов и в качестве простого набора предикатов, допуская время как условие его существования.

Борт к борту: пройдя через Китай, разделая пред-категории Аристотеля

3. Захватывающее зрелище — видеть, внимательно читая тексты, как в этом вопросе сходятся борт к борту, встык китайская и аристотелевская мысль и китайская разделяется с аристотелевской. Пункт за пунктом и совершенно «логическим» способом — но логика открывает тут иную способность понимания. Преодолевая наконец взаимное безразличие, присущее им от рождения, греческая и китайская традиции выстраивают из своего визави некую систему, и благодаря проявившемуся таким образом различию проливают свет друг на друга, причем каждая из них проявляет себя в том, что исследует гипотезу, которую другая изначально оставила без внимания. Аристотель, прочитанный со сторонней позиции, позволит нам увидеть то, о чем он не думал: то, о чем он и не думал думать, или то, что его мысль делала немислимым.

Диалог

В самом общем виде: «то, что имеет определенную форму, порождает», — повторяет он в конце «Физики»⁷⁰. Но в Китае никогда не приписывали форме никакой детерминирующей силы, она рассматривалась лишь как осязаемое проявление про-

цесса актуализации^(u). «В том, что само себя движет, — продолжает Аристотель, — одна часть движет, а другая движется». Но китайский язык не выразил и не кодифицировал с помощью залогов отношение активного и пассивного, которое структурирует здесь греческую мысль; это еще один случай, когда мысль выражается, черпая ресурсы, заложенные в языке. «Но сущность не может двигать себя самое таким образом, чтобы каждая из частей двигала другую», — продолжает Аристотель. Но в глазах китайцев именно таков случай факторов *Инь* и *Ян*, находящихся в постоянной корреляции в лоне космической энергии, взаимодействующих непрерывно. «Если каждая из двух частей будет двигать другую, тогда не будет первого движущего». Но именно таково заключение, к которому приходят китайцы, придерживаясь своей логики: под воздействием полярности, изменения следуют друг за другом до бесконечности, создавая мир без первопричины, без иерархии сфер и иерархии следствий. Часто мы ожидаем того, что китайская мысль покажется нам странной, экзотичной, ибо она развивалась вдалеке от нас и даже — только она, единственная — независимо от нас. То есть раз она дальше всего от нас, она должна быть и самой экзотичной? Но я ловлю себя на вопросе: разве не Аристотель удивляет нас здесь своей странностью? Всем своим оборудованием: Формой, Целью, Субъектом — сооруженными в лоне метафизики, чтобы скрыть *феноменальную* реальность переходного состояния?

Могло бы показаться, что китайская мысль, не разъединяющая мгновения, служащие пределами, между которыми разворачивается процесс изменения, всячески предрасположена к тому, чтобы представлять переходное состояние как *происходящее в каждый момент*. Не только потому, что она не накладывала на эволюцию «форму» или «цель», чтобы прояснить ее, не предполагала, что где-то в ее основании пребывает «материя» или

Переходное состояние можно мыслить только через пары

«субъект», — но так же и по той причине, что она остерегалась разъединения: если одно не происходит без другого, то это потому, что с ее точки зрения одно уже содержится в другом и это делает невозможным разрыв между ними, и мы всегда имеем дело с непрерывностью переходного процесса, преобладает ли при этом одно или другое. Этот процесс неустанно обновляется, и ничто не вмешивается в его ход, он длится беспрерывно. Поскольку речь идет о том, что принципиально невозможно представить в изолированном виде, переход (*trans-ition*), является единственным термином, которым можно успешно обозначить такое понятие. Но только с помощью понятийной пары, члены которой и противоположны друг другу, и друг друга дополняют, можно ухватить самую внутреннюю логику «функционирования» и тем самым одновременно удержать оба ее аспекта. Или, скорее, должно быть две пары аспектов, чтобы поделить все поле, охватываемое этой логикой, на участки, дополняющие друг друга (оба вышли из классической китайской «Книги перемен», «Чжоу-и» или «И-цзин»): таковы «модификация»-«трансформация» (*бянь-хуа*), с одной стороны, и «модификация»-«продолжение» (*бянь-тун*) — с другой^(v). Ибо единственный элемент, улавливаемый в непрерывности процесса, — «модификация» — одновременно ведет и к «трансформации», но тем самым обеспечивает и «продолжение»; иными словами, необходимо обратиться к другой логике тождественного и иного, того же самого и различного.

В-лияние/транс-
формация (поня-
тие, которого не
хватает)

Китайский термин, который мы обычно переводим словами «трансформация», «преобразование», означает также и «влияние»: оба смысла нужно держать в уме одновременно (и «в-» и «транс-», и «-лияние» (от слова «лить») и «-формация»). Поскольку именно через приток, переходящий от части к части и плодородный, совершается, согласно «Книге перемен», процесс жизни:

Небо и Земля смешивают свои энергии:
все существующее — под их влиянием/через
трансформацию — находится в процессе
ферментации;
мужское и женское объединяют свою сущность:
все существующее — под их влиянием/через
трансформацию — происходит⁷¹.

Неясность «смешанного» (*инь-юнь*^(w)): обе задействованные энергии проникают друг в друга и друг друга развивают, они смешиваются, чтобы друг друга побуждать; «ферментация» (*хуа-чунь*^(x)): трансформация — это преобразование самих субстанций («материи-субъекта», если использовать греческие термины) под воздействием благоприятных факторов. Не являясь ни первозданным хаосом, лишенным какого бы то ни было порядка, на смену которому приходит космос, ни «тьмой» материи, в которую вносит свой свет Форма, «неясность» выражает здесь глубину (*fond-fonds*: глубина-фонд) неразличности, из которой проистекает и которую открывает любое конкретное, индивидуальное событие. Так и ферментация не указывает на достижение какого-то окончательного состояния, можно говорить лишь об одном более или менее ясном состоянии — состоянии зрелости, но это означает, что начатый процесс продолжает свой ход, не прекращая производить осадок и эманации, одновременно укрепляясь и оживляясь. Вместе с тем в феноменальном разворачивании этого становления, этого брожения духа (мы говорим и о винном спирте, и о Святом Духе — фр. *esprit-de-vin, esprit de Dieu*) — само по себе «пришествие» в жизнь более уже не образует разрыва, поскольку здесь мы очень далеки от дуализма тела и души, материи и духа, и т. п.

Стало быть, здесь нет «транс-формации» в собственном смысле слова, ибо действие, о котором идет речь, не является действием, происходящим с неким субъек-

том-материей, меняющим или обретающим форму, которой он был до этого лишен; нет и чередования (греч. *allōiosis*), поскольку происходящая эволюция в качестве процессуального становления является эволюцией, принимающей форму активирования, которое, обеспечивая обновление жизни, составляет добродетель Неба-природы. «Изменение» (китайское *и*) означало бы лишь то, что противоположно постоянству; «мутация» — пожалуй, слишком изолировала бы пределы переходного процесса в отдельные состояния; наконец, «модификация» (понятие *бянь*) ухватывала бы лишь уловимые аспекты эволюции. Ибо трансформация (*хуа*) как она есть — или, во всяком случае, то, что мы переводим как «трансформация», прибегая к этому термину как к крайнему средству, — глобальна и непрерывна, она предшествует «модификации», подготавливая ее, и она же *разворачивает* ее. Она окаймляет ее и в истоке, и у низовья, и этот исток всегда и есть низовье.

Невидимая трансформация: незаметная-ровная

Вместе с тем если модификация есть наружная, видимая часть эволюции — ведь когда мы преодолеваем конечный предел, это позволяет увидеть излучину, изгиб процесса, — то трансформация является ее постоянно невидимой частью: как в том смысле, что она вынашивает модификацию, так и в том, что она ее распределяет: оба процесса неотличимы друг от друга и непрерывны. Как таковая, трансформация и слишком незаметна в своей игре внутренних влияний, чтобы броситься в глаза внешнему наблюдателю, и слишком ровна по своему результату, чтобы он еще углядел в ней перемену.

«Модификация» Ибо «модификацию» уже больше невозможно отделить от эволюции, которая сама представляет собой лишь переходное состояние; она является одновременно и инверсией «продолжения» («непрерывности»), и его

условием; в «Книге перемен» именно через объединение обоих удается помыслить феномен жизни в ее длительности. Начнем с того, что представим их как оппозиции. «Модификация» (*бянь*) имеет место, когда одно становится другим, что меняет доминирующий фактор: от *Инь* к *Ян*, от *Ян* к *Инь*; тогда как «продолжение» (*тун*) имеет место тогда, когда появившийся фактор действует, поддерживая и разворачивая себе подобный, — появляющийся фактор *Инь* усиливает *Инь*, появляющийся *Ян* укрепляет *Ян*. Излюбленный пример китайцев имеет отношение к временам года, что нас совсем не удивляет⁷²: весна «продолжается» в лето, жара усиливается, затем осень «модифицирует» эволюцию, создавая инверсию этой тенденции; аналогично и осень «продолжается» в зиму, холод усиливается, затем весна «модифицирует» эволюцию, снова поворачивая тенденцию в обратную сторону. Так модификация отсекает то, что становится чрезмерным, и ведет весь процесс к успокоению⁷³: жара (*Ян*) не может длиться долго, вмешивается дождь (*Инь*), чтобы положить конец бесплодному летнему зною; затем в результате вмешательства «модификации», «продолжение» развивает начатую эволюцию таким образом, что доводит ее следствие до его полного выражения: так дождь идет все сильнее и все сильнее продолжает развиваться.

Разумеется, между ними существует противоположность, создающая чередование, «Модификация обеспечивает проведь «модификация» сворачивает с дороги, а «продолжение» идет своим ходом; «Модификация обеспечивает продолжительность» первое «вносит новое», второе «наследует». Но в то же время, чтобы получить переходное состояние, нужно соединить их вместе: одно является фактором процесса трансмиссии, передачи, другое — фактором разрыва, а переходное состояние обладает сразу обоими этими измерениями. Ибо разрыв предназначен лишь для того, чтобы обеспечить продолжение, непрерывность:

именно из-за того, что эволюция порой исчерпывает себя, модификация, порывая с доминирующей тенденцией, перенаправляет ее, открывая перед ней новый путь; модификация является необходимым обновлением, чтобы выбраться из увязания, к которому привела эта тенденция при своем продолжении. Устраняя косность, она снимает угрозу препятствия, и снова есть проход, а стало быть, есть и «продолжение»⁷⁴. В этом смысле модификация обладает той же самой природой, что и «продолжение», которое, способствуя через начавшуюся модификацию возможности «сообщения» (другой смысл *тун*), пропускает новую ориентацию, чтобы она могла распространиться с одной части на другую. Так при том, что модификация и продолжение противостоят друг другу, каждое из них продлевает другое: продолжение разворачивает запущенную в ход модификацию, а модификация восстанавливает исчерпавшее себя продолжение. Стало быть, именно логика продолжения, которая разворачивается от одного временного периода к другому, охватывает весь жизненный процесс в его целостности: «открываться и закрываться, такова модификация, — сказано в «Книге перемен», — приходиться и уходить, никогда не исчерпываясь, таково продолжение»⁷⁵. Вот почему возможно высказать нечто самоочевидное, почти тавтологическое: «Продолжение обеспечивает длительность», — но так же, удерживая одновременно два конца цепочки: «Модификация обеспечивает продолжение»^{76(y)}, она составляет непрерывную часть той разницы потенциалов, которая требуется, чтобы длительность длилась. Вот почему вместе с тем можно прочесть эту другую формулу в соответствии с названными двумя смыслами, которые сначала показались нам противоположными: «модифицировать, но продолжать», «модифицировать так, чтобы продолжать» (*бянь эр тун*^(z)). Понимание переходного состояния по сути требует, чтобы мы больше не разделяли «но» и «так, чтобы», одно и то же слово «пустой» (*эр*) по-китайски выражает оба смысла; переходное

состояние можно помыслить лишь при устранении перегородок и примирении двух сторон, и их следует рассматривать не только как две фазы, но и как две разные стороны одного и того же процесса.

4. Мне кажется, что теперь мы лучше видим, почему невозможно подчинить китайскую мысль альтернативам, в соответствии с которыми была схематизирована (западная) мысль о времени: время циклическое или линейное (прогрессирующее), непрерывное или прерывное. Так сложилось, что эти оппозиции имели на «Западе» некий смысл (эллинизм перед лицом христианства?). По крайней мере, мы привыкли к этим гипотезам, они имеют свои удобные стороны, которые вызваны их четкостью и способностью послужить точками опоры. Но и в отношении Китая «не следует сомневаться, — говорит нам Нидэм, — что он располагает чертами обеих концепций, однако в самом общем виде — хотя раньше об этом ничего не было сказано — преобладает там, по моему мнению, *именно линейная концепция*»⁷⁷. Ибо, если бы китайцы не представляли время линейно, они не могли бы проявить такое историческое сознание; в противоположность мифу о «вневременном Востоке» Китай показывает в целом большую близость к «ирано-иудео-христианской» культуре, чем к культуре «индо-эллинистической»... Оставляю без комментария подобные агломераты, являющиеся слабым местом межкультурных сравнений. Нас прежде всего интересует вопрос: что это за «смесь», близость к которой якобы показывает Китай? Когда же мы прекратим эти игры в мозаику, а значит, и эти уловки, которыми мы маскируем гипотезу другой формы рациональности? Я склонен скорее полагать, что, придумав процессуальный переход, а не время, китайцы смогли помыслить одновременно и регулирующее чередование, воплотившееся в смене сезонов, но не имеющее ничего общего

Мысль о процессе выводит нас за пределы альтернатив, свойственных мысли о времени

с цикличностью вечного возвращения или «палингенезом» стоиков, и неизвестное будущее процессов, особенно исторических, не прекращающее обновляться, — что заставляет нас поверить в то, что они мыслили процесс времени как линейный и необратимый. Также, говорит Нидэм, «в китайской мысли было и непрерывное и прерывное время». Но я охотно верю в то, что, не создав понятия времени, китайцы мыслили развитие по фазам, — неизменно по образу сезонов, — по фазам, которые, являясь и качественно разными, в то же время выстраивались в непрерывную цепочку, причем вторая черта была следствием первой. Качественная разница между ними на деле обуславливала будущее восполнение. Если они и придавали такую важность истории или если «среди других древних народов у китайцев было наилучшее чувство истории», — как это не боится утверждать Нидэм, — то не столько потому, что они придавали такую важность «объективному времени» (здесь мы опять проецируем наши категории), столько потому, что они смогли проанализировать ход истории с помощью собственных категорий процессуального становления: «модификации» и «продолжения», имеющих внутреннюю логику: логику глобального и непрерывного перехода, управляемого долговременными тенденциями, способствующими и «обновлению», и в то же время «наследованию», и созреванию, и восполнению, и, стало быть, образованного долгосрочными «молчаливыми трансформациями» (Ван Фучжи), а не поверхностными, хотя и впечатляющими событиями.

Взлом-напряже- По правде говоря, существует ли «событие-желание тие» на самом деле? Не представляет ли (составляющие оно собой просто некую отличительную событие) черту направленного скрытого вызревания, которое вдруг выходит на поверхность, подобно полоске пены? Иначе говоря, по какому праву мы отрезаем его от общей рамки становле-

ния — становления, которое есть лишь видимое проявление невидимого вызревания, — чтобы сделать из него отдельную неделимую сущность: «некое» событие? Ибо, заставляя его проявиться таким образом, то есть как событие (фр. *é-vénement* от *e-venit*, лат. буквально «выходить наружу», «появляться»), приписывая ему способность производить себя (*se produire*), будто оно обладает какой-то инициативой или по крайней мере своей собственной индивидуальностью, мы неизбежно проделываем дыру в непрерывности хода процесса и открыто противоречим логике перехода. Вопрос тем более ключевой, что понятие события внутренне связано с идеей времени и что мы не умеем понимать «время» без «событий», в нем происходящих, — природа времени, если у него вообще есть природа, связана с этой возможностью.

Фактически событие характеризуется тремя важнейшими чертами. Сначала о его исключительном статусе, отличающем его от момента: событие — это то, что в принципе не может производиться каждый момент. Дело не только в том, что событие всегда считается единичным, но и в том, что оно к тому же считается и необычным или по меньшей мере не совсем обычным. Выделяясь из окружающей его временной последовательности, событие решительно отодвигает в тень примыкающие к нему моменты; те же, поддаваясь его притягательности, в зависимости от него меняют свои очертания. Во-вторых, всякое событие является потрясением, преобразующим под своим влиянием все заложенные в нем возможности; когда говорят, что оно пришло, всегда подразумевают, что где-то произошел взлом, который произвел разрыв между прошлым и будущим, выходя за пределы — превосходя — настоящий момент: «Похоже, — пишет Пруст в «Пленнице», — что события оказались более обширными, чем момент, в который они происходят, и не могут в нем поместиться все целиком». В конце концов, событие, будь оно ожидаемым или объясненным

пост фактум, как бы мы ни трактовали его, прибегая к его контексту, содержит в себе нечто неусваиваемое и указывает на нечто, находящееся снаружи. И то и другое, превосходя любые причинно-следственные объяснения, вызывают к помощи интерпретации; внезапное вторжение события есть «шифр» некоего «приключения», как любят выражаться феноменологи на своем языке. И поскольку оно никогда не поддается полному растворению и, будучи оторванным от хода других событий, безмолвно следуя за ними, выявляет и одновременно превращает в нечто вопиющее тайну своего происхождения, событие провоцирует вопрос о Смысле, вызывает к некой «герменевтике»⁷⁸. Тем самым оно захвачено интересом, превосходящим разум, — интересом, который многое говорит как желанию, так и воображению.

Драматизация по-европейски (питающаяся от событий)

Вот почему я спрашиваю себя: можно ли на этом основании определить всю европейскую культуру как культуру события? Разрыв, который оно производит, все то неслыханное, что оно открывает и что позволяет взять в фокус и, как следствие, создать напряжение, а также весь его *пафос* — все это придает событию престиж, от которого европейская культура никогда не отказывалась. Она никогда и не могла от него отказаться, поскольку пылко и страстно привязана к восхищающему, вдохновляющему характеру события. Ее вера создана из абсолютных событий, в которых Вечное пересекается со временем, производя взлом, носящий всеобщий характер: Творение, Воплощение, Воскресение и т. п. И на литературной сцене все происходящее также способствует тому, чтобы придать цену манящему, властному соблазну события. Будь то Гомер, Пиндар или трагики — все стремятся произвести некое незабываемое событие, которое не поддавалось бы пониманию как составная часть исторических или мифических повествований и

представляло бы собой особый случай, в котором не осталось бы ничего обыкновенного. Событие несравненное, не поддающееся включению во что-то иное, доводящее все до предела, — вот источник бесконечно возвышенного и бесконечно вопрошаемого.

Нет никакого сомнения в том, что, питая привязанность к феномену перехода, Но Мудрость растворяет событие действующего каждый момент, китайская мысль пыталась поглотить престиж события в молчаливой непрерывности процесса. В Древнем Китае не создали ни эпоса, ни театра, который бы представлял события в драматическом ключе; Китай культивировал не трагическое или возвышенное, а «мудрость», растворяющую исключительность события в постоянном приспособлении к видоизменениям момента. Но видоизменение, или «модификация», как мы уже видели, работает на «продолжение», оно является действующей стороной эволюции и не может из нее выделиться, а тем более — от нее изолироваться. Удастся ли им избежать всякого разрыва вообще? Настолько ли они пренебрегают случайностью? Чтобы лучше разграничить их и ограничить определенной сферой, одновременно объясняя неизбежное явление случайной встречи, китайцы сосредоточили свое внимание на том, что они считали тончайшей «затравкой» изменения (понятие *цзи*^(a)), а точнее, тем, что является первоначальной стадией модификации, когда та едва началась и, наметившись, пока еще не проявилась. Если в таком процессе и существует решающий момент, то именно на этой самой тонкой стадии, которой «доискиваются» мудрец и стратег, прощупывая глубину эволюционных процессов до самых «недр»⁷⁹: там, где только-только начинает проглядывать модификация, ищущая свой путь к становлению, непредвиденное своевременно смешивается с тем, что пока еще является неопределенностью тенденции. И при том, что случайное снова и снова оплодотворяет становление, появляются но-

вые ростки возможного. Из этого рождается способность обновления процесса, составляющего жизнь. Ибо, едва наметившись, тенденция, которая запущена в действие, самопроизвольно приходит к своему развертыванию; именно ее мы увидим, когда она в конце концов приведет — в большом масштабе — к столь чудесному появлению «события».

5. Я полагаю, что этот выдающийся и исключительный статус события не мог не наложить своего отпечатка на то квазимифологическое значение, которое в европейской культуре было приписано Времени. Мы еще со времен греков говорим: время «идет вперед», время «течет», время «растет» (Софокл): тем самым мы персонифицируем время и делаем его подлежащим в предложении. Мы взываем: «О время, останови твой полет!» (Ламартин) или, когда путаем хронос (греч. «время») с Кроносом, отождествляя проходящее время и бога космогонии, пожирающего своих детей: «Время съедает жизнь»; оно наш «темный враг», «гложащий наше сердце, растущий и крепнущий от крови, которую мы теряем!» (Бодлер)... Или просто мы вслед за Пиндаром вновь и вновь повторяем: «проходящее время» (*chronos herpōn*), «незаметно, как проходит время». Будто бы речь идет о каком-то особом и даже автономном существе, независимом от существующих вещей и от процессов, в которые эти вещи вовлечены, будто именно оно и является субъектом — тем, что «проходит»*!

Мифологическая
фигура Времени
у истоков
философии

Даже если речь здесь идет лишь о способах выражения, о более или менее употребительных образах, нуждающихся в оживлении поэтическим словом, — но когда

* Как поправил Ронсар, поэт проходящего времени:
«Время проходит, время проходит, моя прекрасная дама;
Увы! Не время, а мы проходим...».

мы, исследуя их, восходим к истокам такой персонификации Времени, то и они позволяют достаточно ясно увидеть, для каких конкретных нужд была придумана и развита эта аллегорическая фигура: ее происхождение связано с поворотом нашей интеллектуальной истории, который предшествовал появлению философии. Фигура Времени проложила путь для концепции, которая ее «превзошла», — по крайней мере, такова самая легкая версия, которой обычно предпочитают довольствоваться. Ибо до какой степени концепция времени все-таки зависит от этой предшествующей персонификации, пусть даже через самую *возможность* реализовать функцию такой инстанции как субъекта? Именно на этой функции отныне и сосредоточилась наша мысль, опираясь именно на нее, сформировался наш обычный язык, и ее влияние столь велико, что и употребляемая как нечто само собой разумеющееся, она навязывает себя философии, и та обязана сделать ее объектом мысли. Значит, именно до возникновения этого понятия, до того, как началась работа философов, следует искать то, из чего философия уже *не могла выйти* как из общей культурной (символической) репрезентации.

Ведь фигура Времени на Западе исторически неопределенна, она и сама является промежуточной, предфилософской. В противоположность расхожим убеждениям, она не вышла из первобытных мифологий и фактически не обнаруживает своего религиозного истока в сколько-нибудь прямой форме. Она — тут я сошлюсь на историков (Френкель, Дегани, Ромийи⁸⁰) — является довольно «недавним» изобретением; персонификация времени появляется скорее в связи с разложением античных космогоний, на обломках олимпийского мира. Она выступает мифологическим субститутумом мысли, начинающей теоретизировать; такая персонификация, сообщающая теоретической мысли функцию инстанции-субъекта, является уже фактом некой операции абстрагирования. Ведь

у Гомера время — это просто промедление, задержка, научающая ожиданию, та, от которой зависит успех или провал, — она отделяет героев от достижения их цели. Не раньше, чем у Гесиода, мы встречаем время в функции субъекта — но оно еще не наделяется ни образом, ни могуществом. Когда, исправляя Гесиода, космогонию переписывают в свете идеи о ценности вечных начал (например, Ферекид* в VI в. до н. э. — но какую роль в этом случае, как и в других случаях, мы должны приписать орфическим космогониям?), то появляется Время — под прикрытием уподобления Кроносу, в паре с Засом (Зевсом), Живущим, и Хтонией, Подземной, — чтобы принять участие в объяснении мира. Оно играет роль некой «мифологической гипотезы» (В. Жагер), со статусом уже определенно аллегорическим. В знаменитом фрагменте Анаксимандра «веле́ние» или «реше́ние» времени управляет законом восполняющего обновления всех существ, неумолимо обуславливает их переход от рождения к распаду. У поэтов, сочинявших афоризмы (гномы), время провозглашено самым мудрым, всевидящим, всемогущим, всераскрывающим; у Пиндара оно упоминается как высшее существо, наделенное особыми способностями и имеющее божественный статус, оно — «Отец всех вещей»; у трагиков именно время считается ответственным за все то, что с нами происходит, поскольку оно порождает события...

Время: неизбежный остаток трансценденции

Поскольку Боги, по крайней мере в их первоначальном виде, отступают на задний план, «Время» некоторым образом замещает их в чисто объяснительном, абстрактном плане. Но, сохраняя в себе атрибут всемогущей силы, оно при этом остается элементом глобаль-

* В своей «Теологии», возможно, испытывшей влияние орфиков, Ферекид рассматривает время как своего рода субъект (Фрагмент 1: Diels, Krantz. *Fragmente der Vorsokratiker.*, Weidmann, 1972, Vol. I, p. 47).

ного, даже абсолютистского объяснения. Поэтому невозможно определить границу между абстрактной длительностью и высшим существом. Вот что сделало из Времени своего рода последнее воплощение трансценденции, сохраняющее в себе что-то божественное, — но анонимно, на пределе «природного», в лоне мысли, отдающей рациональности. Философия наследовала его. Этот высший, абсолютизированный образ времени, как мы видим, вновь появляется у Аристотеля после того, как он определяет время физически как число движения (221a), и я поражаюсь тому, что комментаторы не уделяют ему большего внимания. Ибо время, даже аристотелевское, есть не только некий параметр: в нем остается нечто от трансценденции, или, скорее, оно снова ее обретает — и как общая рамка, и как агент.

«Вот почему, — отмечает Аристотель, — Реинтерграция формы продолжаем говорить, что время физическое времени поглощает...», все вещи испытывают его в мифологическое воздействие⁸¹, оно «само по себе есть причина разрушения». Также и как рамка: мы «охвачены» временем, ибо вещи не только пребывают во времени, поскольку они измеряются временем, но, — добавляет Аристотель, и именно эти его слова находятся в русле традиционных представлений, — время существует «дольше любого из тех, кто находится во времени»⁸².

Это время «объемлет» в том же самом смысле, в каком раньше, в эпоху первых греческих мыслителей, можно было сказать о первопринципе, который «объемлет» все вещи и ими «управляет». Кстати, это выражение оборачиваемо, ведь если все вещи и даже само время находятся во времени, — то, как говорит далее Аристотель, «почему нам кажется, что во всем существует время — и на земле, и в море, и на небе»⁸³? «Во времени» — это вы-

ражение, хотя оно широко употребляется, прочно укоренено в языке, все же относится к числу тех, которые делают природу времени апоретической, чреватой противоречиями*. Ведь мы действительно не можем сказать: «во времени», подобно тому как мы говорим «в пространстве», — об этом нас уже предупреждали моисты. Имеет ли это «в» еще какой-то смысл применительно ко времени или следует исправить наш язык и больше не говорить «Dasein» и «во времени» (фр. *dans le temps* — нем. *in der Zeit*), но «пришло время» или «настало время» (фр. *il est temps*), «я есмь длительность» (фр. *je suis durée*)? Из этого могла бы родиться не столько строгая концепция, сколько та неуловимая, а потому и привлекательная идея времени, которая с давних пор не прекращает преследовать философию: она безгранично видоизменяет ее возможности, вдохновляет ее и даже — в поисках невысказанного — превращает всю работу мысли в страстный «поиск времени».

Какой бы краткой ни была эта генеалогия мысли о времени, она приводит нас к следующему вопросу: если в лоне западной мысли время конституируется как предельный образ трансценденции, то имеет ли право мысль, тесно связанная с имманентностью и с жизненным процессом, обойтись без понятия времени? Этот вопрос пройдет через всю оставшуюся часть книги. Другой вопрос, в нем подразумеваемый, состоит вот в чем: если мы мыслили время как растяжение, не вынудило ли это нас обделить плотностью, консистенцией то, что в принципе не имеет протяжения, но все же является единственным, что «есть», — «настоящий момент»?

* Августин, хотя и очень чувствительный к апории времени, никак не может от нее отделаться, он цепляется к тому же самому выражению: «Признаюсь Тебе, Господи, я до сих пор не знаю, что такое время, но признаюсь, Господи, и в другом: я знаю, что говорю это во времени» (*in tempore ista dicere*; Исловедь XI, 25).

IV



Жить в настоящем?

1. Чтобы решить этот вопрос, вновь прибегнем к анализу. Если в настоящем и есть какая-то неосновательность, то она состоит прежде всего в том, что оно, как и само время, рассматривается с двух противоположных углов зрения, с которых мы подошли к этой проблематике. Из этого вытекает некая внутренняя противоречивость статуса настоящего; более того, именно в настоящем апория времени подвергается самому решающему испытанию: с одной стороны, существует в высшей степени устойчивое *вечное* настоящее метафизики, а с другой — *мгновенное* настоящее физики (мгновение: *in-stans*, то, что не «держится», не «останавливается»). Что же до спряжения глаголов в настоящем времени, то оно выражает и то и другое. Первое «есть» всегда, второе не «есть» никогда. Какой способ существования, остающийся временным, можно было бы приписать насто-

Между вечным настоящим метафизики и мгновенным настоящим физики

ящему между «есть» и «нет»? Бытие или Бог с одной стороны, движение — с другой: а нам, находящимся между ними двумя, останется ли настоящее, где жить? «Жить»: это слово, признаю, всегда опасно в философии («слишком грубо», приблизительно, чтобы с его помощью ввести обходной путь...). Или лучше сказать, настоящее, «чтобы жить», «для жизни»*, по поводу которого мы можем иметь эффективный опыт: которое нас не превосходит и от нас не ускользает, которое не было бы ни неизбежностью сущностей, доступной лишь созерцанию, не имеющей ни прошлого, ни будущего (слова Августина: *nec futura nec praeterita*), ни тем более лишенной протяженности точкой времени, «той, где» будущее, всегда «убегая», непрерывно преобразуется в прошлое? Снова Августин⁸⁴: все прошлое и все будущее черпают свое бытие и свой ход из вечно-настоящего (*ab eo quod semper est praesens*), но если само это «настоящее» не присоединится к прошлому, а будет всегда настоящим, «то времени не станет, будет вечность»... Отсюда вопрос и даже вопрос вопросов, в тиски которого попала философия: если настоящее, чтобы быть причастным времени, должно сразу же соединиться с прошлым, как можем мы продолжать утверждать, что оно «есть», ведь, чтобы быть, оно должно «перестать быть»?

И все же «настоящее», «присутствующее» — это «присутствие» (Хайдеггер)

Но под самим этим «настоящим» подразумевают прежде всего «бытие» («существование», *être*): латыни *praesens* (*prae-esse*, «быть перед»). «Быть перед»: требуется некое «это» (*id*), которое «представляет себя» и существует «перед». Так же и Хайдеггер, возможно, имел основания говорить, что сущность понимается как постоянное «присутствие» (*Anwesenheit*) в лоне метафизики — *ousia* как *parousia* (греч. «сущность» и «присутствие») — и что, стало быть, классической онтологией первенство отдается настоящему как определенному модусу вре-

* Фр. *à vivre*: *à* — предназначенное для, позволяющее что-то (*Пер.*).

мени. Это вневременное настоящее, понятое как существующее над потоком чувственного опыта, есть некая реализованная неизменность; уже у Платона и Аристотеля, идет ли речь о всегда действующем созерцании Перводвигателя или о неизменно тождественной стабильности форм, оно наделено характером целого, присутствующего одновременно, *tota simul*, свободного от всякой последовательности. Тогда как, с другой стороны, схваченное между прошлым и будущим, временное настоящее ввиду их последовательности обречено не длиться: оно есть лишь «атом времени» (Михаил Эфесский), неделимый, несоставной. Атом — это еще слишком сильно сказано; учитывая делимость до бесконечности всего протяженного, это настоящее не обладает протяжением; как точка на линии, совершенно не принадлежащая этой линии, оно не является частью времени, а есть только его «предел» (*horos*).

Как же в этих условиях (в условиях философии) мыслить настоящее «жить»: представить его настоящим, которое не было бы ни абсолютным присутствием чего-то вневременного, но замкнутого сводом своих онто-теологических небес, ни, тем более, обратным — невозможным присутствием чего-то большего, нежели точка, виртуально дробящая линию времени и имеющая только математическое существование?

Трудность, о которой идет речь, встречается у Аристотеля в весьма показательном виде. Ибо, понимая время на основании мгновения (*to nun*) — поскольку два мгновения устанавливают границы периода времени, позволяющего воспринять само существование времени (и поскольку своей двойной природой, природой тождественного и иного, момент одновременно обеспечивает и делимость, и непрерывность времени), — Аристотель определяет этот психоматематический по своей природе момент как *настоящий момент* (в «Физике» 223а), а моменты перед ним и после него, в соответствии с которыми

Аристотель: между точечным мгновением «Физики» и целостным мгновением «Этики»

время есть «число движения», — как «прошлое» и «будущее». Логично, что именно с этих пор принципиальная непротяженность, характеризующая мгновение, передается также и настоящему. Но в конце «Никомаховой этики» (см. исследования: от Иоахима до Виктора Гольшмидта⁸⁵) в ходе критики тезиса об удовольствии как движении Аристотель констатирует, что невозможно двигаться вне времени, тогда как удовольствие можно испытывать и независимо от времени. Ибо в этом случае «то, что происходит в настоящее мгновение, есть все целое» (*holon ti*). Тогда как всякое движение (*kinesis*) разворачивается во времени ради какой-то цели, будь то форма, как в случае, например, строительства дома. «Форма» же удовольствия, напротив, совершенна в любое мгновение: здесь нет перехода от возможности к действительности, удовольствие — это то, что венчает действие; вот почему настоящее мгновение более является не точкой, а «целостностью», и такое мгновение совершенно (1174b). Но вместе с тем, завершая то, что находится в действии, и к тому же наступая внезапно, «вдобавок» («эпигиномен», «сопутствующее рождению», — говорит Аристотель, как говорят об «эпифеномене»; *epi* — как сияние юности, «добавляющееся» к мощи тела) — это мгновение удовольствия позволяет нам выйти и из становления, и из рождения. Одновременно оно позволяет нам выйти — снова, как и «вдруг» у Платона — «за пределы времени». Полнота удовольствия в одном случае, невнятность изменения в другом, каждое из них соответствует крайности, которая не происходит «во времени» (*me en chronō*). Таковы бреши, проделанные философией Аристотеля, хотя надо сказать, что эта философия является менее экзатичной в том смысле, что она уделяет меньше внимания экстазу, выходу за пределы, — не только нашего сознания, но и реальности времени. На сей раз Аристотель придерживается только лишь опыта: удовольствие, поскольку оно есть нечто целостное, унич-

тожает время. В самое мгновение удовольствия вопрос о его протяженности, а стало быть, о его длительности «в настоящем», более уже не возникает: нет больше настоящего, которое удерживалось бы как отличное от будущего и прошлого. Этот вопрос встанет вновь, когда действие, исчерпав свою силу, сойдет на нет, восприятие ослабнет, и тогда («тогда» падения) мы, усталые, отказавшись от дальнейших усилий, позволим удовольствию вернуться в поток времени.

Это вновь отсылает нас к двум точкам зрения, этической и физической: с одной стороны, у нас есть физика, составная часть теоретических наук; с другой — этика, включенная в практические науки, предполагающая «опыт в отношении жизненных вещей» (и в этом качестве не содержащая строгих исследований?). Но и в самой «Физике» Аристотель, отдавая дань расхожим формулировкам, уже признавал, что «мгновение» может тянуться в более широком или, если угодно, производном смысле: мгновение настоящего более уже не рассматривалось само по себе, а соотносилось с другим мгновением, принадлежащим будущему или близкому прошлому. В этом втором смысле мгновение неизменно функционировало как ограниченное, но поскольку оно примыкало к другому моменту, столь же ограниченному, то отрезок времени, заключенный между ними, стал отныне называться «настоящим моментом». Как это происходит, когда мы говорим, — а мы говорим это ежедневно: он «сейчас» придет, то есть придет скоро (*tout a l'heure*); или «он сразу же пришел» (*a l'instant*), если он пришел сегодня (222a). Аристотель не может не прийти к *растяжению* даже в отношении мгновения. Именно с помощью *растяжения* — разрыва между двумя мгновениями, точкой отправления и точкой прибытия — мы и осознаем время. И только с помощью *растяжения* мы придаем протяженность настоящему, понятию опять-таки как промежуток между двумя крайними точками, и вслед за тем придаем ему и существование: мы ослабляем таким образом тиски, в которые его зажала бесконечная делимость времени. Конфликт теоретического и пережитого, помысленного времени, которому противоречил бы опыт, отраженный в обыденном языке?

И снова растяжение (*distension*) позволяет мгновению обрести протяжение (*extension*)

Конфликт, ослабленный опытом, одновременно и компенсированный, и ступенчатый им? Ибо в конце концов, когда мы говорим: я это сделаю «сию минуту» (*a l'instant*), все нас понимают... И Аристотель был одним из тех, кто не упускал случая подкрепить свою мысль отсылками к мнению, к словесной практике. Но не следует забывать и о том, что Аристотель и его последователи при этом упустили из виду саму природу мгновения (как *in-stant*, находящегося в) и перестали задумываться над тем, от чьего имени в само это мгновение может действовать подобное растяжение; они и не пытались обосновать это.

Именно в действии 2. Вопрос будет состоять в следующем: разворачивается и с помощью какого растяжения между «началом» и «концом», что сообщает мгновение настоящее (у стоиков) — протяженность (протяженность длительности), можно законным образом вывести момент настоящего из-под угрозы бесконечного деления (атомизации), при этом не выбрасывая его за пределы времени? Первыми на это ответили стоики: такое растяжение открывается действующим субъектом, агентом; протяженность, следовательно, имеет своей мерой действие. Если настоящее само по себе недоступно познанию, оно станет доступно ему с помощью действия: именно свободное действие ограничивает настоящее, оно *конституирует*, снабжая телом, то, что в противном случае было бы лишь мимолетным, постоянно исчезающим потоком. Ведь если стоики признают, что, учитывая бесконечную делимость времени (аргумент Аристотеля), никакое время не является настоящим в точном смысле слова, то при этом они не перестают утверждать, что о времени говорят как о настоящем «в расширительном смысле»: «например, “прогуливаться” налично для меня, когда я прохаживаюсь» (Хрисипп)⁸⁶; если будущее и прошлое сохраняются, хотя и не имеют конкретной формы, то «существует только настоящее». «В точном смысле слова» — то есть в таком смысле, когда оно «ухватывается мыслью» как рассудочное (ср. у Посидония):

в этом отношении настоящее, которое мы стремимся постичь с помощью чистого дианоэтического анализа, например физико-математического, — это настоящее нереально; реально, напротив, настоящее, постигаемое с помощью «чувства», или, скорее, с помощью действия, воспринимаемого чувством, поскольку оно обретает некое протяжение. Так же как тело занимает место в бесконечной пустоте, определяя в ней свои границы, заключает Виктор Гольдшмидт, так и в бесконечной длительности тело прибегает к действию, состоящему в том, чтобы вырезать и фиксировать в этой длительности моменты настоящего.

Действие, придающее настоящему временный характер, стоики понимали в двух масштабах. Первый — это масштаб единичного деятеля, то есть масштаб этики: когда действующий субъект останавливает свой выбор на имманентном «конце-цели» своего действия (к чему стремится мудрец и чего он неизменно достигает: греч. *telos*), строго отличая цель от «намерения» (которое можно осуществить или не осуществить и относительно которого можно заблуждаться: греч. *skopos*), то он никогда не выходит за границы горизонта действия, в которое он вовлечен. Если намерение делает нас зависимыми от будущего — осуществится оно или нет? Нужно подождать... — то цель, напротив, целиком помещается в настоящем, ее-то мы постоянно придерживаемся, придерживаемся твердо и неизменно; мудрец действует, твердо «держит» (*tenant*) настоящее как бы в «руке» (фр. *main*, лат. *manu-tenere*) и его «придерживаясь» (фр. *main-tenant*). Он также совершенно со-временен тому, что делает, тому, как и когда он должен это сделать, не выходя за его пределы путем предвосхищения будущего и не преодолевая запоздание своей мысли: он актуализирует настоящее, когда действует, в то время когда действует, изолируя это настоящее от своего будущего и точно так же отрывая его от своего прошлого. Другой, космический, масштаб связан с физикой (но оба «систематически» сочетаются друг с другом): в этом случае действием является действие Зевса, выделяющее в длительности зона — пус-

Цель действия
заложена в нем
самом; этическое
настоящее
и космическое
настоящее

того, поскольку сам по себе зон не имеет пределов, — период актуального развития мира от его рождения до поглощения космическим пожаром. На взгляд Бога весь этот период одновременен, он сосуществует в одном и том же настоящем; здесь, в этом тотальном настоящем, *tota simul*, прошлое и будущее лишены содержания: в таком случае они не выведены из настоящего, а поглощены им.

Не выходить за пределы настоящего

Чтобы придать настоящему его полноту, нам пригодятся две операции (Виктор Гольдшмидт). Первая заключается в том, чтобы попытаться растянуть настоящее, представить его в космическом масштабе; как посредством истолкования, так и посредством догадки: можно было бы встать на точку зрения Зевса, открывая периодическое настоящее через беспрерывно последовательное развитие. Если так не получится, мудрец обратится к другому методу, всегда находящемуся в его распоряжении и контролирующему все его представления: не имея возможности развернуть настоящее в полной степени, привязывая его к вселенской связи причин, он будет довольствоваться тем, что не позволит своему разуму выйти за его пределы. — Ни в будущее, ни в прошлое, освобождая себя от надежд, страхов или сожалений, с ними связанных. Ибо, не являясь более временем действия, прошлое должно быть уничтожено; и, служа лишь подпитке страстей, будущее должно оставаться неизвестным. «Освободи себя от страхов того, что будет», — велел Эпиктет⁸⁷; следует «пользоваться настоящим», — говорил в свой черед Марк Аврелий, — ибо это единственное время, зависящее от нас, единственное время, в котором у нас есть инициатива: «Во всякое мгновение приложи все свои старания, чтобы <...> делать то, что у тебя под рукой». Мудрец «довольствуется следующими двумя вещами: выполнять нынешнее действие в соответствии со справедливостью и лелеять ныне участь, ему выпавшую»⁸⁸. Стало быть, ограничимся настоящим, не будем никогда заглядывать за его пределы, а тем более оглядываться назад, подвергая себя скрупулезному самонаблюдению; поставим жесткий барьер тем из наших представлений, которые относятся как к будущему, так и к прошлому. Ибо это они и только они, находясь вне нас, приносят нам беспокойство, тем большее — они

тем более внушительны — что то, что они представляют, не являясь актуальным, тем не менее в силу своей неопределенности пользуется безграничным преимуществом ирреального: это лишь фантом, но ведь он нас преследует. Короче, замкнемся в данном нам настоящем и ради этого начнем с того, что будем его «ограничивать», чтобы утвердить в нем нашу автономию и таким образом выйти из пассивности, на которую нас обрекло пережитое нами бесконечное течение времени. Внутри этих границ, отныне хорошо охраняемых, находит свое убежище душа и никогда его не лишается. Вот почему это нынешнее действие — совет касается только его — будет выполняться всегда так, будто ничто за ним не последует, будто оно является последним; смерть же, напротив, не нуждается ни в каком приготовлении. В ожидании приговора, который Сенат должен был вынести против него, Агриппин собирался делать свои ежедневные упражнения, затем принимать ванну, «постольку настал час это делать»...

Вот так тотализирующий характер, традиционно приписываемый вечности, стоики *здесь и сейчас (hic et nunc)* перенесли на момент настоящего; вместо того чтобы будущее оставалось всегда несовершенным, зависимым от Формы — цели, определяющей его предел, всякое расстояние между намерением и действием, между исполнением и целью (а в движении — между причиной и следствием), в лоне настоящего момента отныне уничтожается. Теперь можно говорить о совершенном совпадении между действующим и его действиями: само собой разумеется, что продолжительность одного может также определять настоящее другого. Вместе с тем, несмотря на строгость этого уравнения или, скорее, именно по ее причине, я не вижу способа, как далее избежать вопроса, втягивающего нас в следующие размышления: совпадает ли это этическое настоящее стоицизма с тем, что мы ранее, возможно, слишком грубо взялись обозначить как игру настоящего, но что стоики действительно имели в виду: с «жизнью»? Прежде всего заметим, что оно

Но остается
задний план
метафизики

относится не только к «этике». Ибо мы прекрасно видим, что несмотря на разрыв, который витализм стоиков произвел в этерналистской платоновско-аристотелевской традиции, они сохранили нечто от вечного настоящего метафизики: в «протяжении» одного космического периода (*platos*) «все вещи представлены Богу». *Divinitai omne praesens*: последовательное развитие причин, которое дано нам лишь *в переводе в плоскость времени (temporis traductio)*, Богом постигается как одновременное, поскольку эти причины-следствия сосуществуют в лоне периодического настоящего; на заднем плане настоящего необходим Бог — причина, и даже единственная Причина, основывающая это настоящее, чтобы обеспечить его способность к тотализированию. Именно Бог в конечном итоге оправдывает растяжение настоящего в более широком масштабе — между рождением мира и космическим пожаром.

Такое настоящее достигается лишь насильственным отсеканием

Такая опора на метафизику не является единственным предметом обсуждения. Ведь даже если мы ограничимся этической сферой, то без труда установим, что настоящее стоиков не лишено определенной противоречивости. Ибо при том, что настоящее составляет объект императива — нам следует «использовать настоящее», — подобный императив удивительным образом держит это настоящее на расстоянии. С одной стороны, я и в самом деле верю, что именно это противоречие непоправимо подрывает стоическую мудрость. Возвращение нормативного здесь тем более опасно и заразно, что «норма», требующая лишь причастности к бытию, совершенно естественно, то есть «в соответствии с природой», должна прийти к нам в единственно возможной форме имманентности. Но мы постоянно встречаем у стоиков такие выражения, как «стереть» — «остановить» — «ограничить» («сотри представление, останови это

дерганье марионетки, ограничь настоящее во времени...»⁸⁹). Фактически настоящее стойков обретает свое содержание лишь тогда, когда его замуровывают и отсекают от всего остального, — но ни действие не ограничивается должным, ни жизнь не ограничивается действием: в этом настоящем, чья единственная «цель» состоит в том, чтобы служить убежищем имманентности, сама имманентность неизменно остается негибкой, напряженной; чтобы получить доступ к тому, что приходит само собой, чему достаточно лишь открыться, необходимо пройти через строгие ограничения и аскезу бесконечной серии внутренних долженствований.

С другой стороны, настоящее, служащее нам императивом, нас в действительности не касается. Стойки рекомендуют действовать, но действовать как актеры, будто мы играем... Как и актер, я не отвечаю в своей жизни ни за роль, которая мне поручена, ни за время, которым я располагаю, чтобы ее сыграть: достаточно того, что моя игра будет совершенна в каждое мгновение. Игра актера — это ведь образ действия, который оправдывается своей самоцельностью: следовательно, ее надо рассматривать независимо от внешней причины, ее вызвавшей, без введения какого бы то ни было замысла или намерения. Я играю свою роль только ради того, чтобы играть ее хорошо, прилагая все свои силы каждое мгновение настоящего, и так все время, пока я играю. Но мудрец, как и актер, чтобы совершенно изолировать это настоящее (от прошлого и будущего), должен не отождествлять себя со своим персонажем, который из-за своих надежд или сожалений всегда будет стремиться выйти за пределы своего настоящего в направлении будущего или прошлого: он останется вне того, что играет, в том числе и вне настоящего, которое играет. Этот персонаж является поддельным, притворным,

Настоящее
отрешено от себя
самого

а это настоящее — «индифферентным» по своей природе; речь идет о формальном настоящем, чья повторяющаяся форма выступает матрицей долга. «Тема» этого настоящего, меняющегося в зависимости от обстоятельств, может на деле резко и неожиданно измениться, и в этом случае мудрец должен по доброй воле изменить свою роль, в жизни он не должен привязываться к ней больше, чем актер в театре. Его способ действия сам определяет настоящее, но и настоящее он тоже рассматривает как спектакль; настоящее является его обязанностью, но все это невозможно без допущения некоторого внутреннего удвоения. Ведь если мудрец действительно прилагает все свои силы к настоящему, чтобы хорошо сыграть в нем свою роль, и при этом действует в лад с событием и даже находит удовольствие в том, что причастен ему, это не мешает тому, что, укрывшись в своей внутренней цитадели, его «гегемонический» принцип остается не причастным всему этому; как субъект, он не вкладывает в это свою «самость».

Где начинается
и где заканчивает-
ся действие?

Мы можем наконец спросить себя, действи-
тельно ли действие способно «очертить
границу»: иными словами, является ли
действие достаточно ограниченным, чтобы

придать настоящему характер времени, темпорализировать его? Ибо где начинается и где заканчивается действие? Делит ли оно время? Есть ли у него точка отправления и точка завершения и является ли оно достаточно автономным и содержательным, чтобы обладать каким-то единством? Короче, я спрашиваю: достаточно ли обоснована способность растягиваться между началом и концом, которую приписывают ему стоики? Разумеется, настоящее прогулки, говорит Хрисипп, — это «когда я прогуливаюсь», но я хочу этой прогулки и, стало быть, в определенной степени предвижу ее, и забегая вперед, и именно по этой причине отправляюсь прогуляться; она уже началась в моем ожидании,

так же как она останется в моей памяти. Одно «действие» уже содержится в другом — следует отличать от этого действие жеста, который всегда расплывчат. Поведение тоже скорее понимается в терминах процесса: не столько в терминах мгновения (очерчиваемого), сколько как последовательность (через непрерывную передачу); или не столько в терминах «действия» в собственном смысле слова, сколько латентного присутствия и «актуализации». Например, когда я пишу, то с какого момента мое действие становится «писанием»? Когда я сажусь за стол и беру перо? Но в этом отдельно взятом состоянии мне нечего писать, и сам такой жест окажется пустым, необжитым мною. Мне нечего будет писать, если я уже скрыто не начал делать это во сне или во время прогулки.

3. Итак, можно ли открыть настоящее и «открыться» ему — начнем с того, что будем говорить об этом именно так, обнаженно, способом столь далеким от иносказанья — и придать ему плотность как-то иначе, нежели как заключая его в стоический корсет? Иначе, чем волевым усилием и в единственном императивном модусе; не поддерживая внутреннее расстояние, требуемое нейтральностью предложенных им «тем»; не продолжая произвольно изолировать его, скрупулезно ограничивая и отрезая от всего будущего и от всего прошлого, будто это какая-то угроза... «Открыться» — скажем мы: протяженность, сообщающую плотность, можно было бы искать не во временном растяжении, а в нас самих, в нашей внутренней предрасположенности (Августин попытался сделать это). Чтобы вывести настоящее из нескончаемого потока, который увлекает его за собой, он определил его не с помощью действия, но с помощью «внимания». Но для этого ему пришлось повернуть мысль к иному будущему. Чтобы вывести ее из тупика, в который загнала ее концепция времени, Августину приш-

Настоящее
определяется
субъективно,
с помощью
внимания
(Августин)

лось открыть другую перспективу и заставить мысль сделать решающий шаг в сторону Я-субъекта — этой еще столь мало известной фигуры, которая тем не менее направит весь дальнейший ход философии.

Distentio animi: Тем не менее наш анализ отправляется от уже сот-
временное растя- ни раз повторенных аргументов. Прошлое и буду-
жение исходит от щее не «существуют», а настоящее есть лишь точ-
души ка, да и то едва намеченная: когда мы говорим «нас-
тоящее», то имеем в виду не сто лет, а только год,
только месяц, только день, только час и т. п.; но и этот час проте-
кает убегающими частицами (*fugitivis particulis*: «Исповедь», XI,
15): «Настоящим можно назвать только тот момент во времени,
который невозможно разделить на мгновения, какими бы малыми
они ни были». Ведь если бы он длился, то разделился бы на буду-
щее и прошлое — его существование ограничено. Но мы измеря-
ем время, это очевидно: стало быть, у него есть некое протяже-
ние, оно является неким «растяжением». Хотя я не измеряю ни бу-
дущее: поскольку его пока нет; ни прошлое: поскольку его уже нет.
Растяжение, которое не может происходить «в» никаком времени,
не может находиться нигде, кроме моей души: это растяжение ду-
ши, *distentio animi*⁹⁰. Три времени остаются в разделенном состо-
янии, но как операции души, действующие в настоящем: настоя-
щее прошлого есть «память», настоящее настоящего есть «инту-
иция», настоящее будущего есть «ожидание»⁹¹ — *memoria*,
contuitus, *expectatio*. Или в обратном порядке, душа ждет — она
внимательна — она вспоминает (*expectat*, *attendit*, *meminit*). По-
скольку она остается захваченной мыслью о бытии, ей незачем
выходить за пределы трех времен спряжения глаголов: прошло-
го/настоящего/будущего, того, что «мы выучили еще детьми», и
того, «чему мы сами учим детей», короче, поддерживаемого од-
новременно и грамматикой и онтологией. Августин не может оп-
ределить меру длительности — единственный вопрос, который
мы, по его собственному признанию, не можем поставить под во-
прос: *quamdiu?* (как долго?), — в том, что было бы разворачива-
нием процесса; вот почему он приходит к субъективации време-
ни, разрешая таким образом вопрос, который смутно предвидел
in fine (в конце), но остерегся исследовать Аристотель: существо-

вало ли время, «число» движения, если бы не было души, чтобы его сосчитать^{92?}

Итак, Августин столкнулся с неопределенным статусом настоящего. С одной стороны, логика онтологии действительно привела к выводу, что сами прошлое и будущее существуют только в настоящем (как представления в моей душе): чем говорить, что «существует три времени: прошлое, настоящее и будущее», не лучше ли сказать, поправляя себя, что эти три времени являются «настоящим прошлого», «настоящим настоящего» и «настоящим будущего»? Но, с другой стороны, логика растяжения, которая управляет мыслью о времени, приводит к предпочтению двух крайних времен (пределов) — будущего и прошлого, — точкам отправления и прибытия (время приходит «из» будущего и уходит «в» прошлое), следовательно, в ущерб тому, что было бы непрерывным переходом. К чему неизбежно приводит возврат понятия промежутка, который подразумевается мыслью о «времени»: «Ибо измеряем мы именно промежуток, отделяющий начало от конца». Настоящее, как и само время, есть отныне лишь то, что между ними. Вместо того чтобы что-то значить само по себе, оно «переправляет» будущее в прошлое (*dum praesens intentio futurum in praeteritum trajicit*).

«Прошлое обогащается за счет того, что теряет будущее», — уточняет Августин; одним словом, настоящее служит лишь переливанию будущего в прошлое. «Так что ожидаемое переходит в воспоминаемое через то, на что направлено внимание» («Исповедь», XXVIII): настоящее не является временем «когда», но временем «через которое» (*qua*). В сущности, это просто «точка» перехода. Хотя даже если внимание, сосредоточенное на настоящем, в состоянии длиться (*perdurat attentio*), растяжение, посредством которого мыслится время,

фактически сводит все эти времена к двум полюсам — будущего и прошлого: «Жизнь этого моего действия, с одной стороны, растягивается (*distenditur*) в память о том, что уже высказано, а с другой стороны — в ожидание того, что я скажу»⁹³. Настоящее мыслится только как переправа, переход между ними: «от того, чем было будущее», «чтобы оно стало прошлым».

Вместо того чтобы
быть обновляю-
щимся «приходя-
ще-уходящим»
в процессе

Что же касается представления о процессуальном переходе, то оно, в отличие от временного растяжения, не требовало бы от нас допущения точек отправления и прибытия, «прошлого» и «будущего» в качестве двух обязательных границ времени. Оно прежде всего требовало бы, чтобы вещи располагались в обратном порядке; или, если быть более строгим, — именно это и меняет суть дела, — чтобы мы остерегались направлять вещи: процесс не следует «от» будущего «к» прошлому, а разворачивается и обновляется только на основании того, что в него уже вовлечено; он продвигается, но не «к» чему-то, у него нет направления. Именно в этом отношении обход через Китай снова выводит нас из закоснелой складки нашего сознания, заложенной еще Августином, и позволяет нам — благодаря отстранению от собственной традиции — распознать под очевидностью, с которой появляется эта мысль, скрытый выбор, иначе говоря, предвзятое мнение. По китайской формуле о ддящемся мире говорится: «Прошлое уходит — настоящее приходит». И ничего другого, формула содержит напряжение благодаря своему параллелизму (мы уже говорили, что так структурируется фраза и мысль на китайском языке), это приходящее настоящее и составляет противоположный полюс уходящему прошлому. Здесь нет «будущего» как третьего, отдельного предела, как места возникновения или, напротив, завершения («прогресс»: если быть точным, идею прогресса, направленного

в определенную сторону, стремящегося к определенной цели, китайцы в конце прошлого века заимствовали на Западе), но есть только непрерывное «грядущее», то, что должно прийти, чисто вербальное, чье настоящее чревато последствиями. «Настоящее приходит» (*цзинь-лай*: в китайском языке в отличие от французского нет артиклей); соответственно, прошлое «уходит», сменяясь им, и нет ничего, что можно было бы прибавить, пристроить к этому постоянному «приходящему-уходящему». Ибо если понять его как зажатое и одновременно зачатое между границами прошлого и будущего, точкой отправления и точкой прибытия, то «приход» не сможет реально наступить как «неисчерпаемый» в своей обновляющейся актуальности «источник» (ср., как Мэн-цзы толкует изречение Конфуция о таком обновлении⁹⁴).

Именно это подтверждает *a contrario* (от противного) излюбленный пример Августина, касающийся наших мыслей о субъективном опыте времени, к которому он возвращается в заключение своих размышлений⁹⁵: пример со знакомой мелодией, которую я напеваю или слышу, как ее поет кто-то другой. Чем дольше продолжается пение, «тем короче ожидание и длительнее воспоминание», — только-то и говорит Августин; что же касается внимания, оно более не упоминается, оно совершенно исчезло, и как следствие, исчезло его присутствие в настоящем. Совершенно ясно — Августин постарался это уточнить, — что речь в данном случае идет не о новой мелодии — неизвестной, ранее не слышанной, — а о мелодии «знакомой»; и то, что действительно для мелодии в целом, через последовательное вкладывание большего в меньшее будет действительным и для ее частей, а при вкладывании меньшего в большее, в наибольшем масштабе — и для всей жизни человека или человечества. Жизнь для Августина — это *знакомая мелодия*; вот по-

Августин заключает: единственное настоящее — это Бог

чему, в конечном счете, она не способна удержать внимание; и она, а вместе с ней и настоящее не могут что-то значить сами по себе. Ибо к чему быть «внимательным»? Звук, не являясь услышанным даже в момент своего звучания, теряет всякий интерес; не давая никакой пищи для новых открытий, он уже повернут к прошлому, которому предназначен. Между «ожиданием будущих звуков» и «воспоминанием о прошлых» не может случиться ничего другого, если только наш «аффект» не «изменится» и наше «чувство» не «растянется» (*variatur affectus sensusque distenditur*). В терминах августиновского размышления растяжение (*distention*), посредством которого мыслится время, в конце концов предстает как рассеяние (*dispersion*); оно может быть восполнено или, скорее, ниспровергнуто намерением (*in-tension*), понятым как внутреннее сосредоточение *tension* (*intentio: non secundum distentionem, sed secundum intentionem**), которое само, опираясь на эту внутреннюю собранность, разворачивается в «протяженность» (*extension*): *non distentus sed extentus* (лат. *не растяжение, но протяжение. — Пер.*), на этот раз относится уже не к времени, а к душе, открывающейся «Богу». И в самом деле прекрасно «открывается», но не настоящему своей жизни — а «присутствию» Бога. Настоящее, утраченное при рассеянии, свойственном времени, вновь обретается лишь в Боге: в этом истинном «где» (*ubi*), где мы слышим уже не знакомую мелодию, а «*Te Deum*», это вездесущее настоящее, где ничего «не происходит»⁹⁶ и где прекрасное «сегодня» есть вечность Господня.

Метафизический
выбор: существует
лишь настоящее
(Шопенгауэр)

4. Исходя из этого, я и для будущей философии вижу только два возможных способа найти подходящее место для настоящего. Первый — навязывая ему мета-

* Лат. «интенция: не в форме растяжения, но в форме сосредоточения» (Пер.).

физическую власть и, следовательно, привязывая его к вечному настоящему, — полагая, что время с его тремя временами и с его последовательным разворачиванием есть лишь продукт наших представлений, служащий выстраиванию изменчивых состояний вещей в цепочку причин и следствий, и, вследствие этого, что время имеет лишь феноменальное существование и в нем есть некое «в себе», не относительное, а абсолютное, избегающее времени или, точнее, пренебрегающее временем, чье реальное проявление не может быть ничем иным, как постоянным настоящим, — называют ли его Богом, или Бытием, или еще Волей (Шопенгауэр). В этом случае существует только настоящее, существует всегда, принимая на себя все характеристики абсолюта, на основании которых его и понимают. Будучи волей, это «в себе», говорит Шопенгауэр, имеет своим свойством жизнь, а жизнь — настоящее. Жить в настоящем? Но ведь мы в нем и живем и невозможно не жить в настоящем. Можно жить лишь в настоящем: сами единичные существа, появляющиеся и исчезающие, рождающиеся и умирающие, суть лишь иллюзия «времени», тогда как это настоящее жизни постоянно как в нас, так и во всей природе. «Ибо в глазах эмпириков, — заключает Шопенгауэр, — настоящее скоротечно. Но для метафизика, который видит то, что скрывается за формами эмпирической интуиции, оно есть единственная устойчивая реальность, *nunc stans* схоластов»⁹⁷: оно подобно «риффу», о который «разбивается прибой времени», но не может «увлечь его с собой».

Вторая возможность: если мы откажемся — в качестве ответного хода — от этого метафизического насилия, не останется никакого иного пути, как, сближаясь с феноменальным опытом, раскрыть в глубине сознания условия возможности настоящего в отношении восприятия. И это вернет нас к дпяще-

Или феноменологическое описание: настоящее окружено ореолом длительности

муся «вниманию» Августина (*perdurat attentio*). Основываясь на намерении (*intentio*), посредством которого дух — поворачиваясь «по направлению к» чему-то, делая это что-то осознанным — темпорализирует настоящее равнообъемно этому выделенному предмету; вновь вслушиваясь в мелодию, но уже не предполагая ее известной, не «пробегая» ее сразу, как только был воспринят звук, а снова и снова исследуя все с более близкого расстояния, как постепенно, через полутона, она мало-помалу погружается в прошлое. Разумеется, мы снова, как и всегда, признаем, что настоящее само по себе является ограниченной точкой, но эта точка отныне представляется как бы «на кайме» временного протяжения, и границы, разделяющие настоящее и будущее, настоящее и прошлое, не являются более непроницаемыми: мы замечаем, что настоящее как бы окружено «ореолом» длительности.

Намерение, имеющее место в настоящем, простирается в протенцию и ретенцию (Гуссерль)

Звуки воспринимаемой мелодии, следующие друг за другом, в действительности, как показал Гуссерль в своем важнейшем исследовании⁹⁸, попадают в один и тот же акт апперцепции: не потому, что звуки слышатся одновременно или предшествующий звук сохраняется в последующем, а потому, что намерение, конституирующее акт сознания, растягивается, с одной стороны, в «протенцию» — в качестве ожидания будущих звуков, а с другой — в «ретенцию» — как сознание всего, что только что произошло, остающееся актуальным. Так постепенно к первому впечатлению присовокупляется первичное воспоминание, образуемое удерживанием недавнего прошлого восприятия (отличаясь в этом смысле от вновь репрезентирующего это удерживание вторичного воспоминания): так что в то время как настоящее звука изменяется в его прошлое, воспринимающее сознание «переходит» — в своем непрерывном «течении» — во всегда новое удерживающее сознание, также непрерывно преобразуясь в удерживание удерживания и поддерживая — в держашей руке перцептивного сознания — все звуки, которые прозвучали до этого.

В этом перцептивном акте, имеющем временное протяжение, поскольку он выпянут, как «хвост кометы», тянущий за собой «прицепившееся» к нему прошлое, обнаруживается своя «плотность», «толщина», которая сообщает настоящему свою консистенцию. Такое стало возможным лишь благодаря радикальному изменению точки зрения, осуществленному феноменологией и позволившему продвинуть дальше анализ, начатый Августином. Оно способствовало глубинному преобразованию не только концепции восприятия, феномен которого, включая в себя «все только что прошедшее», отныне выходит за пределы мгновения, но также и концепции «действия», представленного отныне в качестве интенционального акта намерения в терминах «фаз» и имеющего форму «континуума».

Гуссерль, размышляя о феномене «течения» и, вследствие этого, уделяя внимание «этому постоянно изменяющемуся уникальному континууму понимания» или, иными словами, «непрерывности непрерывающихся мутаций», образующих «неделимую единицу», определенно отвернулся от растяжения времени, традиционно понятого с точки зрения господства Цели. Различая в «теперь» единство подерживания и открытости и модификацию и непрерывность, он, если вновь прибегнуть к китайским терминам, повернулся в сторону мысли о «переходе» и о постоянном преобразовании. Но следует помнить, что плотность, которую он открывает в настоящем, не отрывается в его анализе от специфической активности восприятия, она остается зависимой от временного объекта намерения (*Zeitobject*: здесь — мелодия), и временное протяжение, имманентное сознанию, своим временным промежутком определяет для него протяженность настоящего; эта «плотность» целостного «теперь» действительно касается восприятия как первоначального опыта и даже как начала, источника всякого опыта, но не того, что подлежит пониманию лишь в глобальной перспективе, чья всеохватность сама по

Но эта плотность настоящего остается зависимой от временного объекта

себе превосходит наше понимание, так что мы не можем назвать ее иначе чем — и здесь я возвращаюсь к термину и к понятию — «жизнью».

«Внимание к жизни»? (Бергсон) Может ли феномен «внимания» в том виде, в каком его начал анализировать Августин, преодолеть эти ограничения? Он может делать это, с одной стороны, освобождаясь от зависимости в отношении временного объекта (уже у Декарта: «Я называю ясным познание, которое явлено и очевидно для внимательного ума»⁹⁹) по инициативе ума, активно придающего вещам временной характер; с другой стороны, расширяя поле активности сознания за пределы восприятия в собственном смысле слова, в модусе напряжения в отношении чего-то, «вблизи» чего-то (*ad-tentio*), которое более не носило бы специфического характера: в модусе «внимания к жизни», по точному выражению Бергсона¹⁰⁰. Ибо, как заметил еще Августин, само внимание в состоянии длиться, оно растяжимо во времени: «Мое настоящее в этот момент, — продолжает Бергсон, — является фразой, произнесением которой я занят», но оно «могло бы охватить», кроме моей последней фразы, «еще и предыдущую»; я даже мог бы «держаться в поле своего зрения» и, стало быть, поддерживать в настоящем, все, что я пережил до этого; отсюда делается следующая экстраполяция: «Внимание к жизни, которое было бы достаточно сильным и достаточно свободным от всякого практического интереса, охватило бы таким образом в едином, неделимом настоящем всю прошлую историю сознающей личности». «Могло бы», «охватило бы»... Речь здесь идет — и именно на это нацеливается Бергсон — о неопределенной расширяемости принципа, и эта расширяемость становится действительной лишь в конкретном модусе восприятия, а именно тогда, когда воспринимаемый объект, превосходящий сознание, навязывает его временно-му протяжению определенную рамку и поддерживает

его в модусе внимания; чтобы вывести настоящее из изоляции момента, Бергсон, как и Гуссерль, в конце концов возвращается к единственно возможному примеру воспринятой мелодии.

5. Сколь бы поспешным и даже лихим ни был мой пробег по этим ссылкам, классическим во всех отношениях (какое упорство понадобилось уму в этом страстном эстафетном беге и до какой глубины ему действительно удалось докопаться, чтобы выйти из тупика и открыть нам «смысл»: исследуя вопрос о времени, попытки такого анализа обнаружили плодотворное, трагическое противоречие субъективности...) — я, совершив отступ, уже вижу здесь, как переформулировать логику «жизни» по отношению к «времени» в более широком плане: из этого можно заключить, что «жизнь» не сможет распространиться на настоящее, поскольку она не способна вставить в кадр вместе с собой ни «жить вовремя», ни «жить во времени». Ведь настоящее, как и само время, если только не придать ему метафизический статус силой авторитета, обладает некой плотностью только благодаря временному растяжению. Это растяжение и растягивает (ослабляет), и ограничивает его: ему необходимы и начало и конец, которые бы его поддерживали, иначе оно останется скоротечным моментом. Таково то настоящее, которое феноменология выводит из мгновения-предела, открыв факт, что с первых до последних нот воспринимаемой мелодии его поддерживает перцептивный акт; но в отличие от перцептивного акта, даже самого краткого, «жить» не обнаруживает и не придает себе протяжения, которое можно было бы ограничить: никакой интервал (лат. *diastema*) невозможен. «Жить» не имеет границ, которые можно было бы как-то обозначить, не имеет начала и конца, и если у «жить» есть даты, то они просто «заданы» извне. Иначе говоря, «жить» само по себе не имеет границ:

Жить — не проживать между началом и концом

«жить» не проживается как некий «путь», в каком масштабе мы бы ни рассматривали это: отсюда и досюда; «жить» не содержит в себе границ: даже крайние точки — рождение и смерть — ими не являются.

«Жить»/«жизнь» Необходимо опять-таки провести различие между разными перспективами: «жить» и «конкретной жизнью». Ибо последняя в том виде, в котором она в конце концов позволяет увидеть себя извне (или моя жизнь, если я рассматриваю ее уже с точки зрения других людей как нечто законченное или по крайней мере объективированное), разворачиваясь между двумя своими пределами, рождением и смертью, прекрасно определяется с помощью временной протяженности — можно проставить на ней две даты, как на надгробном памятнике. Напротив, «жить», если рассматривать этот процесс именно изнутри, не предполагает не только отступа, но и растяжения. Но именно этим определяется конкретная жизнь. Мы не живем и не стареем между рождением и смертью (или между молодостью и старостью) как между точками «отправления» и «прибытия» (*ek tinos — eis ti*): между, в строгом смысле слова, не живут, жизнь не проживают как «промежуток». Ведь мое собственное рождение ускользает от моего сознания, оно не может быть «моим» началом (только в глазах других или в моих собственных, если я «верю» другим): как бы далеко я ни возвращался в свое прошлое, я не «вижу» себя в самом начале, в момент старта моей жизни; для меня моя жизнь, туманно вырисовываясь в моей памяти, никогда в собственном смысле слова не «началась». Точно так же и моя смерть завершает мою жизнь (в глазах тех, кто ее констатирует), и все же этот предел остается для жизни удивительным образом внешним, он в нее не вписывается. Дело не столько в том, что нам неведомо, когда придет наш час, но в том, что, как окончательный предел, он чужд перспективе, которая не прекращает порождать

жизнь, — «жить», в сущности, предполагает непрерывность и, стало быть, допускает конец лишь как произвольное — неуместное — прерывание этого процесса. Разве мы не замечали всегда, как когда-то Шопенгауэр, что, даже зная, что мы смертны, мы *не в состоянии* осознать это до конца? Впрочем не из-за страха смерти или из-за того, что смерть противоречит жизни, но по той простой причине, что «жить» в том виде, в каком нам позволено это представить, является чем-то безграничным, процессом, превосходящим наше понимание, требующим увековечения (отсюда различные продолжения, которые мы для него придумываем: в виде вечной жизни души, продолжения нашей жизни в детях и т. п.).

«Жить» само по себе не знает ни начала, ни конца, ни тем более «повседневности». Это «само по себе», разумеется, не поддается метафизическому пониманию, но, напротив, доступно реализации, осознанию — или, скорее, никогда полностью не выражаемому чувству, «интуиции», как мы договорились это назвать. Ведь «жить» — это то, в отношении чего мы обладаем наименьшей рефлексивной силой, и даже то, в отношении чего дистанция, требуемая актом рефлексии, равна нулю. Хотя «жить» не перестает обрисовывать некие «до» и «после», а эти «до» и «после» способны в любой момент погрузиться в мою память или в мои проекты, они не устанавливают границ и не выделяют никакого определенного горизонта. «Жить» не имеет дна ни с какой стороны. Это равносильно признанию того, что если чья-то конкретная жизнь, как о ней рассказывают, или моя жизнь после моей смерти принадлежит порядку растяжимого, то есть имеет протяженность и сама по себе, то «жить» как таковое является процессом перехода. Тем самым мы возвращаемся не к мифологии, а к феноменологии, к тому, что мы уже заметили в от-

Время в качестве того, что подвержено растяжению, является конструкцией, нависающей над «жить» — жизнью-процессом

ношении неизбежной трансценденции, характерной для мысли о времени: то, растяжимое, можно оценить лишь с трансцендентной точки зрения, «измеряющей» его (с той внешней точки зрения, с которой мы можем судить о некоей конкретной «жизни», как и о некоем конкретном движении), а переходящее можно оценить только в модусе имманентности. Следовательно, «жить» не поддается пониманию в рамках концепции Времени; ведь в этом случае, допуская растяжение, образующее промежуток, время даже в своем настоящем осталось бы чем-то неотвратимо нависающим над жизнью.

«Жить кстати»
(à propos)

6. «Жить кстати» предлагает Монтень в своих «Опытах»¹⁰¹. В предельно сжатой формуле, вполне заслужившей роль вывода: «Нашим самым великим и славным шедевром является жить *кстати*». Эта формула носит характер заключения или, во всяком случае, замены: «кстати» заменяет здесь «*в настоящем*». Скромно, у исходного рубежа самого длительного путешествия некоего «я», анализирующего свою жизнь, формула Монтеня успешно осуществляет эту главную операцию: заключить «время» в скобки; она освобождает жизнь от навязчивой культурной перспективы, от роли переправы, а значит, и от вопроса о смысле этой переправы и о том, что будет, когда она закончится (об «абсурде» или «тайне» и т. п.). В конце концов, «жить» более уже не должно приспособляться ко времени: нет больше точек на линии, нет больше линии времени... Ибо мы уже достаточно абстрагировали его ход, чтобы сделать его — бесконечно — делимым; достаточно натянули на мгновение, чтобы, напротив, сделать его — экзистенциально — растяжимым. Но в конечном итоге «жить» все же могло бы пониматься на основе совершенно другого способа его разворачивания: посредством совпадения с каждым отдельным моментом, каким бы тот ни был, в непрерывном переходе от

одного момента к другому. «Когда я танцую, я танцую; когда я сплю, я сплю...» — провозгласил Монтень в формулировке, которая наилучшим образом передает полноту этого совпадения, воплощающего мудрость и бесконечно обновляющегося.

Внутренне видоизменяющиеся моменты более не следует считать периодами (времени); каждый из них есть «благоприятный случай», и «жить» могло бы пониматься не иначе, не имело бы иного морального принципа (но как раз избавляло бы нас от необходимости иметь таковые), чем равная <i>открытость</i> их постоянному пришествию.	Совпадение, составляющее мудрость
--	-----------------------------------

Уточнения: что же отличает «кстати» от «настоящего», что делает разницу между ними решающей? Почему я могу «жить кстати», но не «жить в настоящем»? Иными словами: что же вдруг сходит с оси при переходе от одной формулы к другой, незаметно, но вместе с тем и решительно? Одно «находится (*est*) перед» (*prae-sens*), другое «положено» (*pose*) «перед» (*devant*) (лат. *pro-positum*) — для начала скажем об этом именно так, на языке все еще слишком окоченевшем, разделительном (на субъект-объект...) и, увы, неэластичном: это «предположенное» (*pro-posé*) «предложено» ситуацией, являющейся благоприятным случаем; и напротив, именно по отношению к нему — благодаря нашей предрасположенности — открываемся и мы.

Вместо того чтобы нести имплицитно заложенное в нем развитие времени, бесконечно разворачивающее горизонт (и стать жертвой угрозы его утекания), это <i>предположенное</i> складывается в некую собственную конфигурацию, образующую каждый раз новый пейзаж, — конфигурацию, объяснение которой рождается спонтанно и основывается на качественных, а не количественных критериях. Вместе с тем само собой разумеется, что это	Ситуация-предрасположенность
---	------------------------------

«кстати», резко вырывая сознание из его отношений с бытием, как и из его представлений о мере и количественной исчисляемости, растворяет, но не решает все упомянутые проблемы, держащие философию в своем плену, а также в страстном напряжении, головокружительном благодаря своей тайне (будущее и прошлое не «существуют», настоящее «есть» лишь предел и т. п.). Или можно сказать, что «кстати» способно отвлечь сознание от всего этого. Ибо оно не составляет постоянную величину, но *взывает к согласованности с чем-то*; оно не подразумевает никакой стабильности, но *походя* вызывает — и это *походя* является здесь принципиальным — не утеkanie, а обновление. Постараемся еще раз вслушаться в то, что позволяет услышать наш язык и особенно наша разговорная речь, которой свойственно свободно видоизменяться; то, что составляет ее собственную игру. Можно сказать с равным правом: *à propos de* («по случаю», «по поводу», относительно чего-то), *à tout propos* («по всякому поводу», «кстати и некстати», в каждый момент); *à propos* как формула перехода («кстати, мне нужно вам сказать...»), *bien à propos* («очень кстати»), *si à propos* («настолько кстати»), *hors de à propos* («некстати», «неуместно», «без всякого основания») и т. п.

Возврат к моменту сезона

«Неуместно» (*hors de propos*), «несвоевременно» (*hors de saison*). Вот так я возвращаюсь к китайской мысли, к ней, которая, не мысля «время», сразу выводит нас из под влияния концепции времени, стеснявшей нас в нашем отношении к «жить» и к процессам. Все это для того, чтобы попытаться лучше описать и развернуть упомянутое «кстати» и, проходя через Китай, найти там — нет, не уроки (в нем тоже были свои глухие закоулки, свое непромысленное...), — но обходной путь возвращения к тому, что всегда скрыто устройством фразы, что можно видеть лишь мельком как наш «опыт» — но только в застывшем виде, заложенным

в складку и затянутым в корсет. У китайского языка тоже есть свои инструменты, и они определенным образом влияют на формирование мысли. Об этом можно говорить специально, но уже само сравнение с китайским языком вводит некую расплывчатость образа; в сравнении с ним открывается понимание вещей не столь уж нам незнакомых (ср. Монтеня), но таких, для развития которых наш теоретический инструментарий приспособлен куда меньше, чем китайский. Ибо проблема, в конечном счете, заключена в следующем: существует ли иной доступ к имманентности — скажем, в терминах философии, — который не был проложен определенной философской традицией и мимо которого эта традиция прошла, поскольку была тесно связана с мыслью о времени? Чтобы начать отвечать на этот вопрос, нам следует вернуться к китайскому понятию «момента» (*ши*), понятого и как сезон, и как благоприятный случай, с целью определить его точное соответствие не столько познанию, сколько процессу жизни и поведению.

Ибо возможно, что именно это действительно вызвало бы раскол: настоящее, в высшей степени проблематичное, принадлежит философии и создает ее; а «кстати» оплодотворяет мудрость.

Настоящее философии и «кстати» мудрости

Когда в древности Мэн-цзы создал типологию мудрецов, он поместил с одной стороны «пуристов», или «бескомпромиссных», тех, кто никогда не согласился бы замарать себя ради того, чтобы помочь этим миру; а с другой — «покладистых», тех, кто мог согласиться запачкать руки ради блага мира. Но что сказать о Конфуции? С какой стороны расположить этого мудреца? Мэн-цзы нашел для него одно-единственное слово, но это слово, как мне представляется, резюмирует суть китайской мысли, и, по правде говоря, я не перестаю возвращаться

Оно «есть момент» для «мудрости»

к этим древним временам. Ибо это слово как бы ничего не выражает, но по-своему оно выражает все — подобно «кстати» Монтеня. Конфуций, говорит Мэн-цзы, «есть момент мудрости»¹⁰². Этой формулы достаточно, чтобы размыть, растворить моральное разделение на «хорошее» и «плохое», поскольку эта формула разворачивает такое разделение *в соответствии с моментом*. Бескомпромиссный, как самые бескомпромиссные, когда нужна принципиальность, наш мудрец будет и покладистым, как самые покладистые, когда нужна сговорчивость. «Когда надлежало вмешиваться, он вмешивался, когда надлежало ретироваться, он ретировался...» Что определяло мудреца в глазах других — так это то, что он действовал уместно, соответственно моменту. Кстати, и сам Конфуций говорил об этом, исключая себя из числа разнообразных мудрецов — неуступчивых, или тех, кто шел на уступки, и даже тех, кто удалился от мира как раз с той целью, чтобы соответствовать тому, что требуют обстоятельства (они также составляют отдельную категорию, даже если эта категория приспособляется к обстоятельствам и ищет примирения): «Я отличен от всех них», ибо «нет ничего такого, что я мог бы или не мог бы» (такого, чтобы мне подходило или не подходило¹⁰³). Что определяет мудреца в его собственных глазах — так это то, что он восприимчив, как бы сказали мы, не застывая ни в какой позиции, не попадая ни в какую категорию, включая категорию добродетельных; ибо даже добродетелям свойствен недостаток, ведь они создают множество ограничений, носящих относительно исключаящий характер, лишают нас нашей безграничной способности к эволюции, а тем самым и к приспособлению — прибегнем для начала именно к этому термину, хотя и он недостаточно гибок, — к требованиям «момента».

Уместность и готовность

Этот возможный доступ к имманентности, проложенный от «момента», а не от насто-

ящего, я предлагаю разворачивать с двух его краев: *уместность* (*opportunité*) и *готовность* (*disponibilité*). Два этих термина образуют пару и совместно выражают упомянутое ранее «кстати» — следовательно, без разрыва между тем, что могло бы быть сферами объективного и субъективного (поскольку мы хотим выразить конгруэнцию, совпадение — тогда как обычно время рассматривают с одной или с другой стороны: объективно/субъективно, Аристотель/Августин). Дело не только в том, что одно является коррелятом другого, но и в том, что в одном подразумевают другое: *уместность* существует лишь тогда, когда мы умеем принимать, а *подношение* — когда мы открыты, подобно тому, как *готовность* существует только в отношении *уместного*; одно (*уместность*) выражает то, что «приходит» навстречу (*ob-* — приставка в слове *opportunité*). Другое — то, что «открывается» (*dis-* в слове *disponibilité*): с одной стороны, то, что приходит, приходит туда, как на свое место (*у-мест-ность*), а с другой — то, что открывается, делает это без напряжения, поскольку не сковано, не отвердело ни в каком моменте, ни в какой сложившейся ранее предрасположенности.

Между тем признаем, что оба этих понятия не знали у нас философской судьбы. Хотя *уместность* — древнее понятие (*eukairia* у греков), оно не получило никакого развития за пределами стоицизма: своевременное, происходящее с нами, не прекращает изменять своего лица, его понятие слишком изменчиво в своих принципах, чтобы можно было построить на нем систему. Что же до открытости, она остается связанной с субъективизмом; здесь «я» доставляет себе удовольствие тем, что кричит о своей «незанятости», и хуже всего то, что оно «искренне»; во французском это термин А. Жида (ср. «Яства земные»: «Я говорил, что все новое должно всегда находить нас незанятыми для того, чтобы его воспринять...»). Но этой готовности-открытости понадобится еще больше, и прежде

всего в языке, чтобы выйти из изъятий, и особенно из окостенелостей, свойственных морали.

Это столь знакомо, И все же мы довольно часто употребляем столь распростра- оба этих понятия и более того — не можем нено, что мы его без них обойтись: «ловите благоприятный уже и не замечаем момент» (*saisissez l'opportunité*), «будьте готовы» (*rendez-vous disponible*)... И в самом деле, мы употребляем их как расхожие термины, которыми пользуемся как бы мимоходом, не стремясь присмотреться к ним повнимательнее, то есть не надея- ля их теоретической формой и, вследствие этого, не ожидая от них философской проблемы. Если только не попытаться, подходя к ним и работая над ними извне нашей традиции, сквозь призму других форм логической связности, открыть условия, делающие возможной их самостоятельность, и если только, конструируя одно и очищая другое, снова не воздать должное в нашей мысли тому, что их расхожее употребление уже позволило нам выразить, подпитываясь от самих недр «жизни»...

V



Уместность момента

1. Следующее, в чем благодаря китайской мысли мы могли бы увидеть возможную отправную точку для нового старта, — это то, что мысль о моменте (*ши*) не укладывается в мысль о времени. Момент, никак не являясь ни составным элементом времени, ни хотя бы чем-то, что позволяет отличить одну часть времени от другой (наподобие мгновения), дает начало другой точке зрения и участвует в выборе другой системы мысли. Так появляется демаркационная линия, точка разрыва, которая может служить опорой для рычага, вновь запускающего в действие вопрос о времени. Ибо решающий, определяющий фактор здесь — то, что концепция времени поглотила в себе, уплотнила, ограничила и вследствие этого изолировала мысль о «переходе». Тем самым она служит «местом» для становления, и это позволяет параллельно «стабилизировать вещи», как выразился Бергсон: мысленно наде-

Момент, происшедшее, благоприятный случай

лить их статусом сущностей (самотождественных, неподвижных); или хотя бы сделать их субстратами (которым впоследствии предстоит изменяться). Но представим некую мысль — такую, как китайская, — которая, развиваясь в течение тысячелетий, не развернула — не имела необходимости развернуть — концепцию времени: в ней не прекращает обитать «переход», создавая существа и ситуации, а те никогда не представляются иначе как влекомые их собственной естественной склонностью. В китайском языке нет понятия архетипической Формы, есть только выражение «принимать форму» (*син*), самоактуализируясь, — термин также является глагольным. Время, извлеченное из хода процесса и отныне занимающее доминирующую позицию по отношению к плану жизни (и определяющую ее «план»), Время как рамка и как параметр образует остаток никогда полностью не устраненной — непризнанной — трансценденции, формирующей линию горизонта, внутри которой разворачивается жизнь, и даже — как «нечто уже знакомое», по словам Августина, — развернута вся будущая жизнь. Но если так, то момент (*ши*) есть всегда момент чего-то; момент процесса, а процесс уникален, поскольку задан в соответствии с индивидуальными обстоятельствами, независимо от того, в каком масштабе его представляют. В качестве происшествия (фр. *occurrence*, лат. *occurrere*: приходить, «бежать» навстречу чему-то) этот момент есть результат первоначального курса, который — в силу своей имманентности — всегда неизвестен: жить в нем значит что-то «открывать», а не разворачиваться и не позволять себя обгонять. В качестве же благоприятного случая (фр. *occasion*, лат. *occidere*: «падать» перед) он является тем, что мудрец и стратег не перестают исследовать, улавливая имманентность. — И тем, чем они довольствуются: мудрецу (стратегу) больше нечего делать — а чтобы ему нечего было делать, чтобы он оставался «бездействующим», говорит даос, нужно

постоянно извлекать пользу из этого случая — происшествия — момента.

Или, если мы захотим провести грань между происшествием и благоприятным случаем, то случай — таков, каким умеет принять его мудрость; благоприятный же случай — таков, каким его умеет исследовать стратегия. Ибо когда момент становится благоприятным случаем, он уже начал объективироваться в некую особую конфигурацию, достаточно индивидуализированную и отвлеченную, чтобы стратег мог взять над ней верх и опереться на нее ради достижения успеха; тогда как на самой начальной стадии происходящего (*occurant*) момента такого рода коагуляция, характеризующая благоприятный случай, еще не начала действовать, а следовательно, никакой раскол еще в достаточной степени не сформировался — особенно разрыв между тем, что станет объективным и субъективным, тем, что пришло из мира, и тем, что пришло из себя, — чтобы создать черты, которые можно было бы уловить органами чувств и затем использовать. Структура происшествия слишком расплывчата, чтобы ее можно было ухватить и придать ей форму. То есть если, в отличие от концепции благоприятного случая, преобладавшей в Европе, особенно в чертах макиавеллиевской Фортуны, китайская стратегия рассматривает благоприятный случай не как неожиданную, случайную встречу, а как результат, итог, предполагаемый эволюцией, — то происходящий момент мудрости помещает нас на стадии, предшествующей тем отдаленным последствиям, в форме которых проявляется для нас благоприятный случай. Он просто поддерживается в постоянном режиме появления, ибо рассматривается без предубеждения, а не в качестве объекта сравнения, определяющего некий оптимум, наподобие того, что действует в отношении благоприятного момента, чтобы ухватить его между «еще нет» и «уже нет». «Бла-

Структура
происшествия

гоприятный случай» (*oc-casion*) уже формирует «случай» (*cas*). «Благоприятный случай» может возникнуть или не возникнуть, тогда как происходящее (*occurent*) является, если можно так выразиться, постоянным благоприятным случаем (подобно тому, как в философии говорили о постоянном творении); само по себе происходящее не содержит ничего такого, что могло бы составить его отличительную черту; следовательно, оно не способствует разделению между тем, что было бы слишком рано или слишком поздно, что следует принять или отбросить, что является благоприятным или неблагоприятным.

До появления школ Монтьень, думающий «кстати», является мыслителем момента, «происшествия» (*occurence*); у него я позаимствовал и сам этот термин. И вся китайская мысль, начиная с древности, совпадает с этой мыслью о «моменте»; или, скорее, мысль о «моменте» возникает там — и это в ней меня тоже интересует — до многообразия школ и тем. «Конфуций есть момент мудрости», — прочитали мы у Мэн-цзы; благородный муж (конфуцианец) — это тот, кто «в каждый момент соединяется с регуляцией», — читаем также в «Чжун юн»^{104(c)}. Аналогично и Чжуан-цзы, мыслитель-даос, рекомендует: «Найти покой-устойчивость в моменте и оставаться [способным] сообразовываться» [с ним]^{105(d)}. Наконец, именно по отношению к этому термину и мыслит переходный процесс становления «Книга перемен»: «видоизменение» и «непрерывное продолжение» в том виде, в каком мы их уже рассматривали, являются «тем, что идет в направлении момента»^{106(e)}. Но есть и формула, которая резюмирует все предыдущие, формула, ставшая трикизмом китайской мысли: «сообразовываться с моментом^(f)». В ней заключено единственно возможное определение мудреца, нельзя определить его точнее: тот, кто постоянно следует за моментом. Но и без этого «за», слишком плоского, подражательного, мы можем обой-

тись, говоря, чтобы сохранить непрерывность изменения: *по воле* момента.

Событие «наступает», неизменно обнаруживая при своем неожиданном появлении какой-то взлом и выходя за пределы занимаемого им момента; оно одновременно выдается вперед и самоизолируется. Заполняя время — ведь оно происходит именно в нем, — событие проявляет свой Экстерьер, являющийся Временем, на фоне которого оно выделяется, обретает свой рельеф, от которого оно отрывается в нашей жизни как событие (фр. *é-venement*, лат. *e-venit*). Однако момент не может «на-ступать» (*sur-venir*), он может лишь «происходить», «случаться» (*ad-venir*) — приходиться навстречу чему-то, он повернут к чему-то. В отличие от события, привлекающего к себе внимание каким-то своим отличительным признаком, происшествие в форме момента не дает понять ничего исключительного и особенного, кроме несколько иного, нового характера, который, благодаря разворачиванию фаз процесса, может относиться к любому моменту. «В этом случае» (*en l'occurrence*) — говорим мы обычно, — и это разговорное выражение означает, что нечто происходит с нами сейчас или, скорее, актуализируясь в «сейчас», вместе с той конъюнктурностью, какую содержит в себе это выражение и в которой заведомо заложена способность эволюционировать. Ибо единство момента зависит от обстоятельств — начнем хотя бы с такого выражения, — поскольку именно то или иное обстоятельство по своим условиям (а их надо отличать от каузальности явления) составляет оригинальность момента. Что же до «случая», то он выражает становящийся характер обстоятельства (в процессе «происшествия»). Эти условия, находящиеся «вокруг» (лат. *circum*), не «держатся» как застывшие и жесткие, то есть «стоящие» (лат. *stare*), как это можно было бы заключить из этимологии слова «об-

Случайность/происшествие

стоятельство» (фр. *cir-constance*), но находятся в развитии. И если одно событие своей исключительностью отодвигает в тень другие события, а более важные события уничтожают менее важные, то важные моменты, такие, как моменты сезона, напротив, придают ценность друг другу и друг друга усиливают — по контрасту и по принципу взаимности: «Когда я танцую, я танцую; когда я сплю, я сплю...» — говорил Монтень. «Происшествие» выражает еще две вещи: оно должно «происходить» (*ad-venir*) так, как оно представляется, позволяя себе приходить (принимая во внимание его имманентность: «по случаю», как это происходит само); а то, что происходит так — это факт вариации, который, стало быть, надо отличать от принципа селекции и монополизации, иерархически структурирующего событие. «Развлечение по случаю», — говорит Монтень. И еще: «Если разнообразие того, что может случиться, заставит его изменить ритм движения...». Формула мудрости, в итоге, будет заключаться в одновременном доступе к обеим возможностям: открыться тому, что происходит, *как оно приходит*, и не прекращая охватывать вариативность (*varieté*) или, того лучше (хочется оставить этот термин в ходу, раз уж я не перестаю постоянно следить за языком), — его вариантности (*variance*).

Четверостишие 2. Из «Беседки в бамбуковых зарослях» Ван Вэя (VIII в.; я перевел слово в слово, чтобы избежать нашего построения фразы)¹⁰⁷:

один	сидящий	уединенный	бамбук	среди
играть	цитра	снова	длинный/большой	звучать
глубокий	лес	человек	не	знать
ясная	луна	приходить	навстречу	сиять

Чтобы создать стихотворение, здесь достаточно и двадцати слов (двадцати фонем) — они вызывают в представлении некий «момент». Они — следуя друг за другом — углубляют его особый характер (все это так часто изображала ученая живопись, что выработалось клише: где-то в отдалении, в бамбуковых зарослях, беседка, цитра...). Они же показывают, каким образом обстоятельство, которое отныне мы открываем его «случанию» (*occurrence*), готово — приводит — к восприятию того, что составляет процесс мира в его интимности, «мира», очищающегося от своей непрозрачности. Упоминается лишь ситуация/действие (деятельность); о чувстве не сказано ни слова. Отрывок понимается через вещи, а не во времени: «ясность» — «луна» — «приходит навстречу освещать» (*vient envers éclairer*). Это «приходить к» (*vient vers*), навстречу, через луну представляет приход всего мира, является приходом случая для того, кто знает, как его принять; а уточнение обстоятельств, этому предшествующих, углубляя уединение, является достаточным, чтобы выразить: ему дали прийти. Эта готовность к благоприятному моменту, впрочем, не является единственным фактом уединения, о чем свидетельствует, помимо других, и следующее четверостишие из «Беседки у озера»¹⁰⁸:

легкий	челнок	принимать	благородный	гость
далекое	вдалеке	озеро	на	прибыть
перед	балюстрада	за	стекло	вино
четыре	стороны	множество	лотосы	открытые

То, что обстоятельством в этом случае является совместное переживание момента, ничего не меняет в логике этого стихотворения: луна освещает, лотосы

раскрываются со всех сторон (или уже раскрыты), и это не столько говорит о гармонии, достигаемой в момент окончания стихотворения, или о «слиянии» с природой, которое мы тоже научились выражать, особенно начиная с эпохи романтизма, — сколько делает ощутимым расцветание-излияние, приходящее само по себе и безгранично распространяющееся, эманулирующее из разворачивания процесса. Можно было бы подумать, что это расцветание является символическим, но оно и не конкретно и не символично, ему вообще неведомо подобное удвоение планов и разрыв между ними. Не «вещь» и не «знак», не позволить вещам поглотить себя и не позволить знакам очистить себя — «случание» происходит до всего этого. Заклучив время в скобки, эти четверостишия, напротив, позволяют случиться ходу мира, продвинувшись его процессу: сюда не вклинивается никакое временное указание, никакая попытка датировать разворачивание процесса, здесь не сказано «когда», момент не имеет ни начала, ни конца; он не служит знаком спряжения, разделяющим разные времена глагола: только обстоятельство, оно одно, разворачиваясь, и составляет момент. (Стихотворение «по случаю», — не без некоторого пренебрежения говорят и у нас. Но спросим себя, разве вся поэзия, которая не является чистым вымыслом, имитацией или предварительной заготовкой, не является сама чем-то созданным «по случаю»?) Нет здесь и личных местоимений, указывающих на Я-субъект (что неизбежно вынужден добавить переводчик на любой европейский язык: «Я сижу один среди темных бамбуковых зарослей...»): этим феноменальный характер «случания» будет непоправимо испорчен. Ибо, подобно тому как стихотворение сводится к своим выразительным средствам и не охватывает это «случание» в единой структурированной словесной форме, никакая отсылка психологического характера не заставит стихотворение войти в «состояние души» — ни в сосредоточение на самом

себе, ни в изливание чувств другому. «Случание» по своему характеру «случается», а значит, предшествует и этому разрыву (другой разрыв: субъективное/объективное) и не предполагает — это было бы бессмысленно — вопроса, искренна ли та готовность, к которой взывают эти четверостишия.

Прежде всего эти стихотворения просто вызывают в сознании какой-то момент, ничего к этому не добавляя, они лишь записывают, регистрируют. У них нет ни перспективы, ни заднего плана, они не морализируют и не комментируют — размышляя или предписывая; короче, из них устранен дискурс рефлексии, как и вся работа убеждения, они чисто денотативны. Это отличает их от формулы «лови день» Горация и даже противопоставляет их ей, так же как и всей анакреонтической традиции, — даже в большей степени, чем эпикурейскому направлению в европейской литературе, призывавшему «пользоваться настоящим моментом»: «Срывайте розы жизни сегодня». Что же касается китайского четверостишия, то оно остерегается рассуждать на эту тему (столь общую и даже ординарную для «универсальной» лирики — тему уходящего времени); оно и не призывает: наслаждайтесь и пользуйтесь настоящим, вы же знаете, как оно мимолетно! Здесь стихотворение свободно от идеи долженствования: нужно, мол, что-то использовать, чем-то наслаждаться, вообще что-то делать, а чего-то не делать (это не «квиетизм»); стихотворение вообще свободно от какой бы то ни было «идеи». Ибо своей застылостью идея ставит препятствие потоку приходящего, наносит вред открытости, доступности; но если ограничиться выражением «случания», то это позволяет эманировать имманентности.

Именно благодаря контрасту мы еще лучше понимаем, каким образом в европейской литературе лирика настоящего

Роза Ронсара
и лотос Ван Вэя

момента, опираясь на тему мимолетности уходящего времени, подчеркивала ценность мгновения (*in-stant*, букв. «нахождение в»), определяя его краткость и подчеркивая его неустойчивость: «*Dum loquimur fugerit...*».

*«Пока мы говорим, ревнивое время уходит;
пользуйся днем, меньше всего полагаясь на завтрашний день»¹⁰⁹.*

Оно тем более ценно, что ему с самого начала угрожает исчезновение, тем более интенсивно и остро, что его надо похитить у Времени — у того, конституированного в автономный субъект и отделенного в качестве действующего от «нас», живущих и говорящих. Мгновение, которое надо поймать, создает некую драму, оно является объектом дискурса, и чем выше порожаемое им напряжение, тем лучше оно поддается эксплуатации со стороны риторики. То же самое относится к розе Ронсара: она живет лишь «с утра до вечера» и «на маленьком кусочке пространства» — так говорит поэт многозначительно, чтобы тем самым отметить начало и конец, точку отправления и точку прибытия, создавая этим интервалом символическую фигуру растяжения, ибо она отныне является символической¹¹⁰. Распустившаяся, а затем увядшая, от «первого цветка» до «закрывающихся друг за другом лепестков», она выделяется благодаря эстетике контраста и вибрирует от нетерпеливого желания — насколько верно то, что ускользание объекта желания только усиливает и обостряет его. Кроме того, общим местом лирики является то, что жизнь «в тени смерти» (Гораций) сверкает еще сильнее. Объект риторических сравнений и посредник любовных признаний — «роза» — связывается в единый букет с чувствами, красотой, завоеванием, сожалением, стрежнем которого служит Время; ибо именно «время», разворачивая свою перспективу и играя роль фона, позволило представить веер всех этих забав мысли, всех этих мо-

дальностей желания; именно отправляясь от него, открывается и создается смысл. Но «раскрытые лотосы» Ван Вэя понимаются совершенно иначе: момент, который вызывают в сознании эти четверостишия, не находится вне времени (мы не видим здесь никакого экстаза — выхода за пределы), ничто не выражает здесь хрупкости или мимолетности перед угрозой времени; однако поскольку здесь нет разворачивающейся временной перспективы, поскольку никакая перспектива не открывает здесь возможности бегства, то случающийся момент мгновенно поглощает в себя всю «реальность», он сам себе горизонт (но при этом не имеющий горизонта). Он не вставлен ни в какую оправу — ничто его не оттеняет и не ограничивает; его нельзя ни *пронумеровать*, ни *измерить*: он не является «промежутком времени», как у Ронсара. Это «приходящее», пока оно приходит, не имеет четко обозначенных начала и конца; оно более не является местом, на которое направлено желание или сожаление. Как таковое его невозможно «поймать» (все та же селективная логика события), но достаточно открыться его уместности*. Луна появилась — лотосы раскрылись. Ни к чему не отсылая, но сосредоточивая в себе незавершенность, оставшуюся после этих нескольких разрозненных слов, зафиксировавших процесс развора-

* Это вовсе не значит, что в Китае, мысля уместность момента и непрерывный переход, не мыслили эфемерное и преходящее. Но то, что мы обозначаем как уходящее время (*tempus fugit*), в Китае обычно передают биномом «дни и месяцы» (*жиюэ*), как в «Беседах» Конфуция (XVII, 1): «Дни и месяцы уходят, годы не остаются с нами». Эта тема эфемерности встречается уже в «Ши цзин» (п. 114): «Если мы не будем предаваться радости/Дни и месяцы ускользнут от нас...». Она также присутствует в даосском корпусе текстов: «Жизнь человека между землей и небом подобна скакуну, прыгающему через пропасть» («Чжуан-цзы», гл. 22); позднее она развивалась под буддийским влиянием (так же в поэзии Ли Хэ).

Остается тот фундаментальный факт, что в Китае не мыслили *vita brevis* (лат. «краткая жизнь») в лоне концепции времени. Для нас интерес китайской мысли заключается в том, что она, независимо от школы, развивала мышление о моменте, которое, ни в коей мере не критикуя эту лирику уходящего времени, отклонилось от нее и благодаря этому открыло для нас новые возможности.

чивания стихотворения, этого упоминания лотосов оказалось достаточно, чтобы пропустить через них бездонные глубины имманентности. — Если бы китайский поэт согласился на комментарий, он сказал бы, что мыслить жизнь через Время безнадежно или по меньшей мере бесплодно: вся жизнь, даже будущая, сразу предстает как то, что должно *пройти*, и, таким образом, как отныне и навеки обреченное, тогда как мыслить жизнь в *соответствии* с моментом («случая») — это процесс, который неисчерпаем. Здесь нет желания ни остановить время, ни тем более натянуть его на момент, чтобы растянуть его длительность: ибо именно в происшествии момента, в его способности «приходить», содержится источник, который и есть жизнь, а в его благоприятности — ресурс жизни.

«Жить» понимается в соответствии с моментом, а не во времени

3. Уже греки говорили, что «счастья» можно достичь лишь за пределами времени; даже явления переходного процесса или удовольствия, как мы видели (у Платона и Аристотеля), невозможно постигнуть «во времени». В качестве растяжки и интервала время с точки зрения процесса, выражаемого глаголом «жить», будет тупиком. Возникает вопрос: не это ли, между прочим, хотели высказать и современные китайские мыслители, которые, располагая такой культурной интуицией, пытаются — ошибочно, с моей точки зрения, — насильно вписать ее в западную концепцию времени, когда утверждают, что европейская мысль о времени лишила «конкретное время» его «плоти и крови» (У Куан-мин)? Не будем останавливаться на том, что в метафорах подобного рода наши языки высказываются слишком отрывисто, кратко, но и не будем пренебрегать вопросом, который они подразумевают. Ибо что есть это «конкретное» время, время, которое надо «прожить», если не то самое часто случающееся обстоятельство, не разновидность момента?

То, что относится к «жить», придется искать со стороны «кстати» момента, а не со стороны времени — не со стороны *времени, которое проходит*, а со стороны *момента, который видоизменяется*: первое — причина разрушения (*aitios phthoras*, Аристотель), второе — источник обновления (ср. «Мэн-цзы», IV, В, 18); первое беспрестанно «улетучивается» и стремится к своему уничтожению (Августин), а второе — «приходит» к нам, «день и ночь, не останавливаясь», и становится от этого неисчерпаемым. Второе труднее поддается выражению, поскольку оно избегает напряженности, вызываемой у нас производством смысла, — не будет ли поэзия, которую я начал цитировать, наилучшим его выражением? Тем самым я признаю, что за этим «компаративным» интересом я вижу другой интерес — для меня он, возможно, еще более важен, поскольку он помогает выявить основные координаты вопроса о времени, способного — с помощью монтажа и окольных путей через китайскую мысль — вновь подвести к вопросу о «жить» в философии. Ибо — поставим вопрос наконец прямо — можно ли еще надеяться получить ответ *в лоб* и не слишком ли далек от нас греческий философ сократической традиции, который, как Пиррон или Антисфен, не отделял образа мысли от образа жизни и претендовал на то, что живет так, как мыслит? Или, если мы не согласимся оставить в покое вопрос о «жить», сам по себе банальный и нетеоретичный, следует ли довольствоваться блужданием в потемках того, что после окончательного утверждения концептуальных требований философии не может появиться иначе как ее выродившийся побочный продукт, образуя сегодня жанр под-философии?

Моя работа, если говорить о ней, будет состоять именно в том, чтобы попытаться — особенно в отношении к китайской мысли — выявить *логос*: логос конструкции и логос концепции инфра-философии, составляющей ту осно-

Инфра- и под-философский

ву банальных истин, которую мы по привычке традиционно называем «мудростью», не относя сюда, однако, «под-философию»*.

Ибо философия, сделавшая своей темой «жить», сбивается с пути (Бергсон) Если придерживаться фактов, но стараться при этом быть кратким, то можно сказать, что на Западе именно философия — признаем это — традиционно рассказывает нам и о «пути», и о «жизни». Перечитаем же то, что писал Бергсон о времени.

С каким пылом он, подвергнув критике западные представления о времени, в своем заключении призывает к «оживлению» нашего бытия с помощью интуиции «длительности»!.. Если мы погрузимся в «реальную длительность», продолжает он,

«... То, что в нашем восприятии было неподвижным и замороженным, разогреется и придет в движение. Оживится все вокруг нас, оживет все и в нас. Все вещи и все существа будут захвачены великим порывом. Мы почувствуем, что он поднимает нас вверх, тащит, уносит. Мы станем жить более интенсивно, чем раньше...»¹¹¹.

Спросим себя (ибо ирония на сей счет будет лишь уловкой): что здесь сразу не внушает доверия, *не проходит?* Почему философский дискурс — который к тому же является дискурсом настоящего философа — стал неожиданно вызывать ощущение пустозвонства,

* Как я уже писал совместно с Терри Маршезом в наших «Встречах с Дальним Западом» (Мыслить извне. Китай) (F.J. Thierry Marchaise. Entretiens d'Extreme-Occident (Penser d'un dehors. La Chine, Seul, 2000, p. 418), под инфра-философским я понимаю то, что до всякого философского развития составляет основу банального, общепринятого, не оригинального — как такового никогда полностью не выразимого, — к которому прибегает как к источнику каждая философия, но от которого она неизбежно отрывается при своем учреждении и выделении; напротив, под «под-философией» я понимаю течение, более или менее распространенное в современной мысли, которое, забросив критическую и концептуальную работу философии, с блаженством ударяется в до-концептуальное рассуждение «о жизни», напоминающее проповедь и поверхностное морализирование («поучение», *Erbauung*, по словам Гегеля).

пусть извинят меня за такое выражение, и производить неприятное впечатление какой-то напыщенности и одновременно слабости? Потому что он неожиданно утратил свою консистентность и оказался без своего «объекта». Возьмем на себя труд вслушаться в это «пустозвонство»: оно весьма симптоматично. Ведь нам ясно, что эта напыщенная речь, приносящая концептуализацию в жертву «витальным» метафорам, сильно отличающимся от наглядных сравнений, по части которых Бергсон был обычно большой мастер, выдает его слабость. И именно потому, что он, пытаясь рассматривать «жизнь», отказался от уместной в данном случае концептуальной строгости и в лирических своих рассуждениях не сумел предложить какой-либо компенсации ее отсутствия. Даже это его «мы», предназначенное для обозначения некой субъективности, разделенной с другими, с того момента, как оно теряет нормативную структуру познающего действующего субъекта, не более убедительно в своем коллективном охвате, чем и сам неистовый порыв, отдающий эту фразу во власть проповеди.

Между тем разве Кант не открыл этот путь, особенно в своей третьей «Критике»? Чтобы мыслить «жизнь», необходимо прибегнуть к понятию, отличающемуся от прочих понятий рассудка, — к понятию «конечности». Стало быть, речь идет о расширении рациональности с целью охвата пост-метафизической стадии, а не о том, чтобы отказаться от прав разума на то, что, как ему кажется, от него ускользает; предаться поверхностному изливию чувств, тому *Schwärmerei*, которое проповедовал Якоби, отстаивавший в своей *Lebensphilosophie* идею индивидуального и идею становления. И Гегель, когда он столкнулся с интуицией Шеллинга: жизнь (история) не является внешней по отношению к понятию, ибо понятие имеет ту же структуру, что и жизнь, структуру саморазвития некой сущности, которая разворачивается через различия и сворачивает их в себя — нет никакой антиномии между понятием и жизнью...

Lebensphilosophie
(философия
жизни?):
Кант — Якоби

Это вовсе не значит, что с тех пор философия, несмотря на все ее усилия, не сумела полностью поглотить открытый разлом между двумя радикально различающимися способами понимания того, на что менее всего способна повлиять рефлексия, или, во всяком случае, того, по отношению к чему она располагает меньшей дистанцией, меньшим отступом — понимания «жизни». *В ней есть строгость понятия или порыв интуиции и чувства, которые вместе организуют агоническую сцену нашего духа (от греч. *agon*, «соревнование». — Пер.).* Конфликт рационалистов и антирационалистов, какой бы ни была вовлеченная в него впоследствии диалектика, в этом отношении является слишком основополагающим, чтобы его можно было легко преодолеть; по крайней мере, его нельзя было бы просто уничтожить. Разрывы находятся здесь, в языке, они возникли в нем даже раньше, чем в рефлексии, и действуют они сами по себе. Если я считаю уместным совершить обход через Китай, то еще и потому, что такой обход на свой манер помогает нам дистанцироваться от этих разломов (позволяет познакомиться с другими разломами) и выйти из той позиции лицом к лицу, в которой история нашей мысли оказалась пойманной и заложенной в складку. Ибо мы не можем отрицать, что под давлением этого конфликта и всего, что с его началом было задействовано с одной и с другой стороны в качестве необходимых предвзятых мнений, нечто, касающееся «жить», потерялось — или по меньшей мере стерлось.

Стоическое сознание благоприятного/удобного времени (*eukairia*)

4. Но разве не было понятие благоприятного времени все же вписано в самую сердцевину философии, по крайней мере у тех, кто отказался размещать счастье в вечности и кто повернул наше внимание к единственному императиву — императиву настоящего — у стоиков? Ибо, хотя стоики не рассматривают благоприятное время именно в связи с «моментом», все же ясно, что они ничего не ждут и от того, что было бы его протяженностью во времени. «Благоприятное время, — говорит Цицерон, переводя греческое слово *eukairia*, — не возрастает за счет продления его длительности» (*productione temporis*¹¹²); в действительности

сти «вещи, которые называют благоприятными», имеют свой «модус», то есть прежде всего свою собственную меру. Все, стало быть, зависит от этого «модуса», который нужно оценить как таковой и который самодостаточен. Жить дольше, как мы этого часто желаем, — вторят ему в один голос стоики, — ничего не добавляет: мы не станем от этого более счастливыми: вся жизнь «длинна». Но зато, если мы «знаем, как ее использовать», мы будем видеть в ней лишь сплошь «благоприятное время» (*opportunité*).

Таким образом, стоики сообщили нам две вещи, благодаря которым понятие «благоприятного времени» оказалось в самой сердцевине их мысли. 1. Счастье заключено в благоприятном мгновении, то есть в том мгновении, в котором инициатива действующего субъекта всецело соответствует событию и тем самым совпадает с волей судьбы; нет иного определения счастья, кроме определения, согласно которому счастье — это постоянное благоприятное время, возобновляющееся с каждым действием, ежемгновенно. 2. Перевернув термины: каждое мгновение, как только мы научаемся согласовывать его с тем, чего оно требует от нас, составляет благоприятный случай. Если это не касается условий нашего существования, то по крайней мере это касается нашей добродетели (в качестве «случая проявить добродетель», лат. *occasio virtutis*) — «похвальной», поскольку благоприятной для морали независимо от конкретных обстоятельств: для того, кто умеет жить в соответствии с мудростью, любое настоящее, даже вопреки самым ужасным испытаниям, *может быть* счастливым.

Относительно этого китайская мысль выступает в трех решающих пунктах, глубинно изменяющих концепцию благоприятного времени. Первый касается позитивности каждого момента. Ибо китайские мыслители разделяли ту же позицию, согласно которой ситуация,

считающаяся негативной с точки зрения судьбы, выпавшей на нашу долю, и с точки зрения условий нашего существования, не является от этого менее позитивной в том, что касается усилий, которые она требует от нас, чтобы мы могли ее вынести: так она помогает нашему внутреннему совершенствованию. Но китайцы параллельно разработали еще один подход, который даже является приоритетным (особенно начиная с «Книги перемен»): не бывает негативных ситуаций как таковых, даже с точки зрения процессов, иначе говоря, не существует точки зрения, которая была бы совершенно сторонней, оторванной от них и принадлежащей Я-субъекту; каждый негативный момент может и должен считаться латентной и переходной фазой, дающей начало новой позитивности и обновляющей ход процесса жизни. Как таковой этот момент не просто принадлежит общему хозяйству — точка зрения Зевса, сказали бы стоики, в масштабе космического периода — он также существует визави той ситуации, обновление которой он терпеливо подготавливает. И тот, кто способен это понять, может это и использовать: стратегия (мудреца) состоит в том, чтобы видеть благоприятные факторы в любой ситуации, пусть даже лишь заочно, опосредовано или чисто симптоматически, включая и самые неблагоприятные ситуации, с тем чтобы впоследствии, отдаваясь им на всем протяжении их разворачивания, исследовать их более внимательно.

Вторая точка зрения касается того, что мы понимаем под «обстоятельством». У меня уже была возможность подвергнуть критике вторую часть термина: ничто в действительности не «стоит» так неподвижно (лат. *stare*), любая ситуация находится в процессе эволюции, проходя через разные моменты, она не может не преобразовываться. Но вернемся к первой части понятия: в ней ничуть не меньше подобных допущений. Ибо каков статус этого «об-» (лат. *circum*; у стоиков *peri-statis*)? Это самое «об-», обрисовывающее

обстоятельство, — не окружает ли оно субъект, ограничивая его лишь снаружи, как море окружает остров, а стало быть, не затрагивая суверенности, которую он изначально себе присвоил внутри этого периметра? Находящиеся «вокруг» обстоятельства очерчивают внешний предел, чтобы лучше сохранить автономию того, что внутри него: обстоятельство означает, что ситуация находится лишь вне меня и что, даже распространяясь, она до меня не достает.

Мы видим это по употреблению данного понятия у стоиков. Будучи лишь «темой» («материей») нашего действия, обстоятельства не могут составить его цель (греч. *telos*), охватывая единой чертой все то, что не зависит от нас и, стало быть, нам безразлично. Они не несут в себе никакой моральной ценности, а следовательно, никакой ценности вообще. Вот почему, как это прекрасно показал Виктор Гольдшмидт¹¹³, соответствие, на котором покоится стоическая мораль, не является соответствием двух разных пределов, один из которых, естественный, будет служить исходной основой, а другой, свойственный субъекту, должен к этой основе отсылать: на самом деле речь идет лишь о природе действующего субъекта, а моральный акт характеризуется тем, что индивид «примиряется с собой», если использовать выражение Цицерона; но для этого достаточно одной его решимости тщательно работать над своими представлениями. Мудрость полностью оборачивается на саму себя — *in se tota conversa est*. В этих условиях обстоятельство есть лишь благоприятный случай, которым доказывается и проверяется внутреннее согласие с самим собой, — к чему естественно стремится любой индивид, желающий владеть собой. Соответствовать обстоятельству и даже «желать» его — это предполагает, что само по себе оно не принимается в расчет; оно лишь опора, по отношению к которой очерчивается и определяется в своих контурах наша внутренняя «цитадель».

Обстоятельство в стоицизме есть безразличие

Претендуя на уравнивание, отсылая к окрестности, не считая ее составной частью открытой перспективы и даже сра-

Я-субъект или момент-ситуация

зу от нее избавляясь, понятие обстоятельства способствует появлению в западной мысли ситуации выбора — в общем и целом главного выбора. Обстоятельство является ситуацией, поскольку она «держится вокруг» — вокруг той исключительной оси, которую определяет Я-субъект: более того, именно благодаря своей независимости от конкретного обстоятельства субъект самоутверждается и самоконституируется. Таков тот огромный мешок, в который, как можно видеть, втиснуто и задвинуто вглубь (в последнем случае, скорее, до предела перемешано, отложительный падеж*) все то, что ускользает от моей инициативы, делает шаткими мои планы или по меньшей мере не поддается моему контролю... Но я охотно склоняюсь к тому, что выбор китайской мысли в этом отношении является прямо противоположным: она отправляется не от субъекта, а от ситуации, которая, ввиду своей постоянной эволюции, является *моментом-ситуацией* (другой термин, чтобы выразить обстоятельство, но лишаящий это понятие его оси). Вот почему, например, китайская мысль нисколько не интересовалась идеей сотворения мира, подразумевающей план творения и инициативу Творца, но представляла свое происхождение, отталкиваясь от имманентной модели (знаменитые *Инь* и *Ян*). Или — в совершенно другой области — то, что она понимала появление стихотворения не в терминах вдохновения (ссылаясь на первоисточник субъекта, скорее даже автора, чем субъекта), но скорее в терминах явления и побуждения: именно окружающий мир и его «сезон», как мы видели, вызывают прилив чувств и побуждают поэта реагировать и выражать эти чувства в песне. Или, в более общем плане, такова причина, в силу которой китайская мысль никогда не была чисто теоретиче-

* В латинском языке отложительный падеж (в русском языке — обычно творительный) выражает множество отношений: происхождение, обстоятельства места и времени, характеристики субъекта и т. п. (*Лер.*)

ской и незаинтересованной и в развитии своей мудрости оставалась глубоко стратегической — насколько верно то, что, по ее представлениям, все не только используется, но и понимается лишь в зависимости от изменчивого момента. Таким образом, истина всегда одна и та же, а одна и та же — поскольку вне времени, поэтому в китайской мысли исчезает даже возможность ее основополагающего статуса.

Греческие, а в дальнейшем и европейские мыслители ничего больше не сказали о своевременности*. Поскольку ее содержание изменяется, оно не может стать объектом определения, мы также не можем рассчитывать построить на ее основании некую систему; необходимо, стало быть, придерживаться принципа соответствия, передавая неисчерпаемые варианты случаев во власть нормы и модели. Все дело в применении этого общего правила к конкретному случаю — но я уже говорил о том, что в этой области дело обстоит так, что, как только мы выходим за пределы техники, «применение» оставляет некую неудовлетворенность. И в самом деле, если мы хотим создать систему изменчивого, нам необходимо иметь в своем распоряжении нечто совершенно иное, чем то, что имелось в распоряжении греческой мысли: не требование логоса что-либо определить или доказать, но некий действенный инструмент для манипуляции, наподобие того, что содержится в «Книге перемен». Пройдя почти тысячелетний путь развития, к концу древнего периода китайской истории

Как развить концепцию своевременности

* Как это часто происходит в европейской культуре, то, о чем философия не размышляет, поскольку это ускользает от ее рефлексивной способности, становится предметом мысли на ее обочинах. То же самое случается в поэзии, говорящей о важности и радикальности «соответствия сезону» как о «соответствии миру»; или в романе, выражающем благоприятность «момента». В европейском романе «момент» мыслился прежде всего в связи с любовной стратегией. Подумаем о красивом названии сочинения Кребийона-сына, столь элегантно соединившем женское и мужское, длительность и случай: «Ночь и момент» (или «Утра на Кифере»).

этот инструмент привел к созданию основополагающей книги китайской традиции и до сих пор не перестает вдохновлять китайскую мысль.

Действенный инструмент для улавливания связности момента — «позиции»

Мы знаем, из чего создана эта книга, которая изначально не была книгой (лишь впоследствии к ней были добавлены разные пласты комментария, ставшего каноническим): она состоит из двух типов черт, сплошных и прерывистых, целых и разорванных, представляющих два взаимно противоположных и одновременно взаимодополняющих фактора всякого процесса (*Инь—Ян*, Земля—Небо, «мягкий»—«твердый» и т. п.). Если их расположить по вертикали, они составляют систему графических фигур из трех черт (восемь триграмм) или из шести черт (шестьдесят четыре гексаграммы). В той и другой серии сочетаний этих черт фигуры следуют друг за другом через трансформацию; прочитанная снизу вверх, с первой по шестую черту, фигура гексаграммы содержит одновременно и возможность «продолжения» (когда две одинаковые черты следуют друг за другом), и возможность «модификации» (когда от черты *Ян* -- переходят к черте *Инь* — и наоборот). Как таковая, каждая фигура — через особую конфигурацию своих черт, которые перекликаются или не перекликаются друг с другом (симметричные черты двух половинок, верхняя и нижняя черты гексаграммы), находясь или не находясь на своем месте (черты *Инь* на четных местах, черты *Ян* на нечетных), — служит диаграммой некой фазы текущей ситуации, поддаваясь анализу — в этой схематической структуре — в терминах момента-позиции⁽⁹⁾.

Не конструируя абстракций относительно того, что выходит за пределы момента

Не пространство, а «позиция», не время, а «момент». Но идет ли здесь речь, как мы об этом часто говорили, о закоснелом пристрастии китайцев к «конкретному»? Ибо я вижу здесь не столько отношение конкрет-

ного к общему, сколько указание на ситуацию в процессе эволюции, которая определяется с помощью ее момента-позиции. «Обстоятельство», как мы говорим, считается в Китае первостепенным фактом; нет ничего в Китае, что не было бы сначала где-то *расположено* («Небо вверху», «Земля внизу»: в начале «Великого комментария» к «Книге перемен» все говорится с учетом того, с чего может начаться взаимодействие). Отличие от европейской мысли невозможно оценить, как мне кажется, в более или менее абстрактных терминах (какой была бы эта «китайская» неспособность подняться до абстракции?) — речь здесь пошла бы скорее о некоем следствии. Оппозиция — это оппозиция между мыслью о процессах и мыслью о сущностях: в мысли, осуществляющейся с помощью фраз, имеющих своим горизонтом («Небо») процесс, невозможно абстрагироваться от рассматриваемого момента; тогда как в мысли о сущностях, стремящейся к первому «Единому», можно всегда подняться ко все более абстрактной сущности (как мы это видели уже в платонизме: от Платона до Прокла и Дамаския).

В качестве рабочей пары, служащей анализу графических фигур, момент-позиция определяет не обстоятельство, а стечение обстоятельств, из которого и вытекает благоприятный момент, лучше которого ничего нет. Каждая графическая фигура схематически изображает одну фазу процесса (так же как каждая черта этой фигуры — конкретный момент этой фазы), и цель того, кто обращается к гексаграмме, состоит в том, чтобы через то, что он там вычитывает, попасть в одну фазу с этим процессом (*дэ ши*^(h)): «достигая момента-случая»); тем самым подключиться к эффективности, которая разворачивается через него. Я не вижу в Китае никакой другой стартовой точки ни для мудрости, ни и для стратегии. Ведь, в противоположность окказионализму Мальбранша или любой другой форме теологического окказионализма, в том числе и исламского, где случайная причина всегда яв-

ляется вторичной по отношению к единственной прямой действенной причине (Богу), то, что формируется в качестве «случая»-«случая», понимается в Китае как нечто достаточно и даже абсолютно определяющее. Именно так, логически, прибегая к системе *случаев* — случаев (моментов) из серии графических фигур — и остерегаясь дальнейших обобщений, «Книга перемен» претендует на *интегральный* охват реальности, то есть — до ее «глубиннейшего дна»; а тем самым и на охват тех способов, коими мы должны действовать, следуя за благоприятным моментом, каждый раз другим.

5. Следование за благоприятностью момента ставит перед нами две проблемы: моральную и стратегическую. Ведь «следовать», с одной стороны, — давайте хорошенько осмыслим этот термин — не значит позволять себя тащить; необходимо обладать и некой внутренней решимостью, в противном случае мы рискуем вывести смысл своевременности (*opportunité*) из «оппортунизма». Проблема в том, чтобы подумать, как сделать так, чтобы это следование не было ни слабым, ни пассивным. И, с другой стороны, как может следование быть действенным само по себе, позволит ли оно достичь своей цели без того, чтобы мы брали на себя инициативу, и, стало быть, без того, чтобы мы рисковали и затрачивали свои усилия?

<p>«Следовать» за моментом (гексаграмма Суй ䷐)</p>	<p>Попробуем разобрать одну из графических фигур, называемую «Следование» (гексаграмма Суй, 17). Она позволяет ответить на первый вопрос, опираясь на то, что можно выявить из самой структуры гексаграммы: в нижней триграмме черта <i>Ян</i> («твердый») стоит в верхней позиции над двумя чертами <i>Инь</i> («мягкий»); в верхней триграмме <i>Ян</i> возрастает и достигает позиции Господина (5-я черта), но затем «следует» еще одна черта <i>Инь</i>, пребывающая на вершине фигуры. Таким образом, именно <i>Ян</i> следует за <i>Инь</i>, но <i>Ян</i> — твердое, негнущееся, проникающее (мужское), тогда как <i>Инь</i>, за которым оно следует, — мягкое, податливое (женское): значит, для</p>
--	--

того чтобы действительно следовать, оно должно быть наделено твердостью (ср. комментарий Ван Фучжи¹¹⁴); именно потому, что Конфуций обладал совершенной цельностью, он смог служить князьям своего времени и даже идти вслед за великими вельможными интриганами, и не было для него ничего, что бы он, по его собственным словам, «мог бы или не мог бы», что бы ему подходило или не подходило: раз он строго «следует» справедливости, он может оставаться открытым всем возможностям и использовать малейший случай в благоприятную для себя сторону.

С другой стороны, следование осуществляется посредством трансформации из фигуры Препятствия или Упадка (Ли ☰☷, гексаграмма 12): верхняя черта, удаляясь с Упадка (Ян в 6-й позиции), переходит в начало этой фигуры (☷☷☷ → ☷☷☷ (на первую позицию) и тем самым возобновляет процесс, который чуть было не расстроился (образуя нижнюю триграмму Чжэнь ☷☷☷, символизирующую гром и сотрясение, откуда приходит подъем). Из этого можно извлечь один урок. Именно твердое, сильное (благородное) спускается под податливое, чтобы вновь открыть возможность: именно следуя моменту и соединяясь с ним, а не форсируя его, выходят из упадка. В каноническом тексте сказано: «Весь мир следует моменту; такова важность соответствия моменту⁽¹⁾». Ибо если ему «следуют» и выгода передается от части к части, замечает другой комментатор (Ван Би¹¹⁵), то это потому, что достигнут (обретен) момент⁽¹⁾; а за тем, кто достиг момента, следует весь мир (ср. символическая ценность верхней триграммы Дуй ☱☱ — это удовлетворение): он избавлен от необходимости «действовать», ему не надо «стараться». «Достичь» (обрести) момент — это вовсе не значит ухватить, «поймать» его, как мы ловим удачу, — его понятие слишком событийно; но скорее, как я уже пытался это передать, находиться с моментом в одной «фазе» (противоположное состояние — «идти поперек» или «идти в противоположном направлении» по отношению к моменту). Ибо мы видим, что момент состоит в том, что эффект, который в нем задействован, имеет склонность к самораспространению, обширному и одновременно гармоничному (смысл Да тун), благодаря «передаче» от части к части, как говорят китайцы, то есть через саму ситуацию, которая становится к нему восприимчивой и, стало быть, больше не встречает ни преграды, ни ограничения; мы также видим, что это, в общем, «пробегают» (как говорят, что искра пробе-

жала по проводам). Но, по правде говоря, что такое «пробегать»? Подразумеваемый эффект больше не вытекает из единичной инициативы, отвечает комментатор (Ван Фучжи), но протекает как ход вещей, их феноменально индуцирует; а поскольку он впереди по отношению к тому, к чему склонны они, то, когда наступает их черед, он оказывается увлеченным их естественной склонностью и пересекает, а не взламывает границы, которые обычно воздвигают существа и вещи. Вот почему говорят, что мир «следует» сам по себе, что у него нет нужды «действовать».

«В момент остановки остановиться, в момент движения двигаться»
(гексаграмма Гэнь)



Идея следования и ее соответствие — идея перехода — сами по себе достаточно ясно предполагают непрерывность, но все же они не являются окончательными, поскольку не такова ситуация. Если бы следование продолжалось постоянно, оно заставляло бы выходить за пределы, а переход — уничтожил бы границы. Чему своевременно противостоит фигура Остановки (Гэнь, гексаграмма 52):

в верхней части двух повторяющихся триграмм расположена непрерывная черта Ян (твердое), прерывая и блокируя подъем Инь, который, продолжаясь, привел бы к перехлесту. Именно здесь содержится признание того, что контроль и ограничение также являются составными частями присущей вещам внутренней логики и необходимым моментом их эволюции; таков, в соответствии с символической ценностью этой удвоенной триграммы, *горный хребет*, который естественным образом вписывается в пейзаж, чтобы разделять воды, видоизменять растительность в зависимости от солнечного или тенистого склона и размечать территорию. Но «остановка» — это само по себе временное явление, в ней самой живет ее противоположность: что верно для «следования», верно и для «остановки», на остановке не следует останавливаться. Текст «Остановки» об этом предупреждает: «В момент остановки остановиться, в момент движения двигаться: движение и покой не теряют своего момента, и путь освещен». Ибо только своевременно изменяясь между тем и другим, можно, «двигаясь, не отклоняться от правильности остановки», а «останавливаясь, не забивать пробкой канал нового движения» (Ван Фучжи¹¹⁶); именно в этом и заключается то, что составляет постоянство своевременности, благоприятного момента: одно не

отрезается от другого, а напротив, восстанавливает его через чередование и снова открывает путь возможности.

То, что момент является определяющим, что все зависит от согласованности с ним, мы прекрасно видим по фигуре Ухода (*Дунь*, гексаграмма 33). В ней *Ян*, являющийся фактором благородства, возрастает и уходит; тогда как *Инь*, приходящая (снизу), толкает его к уходу. Можно подумать, что негативный момент для фактора *Ян* состоит в том, что он вынужден уйти, но это не так в той степени, в которой уход может произойти в нужный момент: в действительности фактор *Ян* в момент, когда он предпринимает свой уход, остается количественно преобладающим (четыре прилегающие друг к другу черты *Ян*, помогающие друг другу в этом уходе) и нет никакой черты *Инь*, которая могла бы препятствовать уходу, — такой уход является противоположностью увертке и бегству. С другой стороны, прогрессирующий фактор *Инь* остается на «ущербной» стадии двух начальных черт (представляющих Землю) и не превышает меру (которая помечена 2-й чертой, являющейся точкой равновесия для нижней триграммы): стало быть, *Инь* не торопится заставить *Ян* уйти. Уход, вмешивающийся в нужный момент, действует вполне гармонично; об этом свидетельствует тот факт, что две центральные черты двух триграмм, нижней и верхней, находятся на своих местах (черта *Инь* — на четном 2-м месте; черта *Ян* — на нечетном, 5-м) и что они перекликаются на расстоянии как части верхней и нижней триграмм: на этой стадии ухода взаимодействие между данными двумя факторами остается в силе. Вот почему канонический текст может выразить (в одной и той же формуле; ср. эр^(к)): «но»/«так, что»): «уход, но подъем», «уход, отсюда подъем». С одной стороны, подъем смежен с уходом и его восполняет: удаляясь от общественных дел, благородный муж посвящает себя своему моральному совершенствованию; с другой, подъем вызван уходом именно для того, кто удаляется от дел: уходя вовремя, он обеспечивает возможность возвращения и даже начинает вызывать его. Было бы бесполезным в качестве ответной меры желать сопротивляться этому любой ценой, ибо такое сопротивление привело бы лишь к очередной битве, все более и более безнадежной; а из-за того, что уход

Момент ухода

позитивен

(гексаграмма *Дунь*)



«происходит в согласии с моментом», говорит канонический текст, этот уход, как все явственнее показывает комментарий к каждой черте, с точки зрения своей выгоды оказывается «хорошим», «благоприятным» и даже «тучным».

Каждый момент содержит своевременность, развернутую или слегка намеченную

6. Вопрос, который позволяет увидеть фигура Ухода, можно обобщить в следующих терминах: в какой степени каждый момент может быть назван своевременным? Не то чтобы я приспособливался к нему усилием воли, сохраняя способность всегда извлечь моральную выгоду из трудности, с которой приходится сталкиваться (позиция стойков). Но — тезис здесь куда более сильный — поскольку в каждый момент-ситуацию я воспринимал бы благоприятные факторы, какими бы незначительными они ни были, как то, на что можно опереться, чему отдаться, позволить унести себя. Конечно, «Книга перемен» учитывает и черты, считающиеся «неблагоприятными», но ни одна фигура не является таковой всецело. Ведь под видимой частью фигуры необходимо углядеть то, что затевается в ее недрах, приводит к ее преобразованию: все, что проявляется благоприятного, в момент самого появления уже подвергается угрозе из-за того, что постоянно претерпевает перипетии эволюции; так же как и то, что выставляется как негативное, уже в самой своей конфигурации содержит наметку возможного обновления. Еще перед тем как фигура Подъема (*Тай*, № 11) разовьется до середины и достигнет своего апогея, нас уже предупреждают, что «нет такой равнины, за которой бы не следовал косогор», будущее сулит еще большие испытания; и перед самым завершением фигуры Упадка (*Ли*, № 12) указано (в отношении 5-й и 6-й черт), что упадок остановлен, затем «низвергнут». И все же следует быть настороже: речь здесь идет не об ослаблении актуальности момента. Не то чтобы подъем на самом деле не был подъемом, временем процветания; а упадок — упадком, временем враждебности; но в мо-

мент подъема, ради лучшего использования его процветания, нас предупреждают, что необходимо оставаться бдительными; так же как в момент упадка — что мы можем сохранять доверие, чтобы лучше пережить трудный переход. На самом деле никакой момент не может быть всецело негативным, поскольку каждый находится *в переходном состоянии*: «следуя» за моментом и ему соответствуя, мы тем самым соединяемся с этой переходностью, которой он внутренне является. Или, если выразить это в обратном порядке: то, что делает каждый момент своевременным, состоит в том, что он остается «случаием»; он не перестает позволять случиться тому, что должно случиться, и, поддерживая ситуацию в состоянии процесса, сохраняет в ней шансы обновления.

Мы поймем это из анализа этих двух фигур, относительно которых канонический текст указывает, что их «момент» — «важен». Первая из них называется «Великое берет верх» (*Да Го*, № 28): четыре черты *Ян*, символизирующие «великое», занимают центральное положение, оттесняя две черты *Инь* («слабые»)

к краям. Согласно каноническому тексту: «центральная балка прогибается» и вместе с тем имеется «подъем». То, что центральная балка выпрямляется, символизирует бесспорное доминирование *Ян*; но то, что она «прогибается», служит предупреждением: не следует допускать, чтобы сильный элемент, искушаемый, увлекаемый своим заслуженным успехом, совершенно уничтожил бы противоположный фактор. Ибо от слишком большого триумфа он может потерять источник взаимодействия, из которого происходит вся реальность и от которого зависит и его собственное существование. Слишком «брать верх» будет в целом «ошибкой» (ср. два смысла *Го* и разные комментарии Ван Би и Ван Фучжи¹¹⁷): уничтожение одного полюса другим негативно, хотя именно негативное здесь и уничтожается. Таким образом, прекрасно, что разум берет верх над желаниями, но если он уничтожит все желания, то больше не сможет действовать и даже зачахнет; или еще: прекрасно, что «благородный муж» будет в деле, но если изгнать из дела «маленького чело-

Момент триумфа не должен устранить негативное (гексаграмма *Да Го*) ☰

века», то не замедлит сказаться кризис. «Высший человек» должен, напротив, сам идти впереди низшего элемента — и такова важность «момента» в качестве критического момента: поддержать отношение с ним, тогда-то и будет настоящий «подъем».

Используется
в момент опасно-
сти (гексаграмма
Кань ☵☵)

Эта фигура (*Да Го*) могла бы выразить опасность всего позитивного. Однако следующая фигура, опасность (*Кань*, № 29), учит нас двум вещам. Прежде всего тому, что опасность является структурной: не обнаруживая никакой склонности к причинению вреда, опасность является составной частью природы вещей; следовательно, имеет место «использование момента опасности»: фактически опасность служит средством защиты — как Небо защищает себя с помощью своей высоты, Земля — с помощью своего рельефа или государь — с помощью своих крепостных стен. «Следует опираться на момент опасности, чтобы сделать его функцию позитивной», — развивает эту мысль тот же комментатор¹¹⁸. Символ этого момента — вода. Но ведь нет ничего более преходящего, чью природу так трудно разгадать, нежели вода. Она существует как в самой тонкой форме, замечает Ван Фучжи, как слегка сгущенный пар, который мы видим рассеянным в атмосфере, но который невозможно пощупать, так и в самой обильной форме — как реки, моря, которые невозможно пересечь. Она также участвует и в том, что уже приняло формы и актуализировалось, как земля, и в том, что еще находится в движении, как воздух. Способ ее существования тоже двойствен: «легкий», когда она в покое, «опасный», когда она в движении. Но даже находясь в движении, она остается показательной. Ибо, не останавливаясь, чтобы избежать препятствий, она обтекает формы вещей, чтобы течь дальше; в поведении воды есть нечто «надежное», как и в ее образе — опасное.

«Использование
момента разделе-
ния велико» (гек-
саграмма Куй ☱☵)

7. Если своевременность есть и у негативного, значит, позитивное не обходится без негативного; следовательно, одно является условием другого: негативное никогда не существует отдельно от позитивного, оно *также* есть условие позитивного — в китайском видении вещей нет никакой дьявольщины. Это оче-

видно по фигуре Разделения (*Куй*, № 38), которая следует за объединением Семьи (*Цзя жэнь* ䷌): в той черты от 1-й до 5-й находятся на своих местах (четные черты, *Инь*, — на четных местах; нечетные, *Ян*, — на нечетных), в этой же все наоборот: четыре центральные черты более не находятся на своей позиции. Или, с точки зрения символической ценности двух этих триграмм, *озеро* течет вниз, *огонь* поднимается вверх: другой образ разлада. Тем не менее, замечает канонический текст, «Небо и Земля разделены, но/так, что их активность является общей»; «Мужчина и женщина разделены но/так, что их стремления сообщаются»; или еще: «Все вещи мира разделены но/так, что их реальность породняется». Не было бы ни взаимодействия (между полюсами), ни отношения (между полами), ни породнения (между вещами) без этого «момента» разделения; без него было бы смешение, а не соединение. «Но/так что»: опять два отношения неотделимы друг от друга в лоне одного-единственного термина (*эр*), ибо он логически артикулирует и то и другое: негативное противоположно позитивному, как разделение — объединению, и позитивное следует за ним в качестве его последствия. Однако отнесемся с осторожностью к неправомерным сближениям, которые часто делаются в современном Китае — и уже самим Мао Цзэдуном в работе «О противоречии» — в отношении того, что считалось «первоначальной (домарксистской) диалектикой» древних китайцев. Ибо момент противоположности, который эта фигура символизирует, не является противоречием, чей «негатив» назывался бы «преодолением». Но если «использование момента разделения велико», как повторяет канонический текст, то потому, что это позволяет увидеть в одном возможность другого и, тем самым, принцип их чередования; стало быть, я не остановлюсь на негативном аспекте разделения, поскольку вижу, что он неотделим от наступления объединения и, следовательно, он тоже представляет собой «путь».

Противоположность не является противоречием (ввиду отсутствия диалектизирующего во времени)

Причина этого различия перспектив ясна: такая противоположность не является противоречием именно потому, что в Китае не использовали концепцию времени для того, чтобы выразить становление. И так мыслился в Китае переход — с помощью преобразования — от одного момента к следующему (поскольку «одно» не бывает без «другого»), а значит, и непрерывное изменение мира и жизни. При этом ни один момент не преодолевает другой и никакой прогресс не действует и не организует изнутри свое разворачивание: мы имеем дело лишь с моментами, которые просто случаются; никакой смысл, никакое Завершение их не пересекает и не преодолевает.

Когда невозможно позволить уйти, позволим «прийти» (гексаграмма Цзянь ䷗)

Но как вести себя, когда на пути перед тобой затор и настал момент невезения? Это можно легко вычислить из предшествующего анализа: чем желать двигаться вперед, форсируя таким образом ситуацию и не будучи готовым уделить достаточно внимания трудности, с которой пришлось столкнуться,

лучше набраться терпения и позволить обновлению сыграть свою роль, *действуя с помощью самости* самой этой ситуации. Не то чтобы мы не решались продвигаться вперед, просто мы умеем ждать восстановления задействованных факторов — того восстановления, которое подразумевается в самом этом процессе обновления. Мы вычитываем это из следующей фигуры, которая называется «Трудность продвижения вперед» (Цзянь, № 39): на сей раз, в отличие от предыдущей фигуры, четыре центральные черты снова находятся на своих местах и две черты *Инь* (податливость), расположенные по краям, призывают к гибкой позиции, лишенной наступательной жесткости: поскольку мы уже умеем останавливаться перед препятствиями (ведь нижняя триграмма — это Остановка, *Гэнь* ䷎, а верхняя триграмма — Опасность, *Кань* ䷁), оставаться гибкими от начала до конца (первая и последняя черты, обе — *Инь*) и позволять восстановлению (четыре центральные черты на своих местах) самому задействовать регуляцию, — «упорство благоприятно», объявляет канонический текст, «ис-

пользование момента важно». Но фактически первая черта предшествующей гексаграммы нас уже предупредила: «Потерянного коня не искать — вернется сам», комментарий к другим чертам повторяет это в разных вариациях: когда «идти» приводит к препятствию, позволь, чтобы «прийти» нашло выход. Будь этот приход приходом «славы» (1-я черта), которая по природе своей приходит сама по себе, а не добывается силой; или просто приходом того, что «приходит в обратном направлении» (3-я черта); или еще приходом формирующегося «союза» (4-я черта), или завязывающейся «дружбы» (5-я черта), — он в конечном итоге «велик» и плодотворен (6-я черта). «Идти»-«прийти»: именно в этих терминах, выражающих переход, как мы помним, китайская мысль обычно объясняла мир «в качестве длящегося»; точно так же мудрость будет состоять в том, чтобы просто позволить этой логике перехода сыграть свою роль. Стало быть, достаточно остановиться и позволить встретившейся на пути трудности «прийти», чтобы она сама собою и разрешилась, попросту рассосалась.

Если время в качестве агента является фактором разрушения или, напротив, прогресса, то именно длительность процесса сама по себе приводит к разрешению ситуации, которая временно предстает как нечто «запутанное» или «затянутое в узел». Такова следующая фигура (*Цзе*, № 40), разрешение трудности посредством ее саморассасывания. Как и в предпоследней фигуре «Разделения», черты 2-я и 5-я не находятся на своих местах: образ путаницы и беспорядка; но как в последней фигуре, «Трудность продвижения вперед», двумя крайними чертами являются черты *Инь*, «податливые», призывающие к гибкости: тогда как в предпоследней фигуре две крайние черты *Ян* своей энергией закладывали возможность беспорядка; в момент Разрешения путаница рассасывается сама по себе благодаря «гибкости», в которой от начала до конца действует скрытая трансформация. Так же и триграмма опасности (*Кань* ☵), которая находится в верхней части (у завершения) предшествующей фигуры, оказывается в нижней части (у начала) данной; тогда как ее верхняя, последующая часть представляет собой триграмму *Чжэнь* ☶, гром и сотрясение означают подъем (как и в нижней части гек-

«Момент», который больше нет нужды использовать: саморассасывание трудности (гексаграмма *Цзе* ☱)

саграммы «Следование»): трудность преодолена, процесс испытывает новый подъем — обновление действует само по себе, переход обеспечен. Это растворение того, что было завязано в узел и служило препятствием, растворение, которое мы наблюдаем в природе, указывает канонический текст, когда разражается гром и начинается дождь, когда лопаются кожура плодов, полных растительного порыва. Здесь единственный раз не сказано, что важно «использование» момента (или «точное соответствие» моменту), а сказано только, что важен «момент» разрешения, — и это потому, что в момент общего раскрывания растений и плодов нет ни «использования», в котором надо принять участие, ни «точного соответствия», которое надо соблюсти: фигура «пользуется неиспользованием как использованием», заключает комментатор¹¹⁹, поскольку в этом случае достаточно дожидаться момента и рассасывание трудности произойдет само собой, «приходя» от единственно возможной эволюции, которой служит данная ситуация. Но можем ли мы более точно определить, что именно способствует спонтанному рассасыванию и развязыванию этой запутанности? Это то, что факторы, которые, как мы видели вначале, смешались друг с другом, откуда и произошла вся путаница, постепенно разъединяются и объединяются с себе подобными: *Инь* с *Инь*, *Ян* с *Ян*, обретая таким образом свою консистенцию через взаимную поддержку внутри себя (отношение типа фу⁽¹⁾), «надежность»: на нашей фигуре 5-я черта *Инь* находит поддержку в 3-й черте *Инь*, а 4-я черта *Ян* — во 2-й черте *Ян*). Комментарий к 4-й и 5-й чертам выражает это, после того как 3-я черта позволила увидеть последний момент беспорядка: «Друзья приходят, отсюда поддержка» (4-я черта); «можно получить поддержку маленького человека» (5-я черта). То, что «приходит» таким образом и делает «снова благоприятным», говорит канонический текст, вводящий эту фигуру, приходит из этого сцепления, обнаруживаемого каждым задействованным фактором, вновь становящимся центром развития. Но как таковое, это «разрешение прийти», способствующее самоустранению трудности, есть знак того, что сложилась диспозиция, соответствующая своевременности — «открытости» моменту, которая тем более велика, что она избегает всякого опережения событий.

VI



Готовность или опережение

1. «Когда я танцую, я танцую, когда я сплю, я сплю...» Балансируя на грани тавтологичности, фраза Монтеня успешно выражает множества вещей. Прежде всего, она выражает вариативность случая и ее развивает. Когда и когда: то одно, то другое, разница нужна для отбивания ритма; ничто не связывает две ритмические группы и не служит их общим основанием (наподобие времени), напряжение создается только паратаксистом — их соположением. Параллельно формула незаметно расправляется с любым сожалением об эфемерном характере мгновения, она не подразумевает никакого растяжения — расширения во времени: все определяет не начало и не конец, не большее или меньшее количество времени, а способность, внутренне присущая активности момента; ибо каждый момент, возведенный в целостность и формирующий свой горизонт, замыкается на себе самом. Ничто не включает его в себя, не отсылает к чему-

«Когда я танцую, я танцую...»

то другому и не тяготеет над ним — просто: «Когда я танцую, я танцую». В то же самое время эти варьирующиеся моменты, противостоя друг другу, друг к другу взывают; они различаются и вследствие этого внутренне сообщаются друг с другом. «Когда» означает здесь не «когда имеет место то, что...», а «когда случается, что...». Это «когда» является, строго говоря, не временным, но *обстоятельственным* понятием: оно не датирует и тем более не измеряет, оно ни в коей степени не претендует на то, чтобы составить событие, а лишь делит и распределяет моменты-ситуации: сообщает каждому моменту его индивидуальность и одновременно оттеняет его по контрасту с другим. Танцевать — спать. Эти моменты расположены в одной плоскости, ни один из них не предпочитается другому, и каждый обладает своей легитимностью. Расходование сил в радость: «танец» или его противоположность — «спать». Это альтернативное «когда» открывает расходящиеся, даже максимально расходящиеся, самые крайние возможности, и «открытость» будет, в сущности, не чем иным, как способностью каждый раз — скажем просто — согласовываться с ними. Но необходимо объяснить возможность этого «просто» — «как они приходят».

«Когда я танцую, я танцую; когда я сплю, я сплю» — эта тавтология, ничего не добавляя в основном предложении к тому, что утверждается в придаточном, но в точности воспроизводя последнее, с формальной точки зрения выражает совпадение субъекта (подлежащего) и обстоятельства. Или, скорее, здесь больше нет ни «обстоятельства» (*cir-constance*), которое находилось бы на периферии по отношению к субъекту, ни самого «субъекта» (*su-jet* от лат. *sub-jectum*, «брошенный под»), чья перспектива, «под»-разумеваемая с самого начала, отделялась бы от того, чему отныне уготована единственная роль — его окружать (*con-cerner*), окаймляя. Столь удачно отражая одно в другом, тавтология начинает их поглощать. Именно в этом суть того, что она делает, а не то, что она выражает. Ведь к содержа-

нию больше ничего не добавляется, ей нечего больше добавить, подчеркивается лишь, что все, что мне приходится каждый раз делать, я это делаю, я это «вижу», стало быть, «во всей полноте». Не будем пренебрегать такими банальными фразами. И даже по собственной воле вернемся к инфра-философии, начав с того, что дадим слово этим скромным и истрепанным из-за частого употребления метафорам, которые вместе с тем мы никогда ничем не заменяли (и не умеем заменить). «Полный» (*plein*), говорим мы: содержащий все, что возможно... Момент не «держит» насильственно, держа (*tenant*) рукой (*main*) и крепко сжимая, чтобы избежать утечки времени, эдакое «*main-tenant*» («теперь»), что все еще подразумевает феноменологическое описание, — но «со-держит» (*con-tient*): это «со-» (*cum*), служащее тому, чтобы держать, является тем же самым, согласно нашим обычным терминам, что и «кон» «контекста» и «об-» «обстоятельства» (*circonstance*), то есть моментом-ситуацией. Вместо того чтобы определяться через расширение — от одного конца к другому, от одной точки к другой (на «линии» времени), — происходит обратное: выделению момента способствует именно то, что ему удается сделать полым, с помощью различия, которое становится перегородкой, образующей его объем (*capacité*), а также с помощью контраста: в прямом смысле этого слова: *capacitas*, вместительность емкости, сосуда.

В этой полости момента сосредоточивается самопредстояние; вместо того чтобы «проходить», оно туда «возвращается» — как сказал Монтень и продолжил: «...когда же я одиноко прогуливаюсь по прекрасному саду, если мои мысли некоторое время заняты посторонними предметами, остальное время я возвращаю их к этой прогулке, к саду, к сладости уединения и к самому себе». Эту фразу следует понимать не столько как призыв к порядку и к возвращению (в моральном смысле) к перспективе Я-субъекта, остерегающегося распыления-растворения в мире, сколько как

способ, в соответствии с которым, на основе готовности к моменту, открытому даже для самого «странного» из случающегося, перестраивается сама способность субъекта, уже не рассматриваемого как автономный — с трансцендентальной, моральной или психологической точки зрения, — а чувствующего себя затронутым, индуцированным, пересеченным из-за своей куда более пористой структуры, внутри самой имманентности: прогулка — сад — сладость... — именно это и следует попытаться описать.

Тавтология
предотвращает
опережение

Но разницу можно с таким же успехом расплющить и растворить, выровнять «разворачивание» становления, и тогда его ход, ставший спокойным, однородным, можно предсказать «во времени». Этому-то и препятствует тавтология. Навязывая смыслу временное стояние на месте — не позволяя ему совершать ожидаемый нами постепенный прогресс, — тавтология означает то, что я воздерживаюсь от забегания вперед. Ни желанием, ни мыслью я не выхожу за пределы момента.

Самое трудное?

Я с ним совпадаю: когда я *танцую*, то я танцую, не делаю ничего, кроме того, что делаю, отождествляю себя с этим действием — «танцевать». Или, если выразить это в терминах Монтеня, я не «растрачиваю» этот момент «попусту», но «проникаю в глубь» него и «изгибаю свой разум, чтобы его принять»; я себя к нему не «приковываю» и в нем не «погрязаю», но прилагаю к нему «старание», «ощупываю» его снова и снова, «придерживаюсь» его... Даже процесс «сна» надлежит ухватывать разумом, чтобы тотчас прочувствовать его, а не позволять ему протекать в полной неосознанности: «...чтобы он не ускользнул от меня столь же нелепым образом, я когда-то просил время от времени меня будить, чтобы я мог осмыслить его».

Мы тоже говорим: «прекрасный» момент, более того, все мы когда-то так говорили,— но слишком привычно, слишком часто — для того чтобы остановиться и задуматься об этом: чтобы подумать об этом «подумать». Момент не определяется своим началом или концом, подобно интервалу или периоду времени, он выделяется лишь благодаря своему качеству: в этом его сходство с сезоном; если в нем и подразумевается известная длительность, не она его определяет, но сам он выделяется и осуществляет свою уникальность тем «доступным» способом, с помощью которого он был не выбран-сохранен: сорван, пойман (*cueilli*) как мгновение, — а принят (*accueilli*) как таковой, каков бы он ни был, даже если в нем нет ничего необычного (в отличие от события: самые «непримечательные» моменты могут также быть самыми глубокими: те, что больше в себе содержат, обладают самой большой емкостью). Именно «готовность», порывая с увязанием во времени, выделяет каждый следующий момент, чтобы сделать из него новый, небывалый, достойный стать началом. Так, размах, объем момента варьируется по нашему усмотрению, в отличие от времени в нем нет ничего измеряемого: это может быть момент, когда мы обмениваемся вот этими словами, или шире — прогулка, во время которой они произносятся, или еще шире — пребывание у моря, в ходе которого состоялась прогулка...

Момент не имеет начала и конца, он открывается и закрывается; он не определяется своими крайними пределами, а углубляясь (*en se creusant*), окаймляется порогами и ступеньками. В отличие от времени, которое экстенсивно, момент интенсивен; если все промежутки времени конечны, то момент бесконечен — только в моменте жизнь находит свое единственное измерение бесконечного — он неисчерпаем. Ибо вместо того чтобы бесконечно тянуться к своему продолжению, к своей утечке, как это делает время, момент определяется или, скорее, консти-

«Углубление»
момента

туируется тем фактом, что он поворачивается к самому себе, пока он течет, сосредоточиваясь на своем качестве и углубляясь в него: отсюда появляется новая перспектива — уже не перспектива перехода (изолированная в явлении, которое мы называем «время») и даже утечки, но — как ее представить иначе? — я уже предлагал: перспектива «углубления» (ср. у Бодлера: музыка «углубляет» небо). Говоря о нем, невозможно обойтись без метафоры углубления (*enfouissement*) в эту бездонность (*sans-fond*) момента. Можно было бы сказать и так: когда начинает действовать это «оборачивание на себя», отсылающее к себе самому (что прекрасно выражено в словах: «когда я танцую, я танцую») и приступающее к своему «приятию» («я изгибаю свой разум, чтобы его принять», говорит Монтень), то имеется «углубление», обозначаемое тавтологическим оборотом, похожее на бег на месте, и «момент»: один момент обретает плотность, изгибая и видоизменяя становление. Точнее: именно в этом эффekte момента (и в развороте, предполагаемом этим «поворотом к») содержится — обретает содержимое — то, что мы обычно понимаем под «готовностью».

«Готовность» мыслить в соответствии с моментом

2. Итак, я предлагаю мыслить «готовность» скорее на основании момента, чем на основании того, что происходит «внутри» субъекта. Ведь я уже упоминал о том стеснении, которое испытываю, когда пытаюсь исследовать «готовность» в нашем языке. Ее понятие находится здесь в прочных тисках субъективности, деформирующей ее принцип и заражающей ее самое: понятие остается вялым, несодержательным, поскольку в области «познания» или «действия» не находит своего места между основными способностями понимания и волеизъявления, которые у нас традиционно составляют «субъект». Но если инициатива не приходит именно от «субъекта», что же тогда выражает «готовность»? Если, как мы видели, Монтеню и удастся из-

бежать этого недостатка, и это делает его уникальным мыслителем, то лишь потому, что у него (до Декарта) фигура Я-субъекта или, скорее, его внутренняя организация находится еще в стадии становления, еще не воздвигнута, не одеревенела в форме «познающего» и волеизъявляющего «субъекта», который в этом качестве правит миром. А еще потому, что Монтень, как и Макиавелли в свете наступающего Ренессанса, был совершенно свободен от морализма и его мотивировок. Кроме того, новаторский язык Монтеня позволил ему мощно обновить метафору, благодаря чему, держа в руках феноменальное, он смог защититься от другого подводного камня: психологизма.

Ибо, чтобы помыслить «готовность», важно избежать и того и другого: ведь она не является ни моральной, ни психологической категорией и именно по этой причине ускользает от нас, поскольку мы, в Европе, привыкли представлять ее либо с моралистической, либо с психологической точки зрения. Вместе с тем, когда я предлагаю избегать таких точек зрения, это может означать совершенно иное; это требует, чтобы мы вернулись ближе к их истоку, чем в случае, если бы мы просто их оспаривали, как это сделал А. Жид; и независимо от того, какую страстность мы бы вкладывали в их разоблачение, — это понятие надо очистить. Или скорее: предметом обсуждения является не столько готовность, сколько (теоретическая) рамка, в которую нам не удастся ее впихнуть и которую необходимо переустроить, чтобы имплантировать в нее условия ее возможности. Ведь если «готовность» как понятие не может обрести у нас свою плотность, то это из-за того, что в качестве точного соответствия — точного соответствия «моменту» — она страдает от тени, которую в европейской традиции бросают на нее главные соответствия, свойственные этой традиции: соответствие («готовность») некой модели, или норме, лежа-

Не моральная и не психологическая: а какая?

щее в основании морали; или соответствие разума и предмета, лежащее в основании истины. Она находится в свободном плавании, другие же закреплены (на базе онтологии, теологии и т. п.).

Поскольку китайская мысль не опирается на какие-то свои следствия как на подобную базу и не отвечает подобным требованиям, она гораздо лучше приспособлена к тому, чтобы представить «готовность»; именно через нее мы можем самым благоприятным для себя способом исследовать условия возможности ее понятия*, настолько, как мне кажется, древняя традиция трактовки этого понятия в обоих своих направлениях, даосском и конфуцианском, соответствует его месту и сливается с ним. В древнем конфуцианстве не существует конститутивной нормы добродетели: ее понимают в соответствии с тем, чего требует ситуация. Таков смысл «гуманности», *жэнь*, определяемой разными и даже противоположными способами в зависимости от собеседников, к которым по очереди обращается Учитель в ходе своих «Бесед». Следовательно, невозможно охарактеризовать мудреца, ни тем более дать доступ к морали иначе чем — мы это уже знаем — в зависимости от «момента». Со своей стороны даосские мыслители явно критиковали «точное соответствие», на которое опирается познавательное отношение, чтобы представить на его месте и на его обломках то, что я предпочел назвать *конгруэнцией* — *совпадением*. *Con-gru*, означая в собственном смысле слова то, что совершенно приспособлено к моменту, — ситуацию: это *congru* (фр. «надлежащий», «подходящий») есть «кстати», его соответствие развивается не в плане познания (или действия), а в плане жизненного процесса — «жить». Или, скорее, то, что составляет это «жить», —

* Я продолжаю здесь развивать анализ, начатый в другом моем эссе: *Un sage est sans idee*. Paris, Seuil, p. 157 и далее. Там я пытался придать плотность понятию «свобода» (*disponibilité*), опираясь на «равную» ко всему открытость разума Мудреца, который имеет доступ к «так» вещей; но это «так», имманентное и изменяющееся, открывается соответственно «моменту».

и в чем трудность его мыслить, и в чем будет состоять плодотворность, развиваемая даосизмом, — заключается в том, что этот процесс не выделяется ни на каком «плане», а мыслится прежде всякого разрыва: мы открываемся ему так же, как мы открываемся познанию.

Если все же следует относиться с осторожностью к желанию познавать, говорит даосский мыслитель (Чжуан-цзы), то не только потому, что моя жизнь «ограничена», тогда как мое познание «не имеет пределов», и что для конечного «губительно» следовать за бесконечным¹²⁰, а прежде всего потому, что знание «содержит то, от чего зависит его точность», «а то, от чего она зависит, неопределенно»^{121(m)}. В отсутствие устойчивого объекта единственно возможное точное соответствие открывается, как мы это видели, в *приходе-уходе*: «приходить доступным — уходить доступным»¹²²⁽ⁿ⁾, таков девиз, который даосский мыслитель противопоставляет невозможности нормы и истины. Неконституирующийся объект, следовательно, больше уже не конституируется в отношении автономного субъекта, и доступность, или готовность, рождается из отсутствия разделения между ними. Не то чтобы китайский мыслитель не имел никакого понятия о таком разделении — мы его находим даже в данной фразе: «имеется то, чего мы ожидаем»/«то, от чего мы зависим» (*ю со дай*), — но он не следит за тем, чтобы использовать этот разрыв, и не пытается сделать его основополагающим. Словом «готовность» я здесь перевожу одно из тех китайских выражений, чей смысл или, скорее, «значение» неопределенно — не столько сам смысл, сколько взывание к нему, — и который обычно передают как «беспрепятственно», «несвязанно», «свободно», «небрежно»; это соответствие, которое реализуется в модусе чередования, так же самопроизвольно, как и дыхание, находится в согласии с моментом, действующим по прихоти обстоятельств. Ибо

Готовность к «моменту» по-даосски: портрет Мудреца

о «настоящем» человеке несколькими строками выше¹²³ сказано в начале описания облика мудреца, что он не пытается стать «героем» — не напрягается — и остерегается строить планы и прожекты: он не правит миром. Когда он что-то упускает, то не сожалеет об этом, а когда он «точен», то не приписывает это себе; то есть для него нет такого случая, — который ему надо «ловить» или который он может упустить, — польза от которого была бы искомой им заслугой: принимая каждый момент так, как он приходит, одинаково, он больше не печется о более или менее точной надлежащей мере (греч. *kairos*) и в конце концов избегает альтернативы: попасть или не попасть в точку.

Когда открытость происшествию растворяет благоприятный случай

Как мы видели, мудрец определяется его постоянной открытостью происходящему, а не точечным исследованием благоприятного случая. Остерегаясь использовать рефлексию как способ дистанцироваться

от того, что должно с ним произойти, он столь же «забывчив в отношении своего происхождения», сколь, как сказано дальше, равнодушен к своему предназначению: он не спрашивает когда/как «это закончится», не спрашивает о смысле — завершении; когда он что-то «получает», то радуется этому, но с таким же успехом он способен «отрешиться» от этой вещи или «забыть» о ней, когда приходит время ее «возвращать»...

Не конституируясь на основании связанной системы факторов, не предлагая господствующей перспективы, «субъект» остается в непрописанной части этого портрета. Та единственная «готовность», которая его характеризует, сводится к тому, что он не требует для себя никаких прерогатив: ничего себе не присваивает и ни о чем не судит заранее⁽⁰⁾. Раз никакая черта не создавала в нем водораздела, хребта, то он не мог вступить в конфликт с уместным моментом: «Когда приходит время прийти [в мир], таков момент Учителя; и когда приходит время уйти [умереть], такова и [спо-

способность] Учителя подчиниться»^{124(p)}; достаточно знать, как «найти покой [устойчивость] в моменте и пребывать [в способности] приспособливаться». Вот некий мудрец, заболев, стал согбенным, его щеки спускались ниже живота, а плечи возвышались над макушкой, острые позвонки топорщились к небу... Дотащившись до колодца, чтобы посмотреть на свое отражение, он несколько не испугался: «Пусть мало-помалу [он] заимствует мою левую руку, чтобы превратить ее в петуха, — я мог бы воспользоваться ею, чтобы возвещать наступление дня; пусть мало-помалу [он] заимствует мою правую руку, чтобы превратить ее в арбалет, — я воспользовался бы ею, чтобы подстрелить куропатку себе на ужин...». В соответствии со «случаием»: «получить» — значит сделать вовремя; потерять — значит приспособиться. «Тот, кто находит покой в моменте и пребывает [в способности] приспособливаться», больше недоступен ни для радости, если он что-то находит, ни для грусти, если он что-то теряет; именно это, комментирует даосский мыслитель, «похоже на освобождение от уз, которое дается божеством».

Разумеется, можно увидеть в этом только Какое «развязыва-насмешку над презрением к телу; но эта история своей иронической тональностью указывает скорее на то, что мы можем по доброй воле распоряжаться всеми превращениями нашего тела, какими бы жестокими они нам вначале ни казались. Очевидно, что здесь мы находим тот же образ, что и у Платона: пока «бог» с помощью смерти еще окончательно не «избавил» нас «от уз», избавимся от этой жизни с помощью философии¹²⁵. Этот мотив и у Платона, и у даосов повторяется и дальше, становясь отдельной темой. Но «тот же» образ понимается совершенно по-разному, и этой разницы, здесь только углубляющейся, достаточно, чтобы обозначить дистанцию, разделяющую концепции, пересекающиеся в этом образе. Ибо когда платоновское философско-религиоз-

ное избавление (греч. *lysis*, «развязывание», «разрешение») вызывает к освобождению души с помощью аскезы, то тело представляет для него препятствие — по крайней мере для той отчаянной попытки отвергнуть все чувственное, которую представляет собой «Федон». Даосское избавление, избавление, свойственное мудрости, понимается просто как соответствие моменту — каждому моменту; это «саморазвязывание» тех уз, которыми существа и вещи приковывают нас к себе; оно открывает не чаяния в отношении *будущего* (в ожидании бессмертия: последний день Сократа), но то, что простая готовность к моменту позволяет нам понять как источник настоящей и постоянной «безмятежности», — этот термин тоже надо оживить, вывести из-под влияния морализаторства и психологизма, из-за которых он влачит жалкое существование, и оживить.

Каково возможное содержание термина «безмятежность»?

3. Еще раз хорошенько вслушаемся в эти два слова — в сущности, их будет вполне достаточно: «[обрести] покой [в] моменте» (*ань ши*). По крайней мере, так эти два слова можно кратко перевести, ибо мы будем до бесконечности развивать это выражение безмятежности: находить в нем (в моменте) свое «удовлетворение», обретать в нем «покой», «устойчивость»... Не выходя за его пределы ни с помощью надежды, ни с помощью беспокойства. Не позволяя будущему, пусть даже и украдкой, угрожать этому моменту. Успокаивающей и умиротворяющей самодостаточности момента, переданной в китайском выражении, противопоставляется *недостаток*, присущий времени и его терзающий: если особое качество момента делает его целостностью (*holon ti*, сказал бы Аристотель) и углубляет в нем свою полноту, то однородность времени развертывает некое будущее, куда путем предвосхищения непрестанно устремляется мысль. В моменте «проживают», «пребывают», говорит нам китайское выражение (ср. *ань цзюй*, *ань чжу*^(q1)), но моменты пе-

ресекают время. Чем меньше мы видим моменты в их различии, тем больше их поглощает время; жизнь размазывается по нему, насколько хватает взгляда, — короче, моменту свойственна готовность, времени же — забегание вперед.

Связывая бытие и время, чтобы их противопоставить, Плотин прекрасно отдавал себе отчет в том, что если мы в самом деле стремимся к будущему, то потому, что нам «не хватает» бытия¹²⁶. Недостаток бытия (у времени) толкает нас к будущему: Плотин

Для подлинного «целого» в будущем нет ничего, «ибо сказать, что какая-то вещь для него в будущем, значит сказать, что ему ее недостает (*elleipon*), стало быть, оно не является целым». Зато — пересеките будущее порожденных вещей, и вы лишите их бытия: если все в этом мире «торопится» таким образом к будущему, «не соглашаясь остановиться», то это затем, чтобы «привлечь бытие к себе», — как это прекрасно выразил Плотин, — постоянно «делая одно, а потом другое». Чем больше я делаю и чем больше я существую, тем больше я стремлюсь к этому деланию. Аристотель уже говорил об этом: время, сопровождающее движение, принадлежит возможности, а не действительности и не удовольствию, которые «вне времени». Стало быть, можно еще раз их столкнуть. В окрашенной трагизмом мысли о времени это время, противопоставленное вечности, устремляется к будущему, чтобы восполнить недостаток, который невозможно восполнить, — недостаток настоящего; тогда как в безмятежной мысли о моменте каждый момент, как и каждая фаза или «сезон» становления, приходит не из-за того, что в предыдущем содержался какой-то недостаток, а чтобы подчеркнуть собственное своеобразие, обновляя его; как таковой, момент уникален (и целостен) по своему качеству, он — это целый пейзаж: вот почему тот, кто открывает себя этому единству, более не вынужден проходить через него или его опережать, но может обрести в нем «пребывание» (*ань*) и в нем развернуться.

«Всегда уже впереди» (Хайдеггер) Может ли мысль о времени отклониться от своего курса и устремиться вперед? Если обратиться к «Бытию и времени», то есть основание в этом усомниться; иначе говоря, несмотря на деконструкцию метафизики, применительно к времени, возможно, осталось немало незатронутого, не «сдвинутого с места». Ибо, как бы мы ни старались отличить будущее в понимании Хайдеггера от будущего с точки зрения здравого смысла (когда мы говорим: «еще не сейчас, а позже») и даже если мы посчитаем, что три времени — прошлое, настоящее и будущее — больше не должны обозначать множество «теперь», следующих друг за другом на линии времени, но будем представлять их как со-порождающие модальности существования, от этого мы не перестанем находить — вплоть до Хайдеггера — фигуру человека, причастного экзистенции, который, подобно «здесь-бытию», *Dasein*, есть всегда то, что «каждый раз уже впереди себя» (*je schon vorweg*). В качестве существа, устремленного к своей возможности быть, чье будущее, *Zukunft*, есть «возврат (*Kunft*) к (*zu*) себе на основе каждой возможности, которая определяет его существование», есть всегда нечто остающееся, ожидающее возможности быть, которая удерживает его за пределами себя (*ausstehen*) или, точнее, выше себя (*uber sich hinaus*) и определяет его как «бытие-к» (*zu*): «В *Dasein*, пока оно есть, всегда недостает еще чего-то, чем оно способно быть и будет»¹²⁷. Именно основываясь на будущем и на своем преобладании, то есть на предвосхищении своего конца, — поскольку оно замыслено как «бытие-к-концу», — можно понять собственный смысл его бытия как «конечного существа»¹²⁸. Если в нем нет ничего ожидающего, нет больше и «здесь-бытия», *Dasein*, это и есть смерть; но пока оно «существует», неполнота (недостача), которая характеризует его сущность в модусе: «еще-не» (*noch nicht*), способствует тому, что ему принадлежит «обязанность стать самим собой, какое оно еще не есть, то есть стать сущим»¹²⁹.

Бытие «к концу» и опережение во времени (экзистенциальное) В итоге Хайдеггер не только тематически или даже понятийно, но и в условиях возможности его мысли (формирующей то, что я раньше назвал европейской «складкой») не столь отличается от Плати-

на: это «еще не», свойственное *Dasein*, есть то, чем оно обладает, *чтобы быть*. Не сомневаюсь, что следующим моим высказыванием я могу шокировать некоторых хайдеггерянцев, но я — из Китая — не вижу, каким образом избежать констатации того, что, явно критикуя общую концепцию времени, пришедшую к нам от Аристотеля, чтобы осуществить восхождение к некой концепции, которая была бы действительно «оригинальной», а не выведенной из какой-то другой, Хайдеггер остался ничуть не в меньшей степени зависимым от европейской (и физической) концепции однородного-абстрактного времени, которая определила его понимание экзистирующего человека как заброшенного и движущегося к. Или, по крайней мере, он все еще имел ее в виду (ведь не мог же он совершенно ее не подразумевать). Ибо в противном случае как понять эту возможность перехода: от части к части, от одного конца к другому, — что позволяет мне уже теперь представить себе мой конец, единственный способ постичь мою «возможность быть» в ее целостности? Даже если это «закончить» (свойственное смерти) для Хайдеггера значит не столько «быть в конце» — как он уточняет, чтобы отмежеваться от обычной концепции времени, — сколько «быть к концу», когда конец есть способ бытия, который принимает *Dasein* при самом его рождении, — тем не менее если экзистирующий и склонен к тому, чтобы уже *соотносить себя* со своим концом, то все же приоритет отдается функции *предвосхищения*, которая и служит составляющей его экзистенции. Готовность как открытость моменту заключается в том, чтобы остерегаться предвосхищать; и мы видим, как качественный момент в своей собственной структуре, случающийся благодаря имманентности, развиваемой китайской мыслью, ставит барьер этому *к*, этому *zu*: препятствует толкованию существования, апеллирующему к забеганию вперед (*Vorlaufen*), и сразу же устраняет возможность вопроса о своем предназначении. Более того, мудрость будет состоять в постижении прямо противоположного: она достигается тогда, когда мудрецу, находящему опору в моменте и обретающему в нем «свою тарелку» (смысл слова *ань*), чтобы полноценно существовать, не нужно ничего, что находилось бы вовне, в качестве возможности, которую можно реализовать в будущем.

Целое здесь — обновляющееся, относящееся к моменту Или, чтобы еще лучше отделить готовность от опережения, можно было бы вновь обратиться к тому, с чем мы уже неожиданно столкнулись в языке: если проходящее время относится к опережению, заставляя нас

предвосхищать будущее, то время, взывающее к готовности, делает это, заставляя моменты видоизменяться. Кроме того, именно внимание, уделяемое китайцами времени как порядку сезонов, чью важность для сельской жизни они не устают подчеркивать, мы и находим в этом «китайском» понятии готовности к (моменту). Это подразумевается уже в первых китайских стихотворениях («Ши-цзин») — но оставим это антропологам; переживание это актуально и в наши дни: поворот солнца заставляет вибрировать равнину, приглашая по ней прогуляться; неожиданно начинается дождь: я созерцаю бурление облаков за окном, отбрасывающих отблеск на морские волны. И небо, и море одинаково прекрасны, они отражаются друг в друге и оба *занимают свое место в бытии*: мы бы не захотели, чтобы лето было вечным. ...Если проходящее время усеяно более или менее важными событиями и мы их иерархизируем, то время, погода, распределяется по моментам, углубляя разницу, *и в то же время* отделяем моменты друг от друга в ходе их видоизменения; но именно оценивая эту разницу, мы становимся восприимчивыми к качеству момента, а соединяясь с их чередованием, стремимся к тому, чтобы их «заселить».

Или, чтобы лучше увидеть, как момент в своей полноте может устранить будущее, сошлемся на свидетельства о любовном моменте, обращаясь на сей раз к европейскому роману: к Стендалю, или к Бодлеру («Балкон»), и даже еще к Руссо. Любовный момент есть «целое», но отличное от «целого» аристотелевского мгновения удовольствия, которое вне времени. Ибо он развивается и *обновляется* в самом себе, и вместе с тем, раз от него ничего не ожидается, — что он может предвосхищать? Это «целое здесь», в своей

преисполненности моментом, действует, не затвердевая в некую угрюмую «вечность». Не то чтобы будущее больше не имело значения или резко поблекло перед блеском настоящего мгновения, но момент, поглотивший в себя всю «возможность быть», свертывает и гасит в нем все конечное.

4. Возвращаясь к моему опыту синолога, я «Смысл жизни»? должен сказать, что пришел к выделению этого вопроса далеко не сразу. Выучив китайский язык, точнее начав изучать его, я никогда не прекращал совершать обход через Китай, и поэтому мне было необходимо отучиться от китайского, чтобы посмотреть на него со стороны, избегая «китаизации», — подобно тому как раньше я стремился отойти на определенное расстояние по отношению к «Западу» и прочитать в нем то, что он сам прямо не выражает. Но что же не «выражает» китайский? Из того, что выражаем «мы» сами, специально над этим не задумываясь, — настолько это вжилось в язык, — в наш европейский язык, — и что мы отныне считаем частью себя? Это невыразимое китайским языком есть «смысл жизни». Отсюда и вопрос, который послужит нам путеводной нитью для исследования сущности «открытости» в противоположность «опережению»: почему понятие смысла жизни не появилось в китайском языке? Ведь в классическом китайском языке нет ничего, что хотя бы приближалось к нему (за исключением «судьбы-рока» — *шэн-мин*). И я не представляю, как передать на современном китайском выражение: «Какой смысл имеет жизнь?», не вводя в него новое выражение: каково «содержание смысла» (*исы*)? Какова «важность» (*ии*)? Какова «ценность» (*цзячжы*)? Или какова «цель» (*муди*)? Вопрос «Какой смысл имеет жизнь?» открывает метафизический план нашей мысли, даже в самом что ни на есть обыденном выражении, в формуле каждого дня. Но если этот план не получил развития в Китае (по крайней мере в до-

буддийском Китае, а буддизм пришел туда из Индии), то сегодня я, как мне кажется, могу распознать возможную причину, или возможную форму этого в связи с вопросом о «времени». Когда я думаю о жизни как о горизонте времени и вследствие этого представляю ее неким переходом или переправой, я сразу вынужден поставить вопрос о смысле-направлении (*Sinn*) этой переправы: почему (ради чего?) идти «оттуда» — «туда», от одного края к другому, от моего рождения к моей смерти? — дальнейшее мы знаем. Но если я думаю о процессе жизни («жить») в соответствии с моментом и как о постоянном переходе, в ходе которого один момент вызывает другой, и все эти моменты, вместе взятые, объясняются с помощью единственного факта их изменчивости, когда они друг друга оттеняют и усиливают, то исчезает угол зрения, отрывающий нас от «времени», откуда, собственно, и эманировал вопрос о смысле жизни, да и сам этот вопрос как-то рассасывается. Для него больше нет «места», как и для экзистенциального напряжения — и прекрасной драмы! — которую он разыгрывает.

Таким образом, отсюда я возвращаюсь к вопросу об отсутствии вопроса. Именно такое отсутствие и придало силу формуле Монтеня: «Когда я танцую, я танцую, когда я сплю, я сплю...». Ведь эта формула не содержит ни возможности отступа, ни перспективы. Танцевать — спать, ничто не выходит за пределы этого чередования моментов, формула сама себя объясняет с помощью смены состояний — по образу смены времен года. Нет никакой (временной) *проецирующей* перспективы, которая бы допускала некое «бытие-впереди-себя», позволяющее существующему «существовать»; вместе с ним исчезают «к», «в направлении к» (фр. *vers*, нем. *zu*) его «бытия к». Замыкая момент на самом себе с помощью тавтологического оборота, ища в нем отражение его самого и ощущая его в нем самом, формула Монтеня выражает своей «изнанкой» — тем более значимой, что ее тавтологическое

«лицо», похоже, ничего не дает, — что нет смысла заглядывать далеко, за пределы момента; ни тем более во что бы то ни стало пытаться внутри него отделить важное от неважного, чтобы в нем разместиться, как это делают стоики. Самим своим умолчанием эта формула выражает отказ мыслить себя в качестве экзистирующего «наброска»; равно как своей незначительностью — отказ придавать смысл событиям. Эта формула обладает поглощающей силой. Поэтому она не сводится к простой рассудочной «формуле», но вместе с тем является достаточной, чтобы создать эффективное антиспекулятивное средство, не позволяющее возникнуть мысли о времени. Короче, она выражает — или, благодаря этой дискурсивной протиестественности, каковой является ее квазитавтология, скорее, осуществляет — отказ от «тезиса», которым Хайдеггер суммирует то, к чему придет по большей части вся европейская мысль: «Смысл Dasein есть временность» (*der Sinn des Daseins ist Zeitlichkeit*)¹³⁰.

И все же существовало по крайней мере два ключевых или, лучше сказать, начальных момента, которыми хайдеггеровская деконструкция оказывается связанной с Китаем (и что объясняет возможность ссылки на нее, чтобы навести мосты с китайской мыслью). Первый — методического плана (не следует разбивать явление на осколки, а затем пытаться их «склеить») — состоит в том, чтобы рассматривать бытие в мире (*In sein*) как единый, изначально целостный феномен, в этом своем качестве конституирующий «здесь-бытие» (*Dasein*), которое является человеческим бытием. «Нет ничего подобного соположению одного существующего, называемого Dasein, с другим, называемым миром»¹³¹; «Человек не “существует”, имея сверх этого некое отдельное бытие-в-“мире”, которым он время от времени себя обеспечивает». Но ведь и вся китайская традиция тоже твердила начиная с древности (и это не перестает быть основной ее темой), что «снаружи» и «внутри» в своих разных проявлениях, так же как и «эмоция» и «пейзаж» в поэзии, изначально открыты друг другу и поэтому друг от

Параллели, или как Хайдеггер помогает читать китайские тексты

друга неотделимы; она не пыталась специально выделить из этого своего мира «точку зрения» сознания, чтобы возвести изолированный «субъект» (см. все, что было сказано раньше об отношении субъект/обстоятельство). Первое вытекающее из этого следствие — это статус сознания. Как это постоянно пытается показать Хайдеггер, его познание неспособно по своей собственной инициативе создать «сообщение» субъекта с миром; но отношение субъекта-объекта, которое определяет познание, стремится охватить (на Западе) эту структуру бытия-в-мире (вплоть до кантианского «я», которое вновь впадает в субстанциалистский порок, забывая, что оно «существует» именно потому, что оно есть бытие в мире), — вот это-то и позволяет лучше оценить, и уже не в единственном модусе недостатка, отказ китайцев выделить абстрактный план познания и умозрения.

Следующий пункт возможного согласия между Хайдеггером и китайцами касается того способа, которым Хайдеггер выделяет точку зрения «используемости» (*Zuhandenheit*), приоткрывающую более изначальную структуру бытия, чем познание, сводящее бытие-в-мире к отношению субъекта и объекта.

«Пригодность к использованию» и процессуальность — Нам известно, откуда взялся вопрос: почему греки «оставили в тени» прагматический характер *pragmata* (греч. «вещей» — в значении того, с чем мы имеем дело в каждодневной жизни), чтобы сразу определить их как «чистые и простые вещи» (и как таковые предназначенные для теоретического познания)¹³²? Скажем так: то, что «греки» могли таким образом оставить в тени, — это именно то, что «китайцы» пытались как раз вывести на свет: в Китае неизменно представляли «вещи» в терминах «хода вещей» (*юн*), «жизнеспособности» и функционирования (ср. общекитайскую тему «пути», *Дао*). Особенность того, что пригодно к немедленному исследованию, — как отмечает Хайдеггер, — «состоит в том, чтобы, если так можно выразиться, ступать перед его использованием, чтобы быть в собственном смысле слова пригодным к использованию». Но эта формула как нельзя лучше передает формулу из «Книги перемен» («*И-цзин*»): «Дао [«путь»] скрыт в своем функционировании»^{133(r)}. Иначе говоря, то, к чему характер мира как-находящегося-в-движении не привлекает внимания, — это ус-

ловия возможности его движения; именно такая скрытость (стертость) способности свойственна процессу вещей и составляет его «процессуальность». Это проясняет два ключевых момента в отношении Китая. «Единичное [используемое] орудие никогда не “существует” в строгом смысле слова», — говорит Хайдеггер¹³⁴ (*Ein Zeug “ist” strenggenommen nie*). Оно никогда не «существует», поскольку никогда не существует изолированно, а лишь в качестве того, «что создано для (чего-то другого)», принадлежит каждый раз к какому-то определенному «набору орудий» (*Zeugganzes*) и может существовать как таковое лишь в составе этого набора: вот что помогает нам прояснить, почему в Китае, где изначально преобладал функциональный, а значит, относительный и глобальный подход, в классическом языке не выделяли (не изолировали) глагол «быть» и поэтому не концептуализировали сущность и не вступили на путь онтологии. С другой стороны, этот разрыв между познанием и использованием ясно показывает: существует способ познания используемых вещей, который не относится к спекулятивному типу (названному Хайдеггером «обзором» *Umsicht*): «Взгляд, ограничивающийся теоретическим рассмотрением вещи, лишен какого бы то ни было понимания практической пользы»; и наоборот, способность использовать что-то не слепа, она располагает «своим способом видения», который «направляет ее манипуляции» (*Hantieren*) и сообщает ей свою специфическую надежность. Но я полагаю, что именно это «познать», не оторванное от использования вещей, не является и «незаинтересованным», как теория: это неустанно подчеркивают китайцы, и особенно наш даосский мыслитель¹³⁵.

5. Итак, здесь у нас есть материал для сравнения; а еще для того, чтобы поставить перед собой вопрос: из чего рождается разрыв между открытостью процессу жизни и экзистенциальной логикой, приводящей к опережению? Это равносильно вопросу: что именно радикально изменяет модус «бытия-в-мире», соответствующий каждой из этих возможностей? Но это, как мне кажется, можно лучше ухватить с помощью термина, к которому мы столь часто прибегали по ходу дела (как обыч-

Какова структура «открытости» (Erschlossenheit)?

ная речь прибегает к нему в свойственном ей разговорном повелительном тоне: «будьте открытыми»). Мы должны сейчас углубить его, чтобы он смог служить обозначением началу и при этом не определять никакого самодостаточного Я-субъекта: «открытость», *Er-schlossenheit*, в смысле «открытости чему-то». Разрыв структурно вписывается именно в эту «открытость». Ибо если открытость понимается как открытость *моменту* в качестве происходящего (и, следовательно, принимающего его в себя), то опережение означает открытость, структура которой есть структура вне-нахождения, экс-истенции (*ex-istency*) существа, изначально пребывающего вне себя. Характер «выброшенности», «про-екции» (*pro-jeté*), придающий ему временность, заведомо исключает для него всякую возможность позволить впустить в себя момент мира; открытость его «здесь» для «здесь-бытия» *Dasein* не является «здесь» для «встречи» с ее своевременностью, поскольку она случается без предупреждения (ср. другой смысл понятия *ши*^(s) в китайском языке); это открытость способности быть, принадлежащей только ему, способности, проецирующей себя на «то, ради чего» (*worum willen*) она каждый раз существует. Что составляет этот разрыв? То, что в хайдеггеровской открытости экзистирующий «должен быть своим “здесь”» (*sein Da zu sein*), и это «должен быть» изначально отделяет экзистирующего от него самого, проецируя его в будущее (это спроецированное бытийствование совершенно отличается от обладания проектами, напоминает Хайдеггер: оно является «онтологическим»^{*}). В противоположность этому готовность можно описать как *заведомое* бытие своим «здесь», но таким «здесь», которое более уже не является только «его» (бытия) свойством, поскольку остается подключенным (к чему-то иному), восприимчивым: это бытие в соответствии с из-

^{*} В то время как обладание проектами (планами на будущее) является, по Хайдеггеру, «онтическим» (*Лер.*).

менчивыми обстоятельствами момента и, следовательно, бытие как ответ на побуждение, которое приходит к нам от момента мира. Не в модусе «экстаза» и появления из некой экзистенции, ощущая свою способность к инициативе и обнаруживая себя в полном одиночестве, но в единстве с процессом жизни и в постоянном взаимодействии с ним, получая призыв обновляться от него самого.

Это значит, что то, что хайдеггеровский анализ предполагал в качестве «первоначального» и определил как феноменологически конститутивное, возможно, содержит нечто большее, чем методологические «предпосылки»: мысль о готовности в том виде, в каком ее подает китайская традиция, позволяет обнаружить здесь некую согласованную позицию, которая нашла пристанище в западной метафизике (религии) и послужила ее оплодотворению и от которой сам Хайдеггер так и не смог отдалиться. Ведь когда сказано, что «здесь-бытием», существует «ради своей собственной способности быть», то оба члена предложения имеют равный вес: «способность быть» и «собственная».

С одной стороны, именно отпавляясь от понятия способности быть и от проекции, которую оно подразумевает, понимается возможность некоего «смысла» существующего. Если проецирование равносильно открытию возможностей, то именно проецируемое находится «в своем горизонте проекции», что «мы говорим», замечает Хайдеггер (но каково возможное транскультурное поле этого «мы»?), когда говорим, что «существующее имеет смысл» (*Sinn hat*)¹³⁶. И именно этот смысл существующего я как раз и не могу выразить на китайском языке...

С другой стороны, следует в полной мере отдавать себе отчет в том, что такое эта «его» способность быть, то есть понять ее во всем присущем ей солипсизме: эта собственная, аутентичная способность быть, взывающая к извлечению «я» из затерянности в «мы», является той самой, от лица которой и выступает моральное сознание, отпавляющееся от своей «покинутости»: экзистирующий открывает свою брошенность «на произвол самого себя»,

в своем «здесь», Dasein ощущает себя не *побужденным* (в соответствии с моментом), а исконно «одиноким»: «Беспокойство, как бы оно ни было незаметно в повседневной жизни, является основной формой бытия в мире...». Этот контраст позволяет еще явственнее увидеть то, что подразумевает вторая часть даосской формулы: не только найти покой в моменте, но также и «наполнить» факт «следования-сообразования», сделать его «пристанищем», в нем «обосноваться» (*чу шунь*). Если хайдеггеровский экзистирующий, проецируя себя в своей способности быть, кичится своей уникальной инициативой (поскольку он призван реализовать свою «самость») и имеет в виду свою свободу, то готовность состоит в том, чтобы предоставить инициативу моменту мира, воспринимаемому как уместность, своевременность, так, чтобы на него откликаться, принимать его, сливаться с ним. Именно он «распоряжается» нами — мы не распоряжаемся ни погодой, ни временами года; но отдавание себя в распоряжение чему-то, всегда изменчивое — открытое, — не равнозначно квиетизму: подключаясь к моменту мира, мы извлекаем из него пользу, действуем в согласии с ним. Мораль больше не является моралью выбора, как можно более личного («аутентичного»), и Свободы, она касается способности отдаваться требованию момента, включая социальный и политический планы, — что, как мы видим, развивается в конфуцианской традиции (*жэнь* у Мэн-цзы).

Вопрос или не-
вопрошание:
«цель»

Все это должно значительно изменить очертания «открытости»: если свобода есть то, в направлении чего совершается — чему предназначается — проекция, имея в виду самоопределение того, что в ней есть «собственного» (она есть Конечность — великое идеологическое предубеждение Запада), то доступность является поддержкой открытости как таковой, и это благодаря непривязанности к какому-либо определенному моменту как к предзаданной позиции (неувязание в нем): нельзя сказать, что у доступности есть цель, даже нельзя сказать, что она является такой целью для самой себя — то есть является самоцелью, поскольку она обходится без такой цели; ее сущность, если можно так выразиться, есть то, корень чего она составляет: освобождение от «господства целей». С другой стороны, мы не удивимся тому, что бытие в мире, которое предполагает

ся готовностью, будет противоположно бытию в мире в состоянии покинутости и в ощущении полного одиночества. Великое преубеждение Китая — это не столько убежденность в изначальной гармонии, даже если именно эта «великая гармония» была самой распространенной темой китайской мысли (противопоставленной ощущению первородного греха, которым проникнуты чувства древних евреев, рождающему сознание покинутости, вдохновившее и Хайдеггера), — сколько убеждение в здесь-бытии, которое сразу находит свое обоснование в своих собственных основах (имманентности). В том, что не нуждается в обосновании: поскольку в его отношении вопрос о «смысле» не возникает — не складывается.

6. Продолжая эту конфронтацию с китайской мыслью, не следует стремиться к замене одной мысли другой, будто бы они переводимы друг в друга. Но вместе с тем можно выиграть по крайней мере в одном: выявить идеологию того, что заявляет о себе, обещает быть чем-то подлинно «феноменологическим» (поскольку взгляд снаружи позволяет убедиться в существовании некой европейской идеологической формы, лежащей в основании ее «эпистемы»: «покинутость», поиски смысла, Свобода и т. п.). Или, на худой конец, выявить другие орудия, с помощью которых можно начать это делать, поскольку именно здесь и осталось самое трудное — *описать*, — а это возможно осуществить лишь с определенной дистанции, скрещивая друг с другом разные точки зрения. Следуя за китайским мыслителем, можно в результате получить анализ «состояния готовности», образующего противоположность хайдеггеровскому состоянию «заброшенности» и «одиночества». Уже более не как существо, которое должно быть своим «здесь», чтобы «стать тем, что оно есть», но как существо, присутствующее «здесь» так, чтобы быть готовым к..., становящееся «по обстоятельствам». Подумаем же об этом «становлении», не поддающемся структурированию во времени. Прежде всего, не отрицая того, что предыдущая формула (най-

Феноменология
состояния доступ-
ности/открытости

ти «покой», стабильность в «моменте») могла бы подразумевать нечто слишком статическое, подумав о готовности в связи с изменчивым характером момента; и для этого обратимся к другой формуле, которую можно прочесть в «Чжуан-цзы» в продолжение предыдущей; я постараюсь перевести ее как можно ближе к тексту: «в согласии с моментом/моментами все (всегда) изменять(ся)»^{137(r)}.

Эта формула приурочена к поучительной истории. Странствуя по горам, даосский Учитель увидел большое дерево с пышной листвой, которое лесоруб, рубивший деревья в окрестностях, не стал трогать. «Потому что оно ни на что не годно», — объяснил он, а Учитель заключил: именно из-за своей непригодности это дерево достигнет своего естественного конца. Затем, покидая горы, он остановился у одного друга, который был так рад встрече, что отдал приказ зарезать гуся, чтобы ее отпраздновать. «Какого из гусей резать: того, кто умеет издавать крик, или того, кто не умеет?» — «Того, кто не умеет», — ответил хозяин... Эта ситуация спровоцировала вопрос, который не преминули задать Учителю его ученики на другой день: та непригодность, которая позволила одному дожить до конца своего естественного срока, привела к преждевременной смерти другого. «Учитель, какой позиции придерживаетесь Вы?»

Чжуан-цзы начал отвечать, «посмеиваясь»: «Моя позиция между двумя...». Но, разумеется, он насмеялся над ними; и именно для того, чтобы тут же спохватиться: эта золотая середина может показаться решением вопроса, но она решением не является (тот же самый аргумент, что и в «Мэн-цзы»¹³⁸); она не выводит нас из замешательства. Поскольку мудрец не пускается в диалектические рассуждения, как на его месте поступил бы философ, он не располагает никакой иной позицией, кроме *не-позиции*, каковой и является готовность: позиции, заключающейся в том, чтобы не примыкать ни к какой позиции или, иначе говоря, не увязать ни с какой стороны, но постоянно развивать-

ся «в согласии» с моментом-ситуацией и «изменяться» в зависимости от того, как изменяется она. «То парить, как дракон, то сворачиваться, как змея...» — предлагает он образ. Единственное решение, которое можно здесь придумать, — это открытость моменту, который остается свободным от какой бы то ни было позиции и который будет длиться непрерывно. В противном случае как только мы, пусть даже чуть-чуть, склонились к какой-то одной позиции, продолжает даосский мыслитель, она не замедлит проявить свою противоположность и подчинить нас ей: «единение» влечет за собой «разделение», «создание» — «разрушение» и т. п. Как только мы — пусть даже на самую малость — сдвинулись в одну сторону, мы тем самым оказываемся связанными с противоположной стороной, всякая позиция отныне оказывается обреченной. Поймем это правильно: она сама себя подрывает и сама себя обрекает, и только доступность, открывая бесконечному преобразованию (себя или мир? Китайский язык не определяет это точно) позволяет избежать дефицита, образующегося в результате занятия определенной позиции: одна только готовность делает возможной постоянную эволюцию в том, что является... нет, не «временем» прогресса, а чередованием этапов любого процесса.

У нас есть чем проверить то, что мы уже знаем: готовность растворяет в своей основе любую позицию, претендующую на истину, но не с помощью скептицизма или своего недоверия к истине, а потому, что истина не представляет для нее никакого интереса и даже является ловушкой. В логическом плане готовность фактически определяется способностью освободиться от разграничений и от частичности, к которым приводят, исключая друг друга, «истинное» или «ложное», «добро» или «зло» (*ши/фэй*^(u1)). К этому не устают возвращаться даосский мыслитель, чтобы поставить себя вне

Ни разграничений,
ни планов

дебатов, которые ведут между собой другие школы, и дело тут не в том, что его реальной проблемой было отсутствие критериев или что он защищал релятивизм (еще одна позиция...), а в том и только в том, что любая принятая позиция закрывает себя для разнообразия моментов и что любые разграничения, облеченные в форму застывших суждений, ставят преграду способности существ и ситуаций к преобразованию; априорно систематизированные, они скрывают и искажают возможности, которыми располагает каждое случающееся событие. Это подытожено в формуле, которая характеризует наставление даосского Учителя: «Предоставить события их естественному ходу [в соответствии] с моментом, не принимая никакую сторону»^{139(v)}. Точно так же в практическом плане: не выражается ли готовность в том, чтобы не сковывать себя проектами и планами^{140(w)}? Ведь верно, что проецируя один момент на другой, устраивая один на основании другого, планы и проекты уплощают будущее и мешают проявиться новизне момента. Планы и разграничения идут рука об руку. Предполагая будущее, заранее сортируя его и помещая в какие-то рамки, они уменьшают и подавляют открытость к происходящему; они ставят препятствие способности обновления — той способности, которая составляет внутреннее единство момента.

Философия
дыхания

Но можем ли мы на этом остановиться? Достаточно ли логики и практики (если придерживаться наших терминов), чтобы определить сущность готовности, и приведут ли они нас к ее источнику? Это значило бы снова предать забвению или хуже — обойти молчанием — великое отсутствующее европейской философии, тело. Ведь известно же, что всю классическую эпоху его рассматривали лишь под углом зрения ощущений и чувственности и, вследствие этого, как препятствие или в лучшем случае сомнительный и во всех отношениях ущербный инструмент для познания внешней реальности. Но даосский мыс-

литель не только не забывает о теле, но еще и противостоит такому забвению: готовность *проходит через* тело или, скорее — поскольку этот термин уже подразумевает «душу», — через то, что в китайском языке обозначается как наша «определяющая сущность» (*ци*). Готовность зависит от ее склонности: та же изначально касается не морали и не психологии, а *гигиены*. (Не Ницше ли высказал такое подозрение в современной философии?) То, что она эманурует из этой своей склонности, есть в действительности нечто совершенно иное, чем «предрасположенность» (*Befindlichkeit*), проявляющаяся в настроении (*Stimmung*), в которой Хайдеггер видел первозданный, а значит, и предваряющий деятельность сознания «экзистенциал», который выступает как способ «понимания» (*Verstehen*). О «настоящем человеке» даосский мыслитель, предваряя описание его облика¹⁴¹, говорит, что «его дыхание глубоко-глубоко», и еще более неожиданно: он «дышит от пяток», тогда как обычные люди «дышат от горла»...

Зачем уделять столько внимания дыханию? Своим постоянным обновлением дыхание каждый раз подключается к *актуальности* момента; оно целиком и полностью принадлежит моменту, не имеет ничего перед собой или после себя, оно не имеет остатка (действуя «от пяток») и не может предвосхитить свое действие. Своим регулирующим чередованием оно, с одной стороны, совпадает по фазе с принципом изменчивости момента — каждый из двух его моментов связан с другим (вдох — выдох); как таковое, оно является витальным выражением *прихода-ухода*, придающего ритм реальности, понимаемой как процесс; наконец, именно оно исконно, то есть в самой нашей сущности способствует сообщению между «внешним» и «внутренним»: в нем изначально реализуется *открытость*. Поэтому дышать «от пяток» означает, что внутри человека нет ничего такого, что осталось бы закрытым для обновления, привнесенного извне (вся жизнь тела, как представляли в Китае, осуществляет-

ся через его отверстия и в терминах «входа» и «выхода»). И такая «радикальная», то есть действующая от радикала — от корня — «открытость» устанавливается также и на физическом уровне, хотя, разумеется, это явление не исчерпывается чистой физикой. В этом и состоит доступность как способность отдаться тому, чтобы тебя пронизывали от одной части к другой, промывали, склоняли к тому или другому; доступное существо, дышащее всем своим телом, — это ненапряженное, естественное, ни к чему не принуждаемое существо. Так мы говорим и в Европе, и это наши термины, более того, мы говорим это часто, но именно в форме расхожего совета, банального и столь прозаичного... Не обдумывая его, не рассматривая его как объект мысли — такова инфра-философия.

Я снова возвращаюсь к этой проблеме, по сути, я лишь определенным образом хожу вокруг нее: то, что философия не делала предметом мысли, на что она с самого начала не обращала внимания, что она *должна была оставить без внимания*. Именно для того чтобы стать философией, это «оставить без внимания» было не чисто отрицательным, а изначально ее направляющим и вдохновляющим — хорошо «известно», «слишком хорошо» известно, «слишком знакомо» («хорошенько вдохните», но «отдышитесь»...) — и по этой причине недостаточно отдаленно и различимо, чтобы составить *объект* мысли и, следовательно, привлечь к себе теоретический интерес. И если в этом случае я говорю об имплицитном, скрытом выборе, иными словами, о предвзятой позиции, то потому, что множество философий, сменивших друг друга, критикуя и противостоя одна другой, пошли разными путями, пытаясь каждый раз начать все с начала. Многие из них начинали с «философии восприятия», включая феноменологию (во Франции это Декарт и Мерло-Понти), но при этом никогда не задумывались о том, чтобы об этом подумать, — ибо были нацелены на другое (не «познать», а избавиться от другой складки), что стало бы

философией дыхания, конституируя другую действенную стартовую точку философии.

Как могли бы выглядеть первые наброски такой стартовой точки в отношении готовности? Если желания глубоки, добавляет даосский мыслитель, то «естественный импульс в нас поверхностен». Судя по тому, что желания способны составить препятствие, можно подумать, что речь идет о формуле аскезы, но это не так. Под «естественным импульсом»^(x) я подразумеваю то, чем мы располагаем в нас самих, чтобы реагировать спонтанно (китайцы говорят об импульсе арбалета или любого другого запускающегося орудия, *цзи*; логика здесь — это логика *юн*, хода вещей, «функционирования»). Вследствие этого можно было бы сказать: то, что характеризует состояние мудрости, связано не с конституированием Я-субъекта, утверждающего себя в способности проявлять инициативу, не с силой других его способностей (разума, воли и т. п.), а с тем, что его внутреннее «действующее устройство» (*dispositif*) в своей способности реагировать — реактивности — не позволяет ничему создать ему препятствие, делает его доступным любому, сколь угодно сильному побуждению, исходящему от мира, как это происходит в процессе дыхания. И таким образом мудрец, оставаясь ежемгновенно подключенным к каждому моменту, запросто общается с «Небом»-природой, великим процессом вещей, охватывающим процесс моей жизни и одновременно выходящим за его пределы. Не будьте «зажатыми», говорим мы по-дружески, запросто, поскольку не думаем об этом понятийно. Со своей стороны даосский мыслитель отмечает, что нужно отвергать желания не в силу того, что они сами по себе дурны, а по той причине, что они глубоко укоренены в нас, что они не способны ни на что большее, чем, остановившись на каких-то отдельных объектах и тем самым допуская фиксацию (в том же духе, как

это раньше делали наши истины), с помощью мотивов, лежащих в их основе, — скрыть и замутить нашу способность незамедлительно и глобально реагировать на приглашение-стимул, исходящее от момента мира, при этом постоянно обновляясь, — в чем, собственно, и состоит готовность. Тогда как «естественный импульс — действенное [внутреннее] орудие, в своих изменениях он опирается на дыхание: когда дыхание глубоко, то и естественный импульс в нас будет глубоким»¹⁴²: то есть дыхание, распространяясь на все наше «существо» («физическое»/«психическое») в соответствии с нашим делением: дыхание их смешивает) вплоть до основы-корня, до «пяток», развязывает все внутренние узлы, растворяет узловые точки, — и прежде всего те, которые образуются из-за судорог желаяния; именно так дыхание «открывает».

В Шаньине снежная ночь...

7. Как придать устойчивость готовности перед лицом изначального чувства покинутости, что приходит к нам в европейской культуре из иудейских глубин, — как, если не с помощью этой структуры побуждения со стороны момента (*син*) в качестве случающегося и получающего свой ритм от «прихода-ухода», по образу вдоха-выдоха? Об этом — один из тех замечательных рассказиков, которым доверяли китайцы и которые составляли «мудрость» (сохраним этот термин ради удобства) китайской мысли. Я перевожу этот отрывок весь целиком, чтобы можно было в полной мере осознать, какие глубины открывает момент — эффект момента — одновременно и влекущий, и отдаляющий.

Когда Ван Хуэйчжи находился в Шаньине, однажды ночью выпал сильный снег: он проснулся, открыл загородки в своей комнате, приказал, чтобы ему принесли попить, а сам стал созерцать сияние, разлившееся вокруг. Повинуясь побуждению, он поднялся с постели и начал ходить взад-вперед по комнате, напевая

стихотворение Цзо Сы «Призыв к уединению». Неожиданно он вспомнил о Дай Куе, который в это время находился в Шане. И вот среди ночи Ван сел в маленькую лодку, чтобы отправиться к Дай Кую. Когда он прибыл на место, ночь уже закончилась — дойдя до двери, он остановился и повернул назад. Кто-то спросил его: по какой причине? На что он ответил: «Я пришел исключительно по внутреннему побуждению, и когда это побуждение закончилось, я вернулся: какая была нужда видеть Дай Куя?» («Шишо синьей», глава 23, 47).

Эпизод, пересказанный столь кратко, столь неброский в своей сдержанности, занимает место того, что у нас преподносится с приправами красноречия, когда мы разъясняем миф или притчу; в нем нет ничего от анекдота, но вместе с тем он содержит в неявном виде столь же поучительный смысл, как и они. Ибо сила этого отрывка заключена именно в том, что он ограничивается передачей момента или, точнее, того побуждения, которое составляет момент, столь отличного по своему приходу и по силе своей принудительности от судорожных желаний. Мир в нем действительно привлекает, но совсем не так, как мир, в котором субъект обнаруживает свое одиночество, и именно эта способность отвечать на побуждение, исходящее от мира, становится здесь способностью освобождения субъекта (Ван Хуэйчжи, один из сыновей великого каллиграфа, прославился в китайской традиции как человек свободных нравов). Субъект просыпается и, открываясь пейзажу, созерцает в нем развернутый эффект некой имманентности (сама луна, освещающая сцену, не упоминается). «Повинуясь побуждению», «неожиданно», «и вот», «он повернул назад»: все говорит о том, что субъект ни в чем не противится своему побуждению, не сдерживает его; он не удерживает его, чтобы выстроить более «логично», сообщить ему конечность

Что отвечает побуждению момента и его разворачивает?

и открыть в нем некий «смысл». Просто в «момент» этого побуждения он отправляется в путь, а как только оно «оканчивается», он возвращается: момент открывается и закрывается без комментариев или объяснений, готовность состоит в том, чтобы при «случании» момента развернуть его во всей его полноте.

8. Поняв это, мы можем еще раз, последний раз, попытаться вслушаться в формулу Монтеня «жить кстати». На сей раз обратим внимание не на эффект тавтологии, а на эффект смещения: «Нашим великим и славным шедевром является жить кстати». Подлежащее наделяется превосходной степенью («великим», «славным», «шедевром»), по сравнению с ним предикат кажется плоским, банальным, небрежно сконструированным: «жить кстати»; он какой-то вялый, плохо поддающийся анализу, расплывчатый. Сама скромность. Этот инфинитив даже не содержит шероховатости повелительного наклонения, в отличие от повелительного тона стоиков. Формула не сводится к рекомендации «жить хорошо» или даже «жить счастливо» (*to eu, kalōs, makariōs zen*): она не является ни этической, ни «тетической»* — ни моральной, ни гедонистической; она не принадлежит никакой школе, не представляет собой какого-то тезиса, не предполагает занятие какой-то позиции. Короче, она без костей и даже без складки (на которую могла бы опереться мысль), ее дно не поддается зондированию.

Эта формула не имеет границ; ее возможно охватить не с какого-то определенного угла (в ней нет углов зрения), но лишь обходя с тыла: не через то, что бы ей противостояло или ею поддерживалось, а через то, чем она имплицитно погашает мысль, накрывая ее колпаком своего невозмутимого спокойствия. И фактически в формуле «жить кстати» нужно слышать не столько «кстати», сколько «жить», которое является его источ-

* От греч. *thetikos* — «воздвигаемое в принцип», чистое позиционирование объекта, выдвигание в качестве тезиса (*Лер.*).

ником. Ибо все, что говорилось раньше, свидетельствует: «жить» и «существовать», точнее «экзистировать» — разные вещи и между ними есть разрыв. Если я задам себе вопрос, почему я существую, он будет заведомо метафизическим: взламывая порядок процесса, он, в свою очередь, порождает выразительный и даже неистощимый вопрос о Смысле (то есть «Откуда я явился?», «Куда я приду?», «Что я делаю на этой земле?»). Но если я спрашиваю себя, почему я живу, этот вопрос почти бессмыслен, во всяком случае, он какой-то атрофированный, не подразумевающий ничего иного, кроме вопроса об условиях моей жизни (вернее было бы спросить: как я живу?). «Жить», не выходя за рамки процессуальности, есть нечто феноменальное, или, как обычно говорят, «жить» — это то, что свойственно «природе», в ней все живет... животные, растения... таков великий, не поддающийся теоретизированию трюизм «жизни». Даже если мое сознание и отличает меня от них, я все же признаю, что являюсь таким же «живущим», как и они, феноменально себя от них не отделяю. Тогда как «экзистировать» резервировано за Dasein: «лишь человек существует».

Как сказал Хайдеггер, Dasein («здесь-бытие») экзистировать для «зброшенного» экзистировать, и только оно и экзистировать: это означает, что есть некое первоначальное *вне себя*, свойственное экзистенции, выбрасывающее ее впереди себя и сообщающее ей свою «экстатическую» структуру; экзистирование первоначально не присутствует для себя, но должно быть, и это объясняет, что есть этот модус экзистенциальности — будущее, — которое у Хайдеггера несет на себе весь груз временности (темпоральности). Но в чем Хайдеггер действительно прояснил, что значит «существовать» по отношению к «жить», так это в том, что он указал на зависимость от своей изначальной «зброшенности» — зброшенности в свое «здесь», которую претерпевает экзистирование в качестве «наброска». Существование («здесь-бытия») схватывается между его зброшенностью и

его бытием в качестве «наброска» (*Geworfenheit* — *Entwurf*), между фактичностью «уже здесь» заброшенного в некий мир и экзистенциальностью, которая выбрасывает ее впереди себя: «И в качестве заброшенного “здесь-бытие” выбрасывается в модус бытия наброска»¹⁴³. В это состояние заброшенности включается и некая изначальная вина, которую необходимо принять как источник, являющийся моим, но мне не подчиняющийся, так что эти две экзистенциальные структуры содержат в себе «нечто негативное». Однако «жить» (в смысле «жить кстати») понимается прямо противоположным образом: в «жить» нет ничего подразумеваемого — ни наброска, ни заброшенности, жить значит совпадать (ср. дыхание), откуда важность «места» (пристанница) этого совпадения, которым является момент. Или, чтобы извлечь всю возможную выгоду из того, что для нас может прояснить этот разрыв, о котором мы говорили, поскольку мы должны ухватить это «жить» через его противопоставление «существовать», можно сказать: открытость момента состоит в том, что, отвечая на побуждение, исходящее от мира, и, напротив, углубляя свою реактивную способность, момент не только освобождается от одержимости утеканием (Времени), но и прежде всего не требует никакого метафизического объяснения. Если «время» из-за своей загадочной природы есть само по себе вопрос, то мысль о моменте, напротив, есть снятие вопроса.

Тревожность (ос- Опытом, максимально обнажающим экзистенциаль- тавленности), приг- ную открытость, характерную только для человече- лашение (момента) ского существования, является тревога. Как таковая тревога есть «открытость в высшей степени», поскольку то, в отношении чего, как говорит нам Хайдеггер, она возникает, есть мир как таковой. Ибо тревога открывает экзистирующего в его одиночестве, пустым и заброшенным, ощущающим себя «изгнанным из своего существа», чужаком (*unheimlich*), *solus ipse* (лат. «одиноким в своей самости»); этому легко придать форму проблемы: поисков смысла. Но и здесь эффект разрыва проливает свет на проблему и позволяет найти подход к ней: «жить кстати» растворило бы возможность тревоги не потому, что уменьшило бы то, по отношению к чему осуществляется открытость (ограничивая это неким конкретным существованием внутри мира,

как конкретен, например, страх по отношению к общему ощущению тревоги); и не потому, что, «живя кстати», мы сбежали бы от отчужденности мира, чтобы укрыться в повседневном безличном «мы», которое, пряча от нас эту отчужденность, позволяло бы о ней забыть. А потому, что (как это не перестает подчеркивать китайская мысль) в нашей открытости моменту, что, собственно, и составляет его возможность, мир того, кто бытийствует в мире, ему больше не чужой, он становится «призывающим»^(V); я больше не чувствую себя изначально оставленным, а чувствую *приглашенным*. Что уже было выражено «соответствием сезона» с его побудительным характером и как модус, раскрывающий бытие в мире: *«Любой листочек может случайно встретиться с нашим желанием, Насекомое издать шорох — а все внутри нас отзовется; Тем более чистый ветерок в согласии с луной той же самой ночью, Белое солнце и весенний лес тем же самым утром!»*¹⁴⁴

Вопрос в конечном итоге состоял в том, чтобы узнать, существует ли некая альтернатива, позволяющая нам выйти из экзистенциальной (*existentiel*) или, более радикально, онтологически экзистенциальной (*existential*) структуры, которая объясняется временностью *Dasein*. Иначе говоря: можем ли мы извлечь себя из великой драмы, поставленной западной мыслью о времени, которой Хайдеггер придал лишь более радикальную форму? Жить/существовать. И последнее возвращение к Монтеню. Вот как он дает слово обычной речи, чтобы потом ее осудить: «Я сегодня ничего не сделал. — А разве вы не жили?» Это «Я сегодня ничего не сделал», которое заставляет нас высказать Монтень, выражает беспокойство перед лицом «времени»; время «проходит», но нет «ничего» в этом промежутке времени, что было бы достаточным, чтобы составить событие, и стало быть, оно недостаточно заполнено — это время, в которое я недостаточно «существовал»; вся фраза выражает сожаление о времени, которое обречено проходить, о «потерянном» времени. Но вопрос, которым Монтень прерывает эту речь, переориентируя

ее на жизнь — «А разве вы не жили?» — резко сдвигает перспективу, давая понять, что «жить», не относясь ни чему, кроме самой жизни, не измеряясь ничем, кроме нее самой, не имеет никакой иной цели, даже внутренней (как в случае понятия самоцельности у стоиков). Учитывая, что «жить» — это самодостаточный процесс, как и момент, появляется иная возможность мысли — «натуралистическая» — скажем мы привычно, чтобы поставить ее на место, сразу ограничивая ее важность*, которую европейская философия в своих поисках смысла, не считая нескольких исключений (как у Монтеня: «Природа — это нежный проводник»), не была в состоянии принять во внимание, она почти не использовала такую возможность. Философия — это речь и мыслительная конструкция (логос). Но «натурализму» свойственно только терять оттого, что его конструируют и обосновывают: вовлекаясь в рассуждения, он отключается от «природы», и по этой причине перед философией он обычно умолкает.

Это также причина, в силу которой мне кажется тем более ценным следовать выбору, который разворачивает китайская мысль, особенно даосская, через открытость моменту и использование совершенно другой стратегии высказывания, которую можно назвать «антифилософской»; эта стратегия, в свою очередь, способствует появлению иной возможной диспозиции, которую мы пока не можем выразить на нашем языке иначе, чем в негативных терминах: «беззаботность». Именно в ней и ощущается то, что будет не забвением или уклонением, но более первозданным — структурным — способом не выражать «время».

* Я «экзистую» во времени/я живу на природе (я существую временно/я живу естественно). В сущности, эту оппозицию можно было бы истолковать так: философии Смысла оплодотворяются энигматической мыслью о времени и, следуя логике, находят в ней рамку и стимул своего развития; мудрость же, напротив, как мысль о природе, поглощает «время» в процессуальности хода вещей — мы убедимся в этом на примере эпикуреизма.

VI



О безработности

1. В книге «Бытие и время» о ней сказано в следующем контексте: поскольку человеческая экзистенция конституируется в модусе темпоральности, структурно она представляет собой «заботу» (*Sorge*).

Или, если пользоваться терминами Хайдеггера, объяснение онтологического смысла «здесь-бытия» как темпоральности приводит к определению экзистенциального смысла фундаментальной структуры *Dasein* как заботы¹⁴⁵. Это единая и вместе с тем «целостная» структура, из которой, в свою очередь, выводятся различные детерминации экзистенции: именно структура заботы объясняет выброшенность экзистенции «вперед себя»; эта структура конституирует способность экзистенции быть «самой собой», именно на ней в конечном итоге основывается полная открытость ее, экзистенции, «здесь»: бытие в мире, характеризующееся озабоченностью (*Besorgen*), в своей основе, то есть изначально, есть забота (*Sorge*). Забота пред-

Хайдеггеровское общее место (продолжение и конец): изначальная забота и бегство от нее в беззаботность

шествует нашим желаниям, волеям, импульсам, склонностям; моральное сознание проявляет себя как «призыв» заботы. Отсюда извечно второстепенный и чисто привативный (отрицательный) статус ее противоположности — беззаботности¹⁴⁶, она возможна только на основе заботы и как бегство от нее (или иначе: именно потому что *Dasein*, понимаемое «онтологически», есть забота, «беззаботность» (*Sorglosigkeit*), родственная веселости (*Heiterkeit*), становится возможной «онтически»). Не составляя другой возможности в сравнении с радикальностью *темпоральной* (экзистенциальной) заботы, беззаботность есть только лишенность: в состоянии беззаботности, учитывая, что речь идет об «озабоченной» беззаботности, человек уклоняется от своей роли экзистирующего и от того, что лежит на его ответственности.

Вновь услышать
(издалека, через
отклонение)

Но если я вновь обращаюсь к подобной теме, прощупывая все ее сочленения и беря на себя труд вникнуть в типичный для нее способ выражения — и даже в некотором смысле слиться с ним, — то делаю я это для того, чтобы благодаря смещению, которое я пытаюсь постепенно ввести, обращаясь к Китаю, создать возможность вновь открыть ее со всеми ее констелляциями. Ибо прочитывая Хайдеггера таким образом, строго говоря, невозможно критиковать то, что он думает (нельзя его опровергнуть), зато можно выявить ту позицию, которая позволяет ему так думать, вывести наружу то, что составляет скрытую предвзятость его мысли. От одной складки к другой: эти предвзятости проявляют свою специфичность лишь по контрасту друг с другом. В этой первоначальной вовлеченности заботы в наши представления о «времени», в отказе от беззаботности, который из этого вытекает, то есть выводится из «феноменологического» анализа экзистирующего (*existant*), — как не увидеть здесь завершения основополагающей традиции западной мысли, определяемой ощущением вины и закрепленной, как мы уже подчеркивали, в интуициях, свойственных библейской традиции?

Формируется ли в греческой мысли альтернатива этой традиции? Ведь забота, от которой эта мысль призывает освободиться, — это забота совсем иного порядка, она ограничивается бытием в мире — темпоральным (временным в смысле эмпирического времени), а не темпоральным (в смысле структурной временности экзистенции), это не онтологическая, а лишь онтическая забота. С другой стороны, как, то есть обращаясь к какому именно ресурсу, греческая философия могла призывать избегать ее? Поскольку эта забота темпоральна (бренна), то для греческой мысли самым удобным было обращение к противоположности темпоральности — вечному. Забота, от которой освобождаются, касается материального и переходящего «у философа нет никаких забот (греч. *espoudakenai*) о внешних и телесных благах» (Платон¹⁴⁷). Высшая душа забывает о том, что приходит к ней от низшей души, «прекрасно в нашем мире освободиться от забот человеческих» (Плотин¹⁴⁸). Или, если мы не поддадимся этой метафизической надежде и откажемся уклоняться от того, что составляет ее условие в мире, — то в этом случае мы сделаем из обязанностей человека объект его пристальной «заботы» (ср. лат. *cura* — забота); и все же мы станем обращаться с изменчивыми «обстоятельствами», в которые эти обязанности вписываются, как с безразличными «материями», поскольку они не ставят под сомнение ее моральность: если стоик «оставлял все занятия и заботы» (греч. *ascholias pasas kai spoudas*¹⁴⁹), то делал он это потому, что привязывался к своей настоящей участи, как актер привязывается к своей роли, чтобы, как мы видели, сыграть ее хорошо; законченность — мы это знаем — всецело содержится в самом действии, независимо от его успешности, и это делает нас беззаботными по отношению к его неуспешности.

Слабая альтернатива: избежать заботы, обращаясь к вечному

Или во мгновение наслаждения (Эпикур, Гораций) Является ли реальность высшего порядка, к которой экзистенция оказывается привязанной (с помощью своего онтологического или теологического статуса: Бытия или Бога) действительно необходимой именно своей трансценденцией, или же к ней отсылают имманентно, путем интеграции в космический разум, что соответствует нашей расхожей оппозиции, — так или иначе, открывая путь к *супра-темпоральному*, платоники и стоики одинаково избавляются от заботы. Но отделим экзистенцию от плана, который ее превосходит: единственным способом избежать заботы в самом лоне времени, если воспользоваться нашим философским арсеналом, будет — и здесь мы опять возвращаемся к тому же самому, и более того: у нас нет иного выхода, как возвращаться к этому, ибо никакой прогресс невозможен, — «лелей момент».

«Пользуйся днем» — мы все еще не продвинулись настолько, чтобы обдумать это

«Он наслаждается не длительностью времени, а его приятностью» (Эпикур¹⁵⁰). В мгновении заключена вся возможная полнота удовольствия — ускользание, отменяющее мгновение? Во всяком случае, каким бы ускользающим ни было это пережитое удовольствие, невозможно сделать так, будто оно не было пережито. Освобождаясь таким образом от «страха перед будущим», как рекомендовали и стоики, но придерживаясь единственной реальности — реальности удовольствия, принципа и цели счастливой жизни, — «такой живущий не должен больше двигаться к чему-то, чего ему недостает»¹⁵¹. И когда восполняется этот недостаток, присущий времени, в самом ощущении, все душевные «бури» «утихают», считает Эпикур, и заботы исчезают...

Гораций, истрепанный в наших гуманитарных науках в течение веков (для тех, кто не доверял видениям Спасения, он служил линией, по которой загибалась складка), лучше всех тематически проработал

этот эпикурейский натурализм и средствами своей риторики сделал чувствительными к нему и нас: «Того, что будет завтра, сегодня не ищи, и наступающий день, что принесет твой жребий, неси в себе — не пренебрегай, о дитя, сладостными любовными играми, не пренебрегай танцами¹⁵²...». С тех пор как в нас обосновалась эта перспектива, навязанная временем, когда выход за ее пределы более уже не спроецирован в вечное, она привела нас к своему антиподу — шаткости мгновения.

Своего рода идеологическим противовесом тому, что привело Запад к порыву к или к вере в Ителлигибельное («духовное»), выступает возвращение к действенности как краеугольного камня всего опыта, которое лишь талант Горация, изобретшего гармонию интимности, смог вывести чувственность из банальности, которой издавна боялась философия, — банальности общего места. Чтобы прогнать «грызущие заботы» (*mordaces sollicitudines*)¹⁵³, нет, в сущности, иного способа, чем эти освобождающие удовольствия, говорит риторика, идущая на помощь философии, — удовольствия «Бахуса и Венеры», удовольствия убегающего времени. Но ничто «не должно быть чрезмерным» — добавляет морализирующее благоразумие, стремящееся повернуть ощущение удовольствия в сторону пользы и тем самым приоткрыть это мгновение лишь на самый короткий срок.

Это натуралистическое устранение заботы, осуществленное античным эпикурейством, тем более значимо, что оно, как мне кажется, согласуется с определенной незаинтересованностью эпикурейства в «вопросе времени»; по крайней мере, подобная незаинтересованность могла бы стать симптомом того, что со своей стороны — и в совершенно другом ракурсе — обычно склонна

Между вечным и мгновенным (спасение или ощущение): европейское балансирование

Чистое время: «случайное случайностей». Эпикур и Лукреций

предпочитать любая форма натурализма. В этом ключе говорили об «у-хронии» (по образу «утопии») эпикурейского мудреца или объясняли, что эпикурейский мудрец находится «в безопасности по отношению к времени»¹⁵⁴. Из «Письма к Геродоту» и свидетельств Секста Эмпирика мы мало что можем почерпнуть относительно того, какова в действительности эпикурева концепция времени как эпифеномена (мы знакомы лишь с дискретистской концепцией времени, которую приписывают Эпикуру неоплатоники, комментаторы Аристотеля — Фемистий и Симпликий)¹⁵⁵: время есть «случайность случайности» (*symptoma symptomaton*), «сопровождающая дни и ночи и часы (времена года), внешние воздействия и их отсутствие, движение и покой». Таким образом, время, вместо того чтобы составить пару с пространством, максимально отдаляется от его природы. Если пространство в виде пустоты или атомов является одной из двух конечных реальностей, то время нельзя представить независимо от событий, которые в нем происходят, оно не может составить объект какой-либо общей концепции (в модусе предвосхищения: *prolepsis*). Опять-таки если «пустота» обладает некой физической реальностью, то время ею не обладает (оно не является сущностью — *oysia*); оно даже не обладает и статусом свойства атомов или пустоты. Это не означает, что с точки зрения атомизма время не открывает никакого специфического опыта, а означает, что, согласно демокритовскому определению, воспроизведенному Эпикуром, оно есть «фантазм» (репрезентация) «по модели (вроде) дня и ночи». Из чего вытекает, что лишь «сравнивая наши ощущения времени с нашим восприятием дней и ночей, внешних влияний и их подавления, состояний движения и покоя, мы можем, по Эпикуру, ухватить то, что мы называем “временем”»¹⁵⁶.

Тот факт, что время не имеет собственной (физической) реальности, подтверждает краткое упоминание времени в поэме Лукреция: *«Так же и времени нет самого по себе, но предметы Сами ведут к ощущенью того, что в веках совершилось, Что происходит теперь и что впоследствии позже. И неизбежно признать, что никем ощущаться не может Время само по себе, вне движения тел и покоя»*^{*157}.

* Пер. Ф.А. Петровского (Пер.).

Если не считать скептиков, которые в своих апориях времени отрицали его реальность наряду с реальностью прочих вещей, среди других античных философий именно в эпикурействе время как концепция играет самую незначительную роль: можно ли увидеть в этом аналогию с непроясненностью времени в китайском натурализме? Тем более что это эпикурейское время мыслится не на основании двух мгновений, начала и конца, как мы привыкли это делать начиная с Аристотеля, но скорее как «сопровождение» изменчивого хода вещей (дней и ночей, «времен года», движения-покоя), что сближает его с китайской концепцией длительности процесса, проходящего в своем развитии через противоположные фазы.

Напрасно было бы, говоря о «растяжении» мгновения и, невзирая на его бег¹⁵⁸, придавая ему «телесность», упирать на его «возвеличивание» в эпикурейской традиции; или представить дело так, что ощущение мгновения у Горация «состоит в присутствии и в полноте, а не беге»¹⁵⁹, — мне кажется, что таким образом нельзя выйти из понятийной несообразности того, что могло бы быть прожитым мгновением, каковым его представляет философия, отталкиваясь от математико-физического определения времени, и каковым оно встретилось нам в апории «настоящего» мгновения. Ибо не меньше чем относительно мгновения удовольствия, как его понимал Аристотель, я сомневаюсь, чтобы эпикурейство развило какую-либо связь между своей атомистической концепцией, разработанной в физическом плане, и этим «возвеличенным» мгновением, требуемым этикой. Цицерон прекрасно понял это: если наслаждение, относящееся только к настоящему, будет чисто телесным, то каким образом мгновение, пережитое душой, во всей своей полноте откроется для прошлого и будущего, чтобы извлечь из них «счастье»¹⁶⁰? Откуда пришла бы эта *протяженность* и как ее определить? — тем самым мы возвращаемся к исходному вопросу, и это служит подтверждением того, что

мгновение, которого требует этика, не может быть действительно *помыслено* философией.

Философия отделяется риторикой

Вот почему, кроме всего прочего, европейская мысль, призванная восполнить этот недостаток или, скорее, покрыть его, должна была довольствоваться превращением его в литературную тему (или «поэтическую» тему — знаменитый «день» из строчки Горация «пользуйся днем»); так риторика, упоминая и ухватывая по касательной, благодаря обходным маневрам, составляющим действие ее фигур, по-своему восполнила то, от чего уклонялась философия, и то, что она оставила непродуманным.

В философии, остающейся в этом отношении безнадежно немногословной, как и при ее рождении, продолжает возникать вопрос: каким образом представить «беззаботность», чтобы она не была бы той или иной формой бегства от реальности? Ни тем бегством, о котором пренебрежительно говорят в связи с «развлечением» или «покинутостью» (*Verfallen*, «падением»: в мире, где царит безличное «он»* от Паскаля до Хайдеггера); ни тем более бегством в супратемпоральное (в платоновско-стоической традиции), которое, напротив, ценят очень высоко. Все это подразумевает, что подобная беззаботность могла бы также иметь и феноменологические корни, но не в экзистенции, а в «жизни»; что сама ее изначальная возможность также открывает нашу эру в мире — но мы, вместо того чтобы чувствовать себя в ней «занятыми» («чувствовать» — это первоисточник *Stimmung*, «настроения»), чувствуем себя «приглашенными» («побужденными» — *син*), как выражается китайская мысль. Столь же «естественно», как солнечный луч, позолотивший сельское поле, приглашает нас по нему прогуляться; или же потрескивание крылышек насекомого, или

* Местоимение 3-го лица единственного числа, нем. *man* (*Гер.*).

«чистый ветерок совместно с луной», по словам китайского поэта, побуждают к сочинительству...

Беззаботность сводится к этому приходящему моменту, взывающему к нашей доступности и открытости. — Даже если этот приходящий момент будет моментом смерти? Именно это побуждает нас еще глубже копнуть такое общее место европейской литературы, как «пользуйся днем», чтобы обнаружить там действенную структуру, способную учредить свое «кстати», вытаскивая его из несостоятельности эпикурейского момента; это прежде всего приведет к переосмыслению в ином, уже не онтологическом ключе — к чему нас призывает даосизм — того, что в этом случае могло бы быть искомым модусом соответствия, и того, откуда приходит «совпадение».

Возвращение
к приходящему
моменту, который
я отделяю от
времени

2. Мы отправляемся здесь из той же точки, что и Сенека: «Смерть и жизнь, — говорит китайский мыслитель, — выживание или исчезновение, прозябание или слава, нищета или богатство, мудрость или ее противоположность, хорошая или плохая репутация, голод и жажда, жара или холод — таковы видоизменения ситуации, составляющие ход судьбы, день и ночь, проходящие перед нами так, что посредством знания мы не можем обнаружить их источник»¹⁶¹. Разумеется, все эти превратности «не стоят того, чтобы нарушать ими внутреннюю гармонию или допускать их к себе в душу...». До сего момента мы находились в пределах *темы* стоиков. Но зададимся вопросом: как сделать так, чтобы можно было «продолжать» эти превратности и «проходить» через них (оставаясь в «сообщении» [с миром] — двойной смысл *тун*), чтобы они никогда не служили препятствием — а мудрец «не утрачивал радости»? Достаточно, говорит даосский мудрец устами Конфуция, предоставлять «дню и ночи сменять

«Породить момент
в своем разуме»
(Чжуан-цзы)

друг друга безостановочно, но в своем отношении к миру⁽²⁾ оставаться в весеннем расположении духа». Это значит: нужно поддерживать свои отношения с миром в гармоничном и благоприятном режиме (как в свойственной им «плоской» манере, используя расхожие представления, понимают это китайские комментаторы) и «нужно развиваться в согласии с ним», как развиваются времена года. Но смысл этого обнаруживается на более глубоком уровне: подобно весне, которая, идя на смену суровой зиме, есть такой сезон, который легче всего «принять», так же необходимо быть постоянно готовым к обновлению, совпадать с ним по фазе. В китайском языке активное и пассивное не разделяются: следует быть-значить (*вэй*) «весной» для мира, непрерывно инициировать его обновление. Следующая формула тоже заслуживает более пристального прочтения: «так, в своем отношении [в своей встрече с миром] родить момент внутри своего сердца (синь)^(a)». Но что в действительности значит «породить», «заставить родиться»? Вопреки тому, во что мы могли бы поверить под влиянием квиетистской интерпретации китайской мудрости, к которой мы склонны как «западные люди», уделяющие этой мудрости некую полочку на нашем культурном стеллаже («Запад», говоря прометеевским языком, помещается с той стороны, где находятся активность и воля), «момент» есть не то, чему можно было бы просто «соответствовать» и за чем можно было бы пассивно «следовать». Но — ввиду того что в китайском моменте еще не выделены роли субъективного и объективного — он предшествует различным расщеплениям и расслоениям, и именно в этом отношении он является «первоначальной» структурой: это его качество зарождается и осуществляется именно в разуме при его встрече с миром, как сказано в начале формулы, и через *открытость* ему. Стало быть, эту формулу нужно читать и с помощью замещения, которое намеренно совершает даосский мыслитель: «в отношении (к ми-

ру)» не познание (чжи) что-то рождает в его разуме, как можно было бы предполагать, следуя классическому стилю выражения или, скорее, нашим западным ожиданиям, а, конечно же, — «момент».

Обычно, когда это «проходит» («передает-ся»), замечает комментатор (Ван Фучжи¹⁶²), мы довольны, что это «идет»; но там, где (когда) это «больше не идет», когда ход вместо того, чтобы «продолжаться», нарушается, мы впадаем в отчаянье, становимся «озабоченными»... Откуда берутся это нарушение нормального хода вещей и наша им озабоченность? Несомненно, они проистекают из нашего отношения к превратностям жизни, «когда момент еще не пришел» и когда «мы что-то планируем и регулируем заранее^(b)»: мы неизбежно оказываемся преждевременно в таких отношениях с миром, которые являются либо потворством, либо, напротив, отказом, что и приводит к тому, что мы сами создаем себе «заботу». Смоделировав и спланировав что-то (гуй: манипулируя «компасом»), мы больше не можем ухватить это, «как [оно] приходит [само по себе]». И тут нет ничего особо оригинального, но как только мы начинаем исследовать это состояние осознания с феноменологической точки зрения, все приобретает иной характер, размышления углубляются: «когда мы находимся в отношении с тем, что существует, именно в зависимости от этого мира мы и порождаем свое соответствие моменту, не пытаюсь предварительно установить случившийся разум для достижения этого соответствия^(c)». Разум, который уже «случился», был установлен, остановлен (чэн синь), как говорят об уме, настроенном против чего-то, понятие которого играет важную роль у нашего даосского мыслителя, — такой разум был бы прямой противоположностью открытости, из которой рождается беззаботность: ибо вместо того чтобы «рождать момент», он оказывается «сформированным» и вследствие это-

Критика «состоявшегося разума»

го закрытым. Дело не только в том, что он более не является открытым всем возможностям момента, и не в том, что свойственная ему предопределенность требует, чтобы он занялся отрицанием и выбором (перебором, сортировкой) возможностей; главное тут то, что, став таким конституированным и застывшим в самом себе, то есть «сформированным», разум обращается к моменту, который вследствие этого на стадии, следующей за началом эволюции, тоже оказывается «сформированным», установленным и застывшим. Отныне момент ничего не «рождает», его «приход» становится внешним событием, и это «происшествие» момента превращается в обстоятельство (*circumstance*), которое всячески ограничивает и сужает ум; то же, что в отношении к такому обстоятельству конституируется как «субъект», не может не занять предопределенную позицию, положительную или отрицательную, то есть позицию «потакания», «попустительства» или позицию «отказа», «отрицания».

«Когда он спит, он не видит снов; проснувшись, он беззаботен», — этими словами описывает мудреца Чжуан-цзы¹⁶³. Но станем ли мы довольствоваться этим отрицательным понятием — беззаботность (*у ю*)^(d')? Нет ли своего понятия у изнанки, обратной стороны заботы? Текст «Чжуан-цзы» открывает путь к нему тремя первыми словами (первоначальное название этого текста *сяо-яо-яо*^(e')), обозначающими способность соответствовать трансформации момента — эволюционировать *по воле событий*. Традиционные толкования разворачивают эту способность в цепочку атрибутов: «быть в согласии», «порыв», «расцвет» (как ранее, быть «в весеннем расположении духа»), «отсутствие препятствий», «свободная непринужденность», так же как и «удовлетворение», из этого вытекающее...¹⁶⁴ Или чтобы выразить то же самое, но через двойное отрицание: «нет ни одного момента, когда бы [это] не было уместным», «нет такого места, где бы [это] не проходило». Иными словами, имеется од-

новременно и соответствие (согласие) и отсутствие препятствий, а также два смысла, в которых следует понимать происходящее движение: в вещах и в самой длительности; эта «эволюция» (ю) ни для чего не предназначена и не направлена ни к каким заранее известным целям. Нет больше ни телоса (греч. «цель»), ни wozu, ни «ради», ни «преднамеренно» (Грэхэм прекрасно перевел заголовок вступительной главы «Чжуан-цзы», но прибег к отрицательной формулировке (going rambling without destination, «странствовать без цели»). Некий софист, спорящий с Чжуан-цзы, жалуется, что государь Вэй подарил ему семена тыквы-горлянки, из которых выросли плоды столь огромные, что их нельзя было использовать ни в качестве сосудов, поскольку их корка не была достаточно твердой, чтобы удерживать жидкости, а после того как их разрубили на части — ни в качестве ковшей, по той причине, что их края были слишком широкими и неспособными что-либо удерживать¹⁶⁵. — «Но почему вы не сделали из них бакены (буйки), — ответил ему даос, — и не отправили плавать по рекам и озерам... вместо того чтобы печалиться о том, что они не могут ничего в себе удерживать и, значит, чему-то служить? Лучше было бы открыться «великой пользе», заключающейся в «бесполезности»... Ибо «великая польза», как и «бесполезность», никак не предрасполагающие момент к чему-то и свободные от какой-либо законченности, высвобождают в нас беззаботность. Ту первозданную беззаботность, которую наша деятельность в обществе скрыла и нарушила, навязав ей свои цели, формируя — дрессируя — нас в духе мысли о конечной цели. Таким образом, эта беззаботность является противоположностью бегству, недостатку; благодаря ей мы возвращаемся к «Небу»-природе. Вспомним о том огромном дереве, таком скрюченном, что оно не поддается работе с отвесом и поэтому плотники обходят его стороной. Почему бы, вместо того чтобы печалиться о нем, не пересадить его в пустынную местность, «в

безграничную долину», и не «прогуливаться в недеянии под его кронами, засыпать у его подножия, следуя безотчетному порыву»¹⁶⁶?

Выразить беззаботную эволюцию

В этом понятии беззаботной эволюции (беззаботной, поскольку забота — это остановка, а мы не прекращаем эволюционировать), в том виде, в каком мы можем найти его в корпусе текстов, опирающихся на «Чжуан-цзы», самая явственная, равно как и самая ожидаемая предопределенность заключена в «обеззабочивании», соответствующем *apragmosune* греков и сопровождаемом преодолением любых установленных границ и критериев. Чтобы эволюционировать «по прихоти», следуя безотчетному порыву, нужно, само собой разумеется, подняться над рамкой норм и интересов: как та огромная птица Пэн, парящая высоко в небе, чьи крылья «нависают подобно облакам». Но самое интересное, как мне кажется, не в этом — подобное умонастроение выражено в любом натурализме — а скорее в том, что китайской формуле имплицитно, в подоплеке ее оборотов, в ее собственных извивах (не подчиняющихся правилам синтаксиса), удастся выразить нечто относительно содержания этой «эволюции» как способности каждое мгновение соответствовать модификации момента. Вернемся к критике разделений (на позиции), или теоретических разногласий, создающих препятствие возможности реализации момента. «Что посоветовал Вам Ваш Учитель?»¹⁶⁷ — спросил своего гостя даосский мудрец. «Его совет состоял в том, чтобы посвятить себя добродетели гуманности, как и добродетели справедливости, и выражать ясно: “это — то”, а “это — не то”». — «Это все равно что сказать, что он наложил на вас клеймо с помощью морали и отрезал (нос) разделениями; ибо как можно будет эволюционировать, руководствуясь лишь безотчетным порывом (тут я пытаюсь перевести слово в слово), чтобы ничто не стесняло — изменчивого — отпускало —

поворачиваться в ту или в другую сторону». В более понятийно точной передаче Грэхэма, «*Take any turn you please*», «Поверни куда хочешь». Разве можем мы предложить перевод, который был бы действенным в даосском смысле слова, разве мы уже не начали — с неизбежностью — переделывать его на свой лад? Не то чтобы смысл этой фразы ускользал от нас из-за своей чрезмерной тонкости, неопределенности или слишком большой специфичности; скорее дело в том, что в ней, в сущности, нет смысла, который бы воздвигался в какую-то конструкцию или закладывался в складки. Мы остаемся в области инфрасигнификативности (когда смысл еще не сформировался). Китайская формула на самом деле не занимается структурированием (хотя это может), различные ее члены если и выделились (довольствуясь минимумом инфлексии), то, по сути, скорее ритмически, нежели семантически; таким образом, языку удается развиваться — не конструируя, не трансформируя, не затвердевая, язык едва морщит.

Другой мотив «эволюции» по воле событий — это мотив «плавания» или парения (в воде) огромных тыкв, ставших буйями (кстати, в классическом китайском языке оба эти термина часто смешиваются): люди — эта формула служит поговоркой — «эволюционируют» в *Дао* как «рыбы в воде»¹⁶⁸. Есть ли что-нибудь более безнадежно банальное и менее теоретическое, чем этот образ? Но именно чрезвычайно банальное — не выстроенное, не застывшее и даже не выделившееся в нечто и как таковое скрытое философией — есть то, что надлежало бы вновь обнаружить и выделить; именно это общее, это незначительное и следует сделать объектом мысли. Именно это несложное следовало бы высвободить. Ведь «когда больше нет дела, то определяет жизнь» (Ван Фучжи, комментируя этот отрывок). Надо понять следующее: пусть прекратятся разъединяющие столкновения позиций, чтобы момент был одинаковым и для «этого» и для

«того», и именно тогда сама жизнь «определит»¹⁶⁹. Жизнь действует сама, спонтанно, нет нужды добавлять — прилеплять — к ней смысл. В итоге беззаботность будет готовностью, позволяющей извлекать это жизненно важное предписание из каждого момента, в каждый момент и для каждого момента.

Совпадение —
соответствие
(поскольку
забывает о своем
соответствии)

Легко понять, что эволюция по воле событий не была бы возможной, если бы соответствие моменту, составляющее суть «кстати», не происходило, когда мы больше об этом не думаем. Это соответствие или, скорее, эта уместность, более не воспринимаемая нами в качестве таковой, способствует тому, чтобы о ней «забыли», как говорит китайский мыслитель. Слово «соответствие» (фр. *convenance*) содержит предлог *con* (лат. *cum*), означающий встречу, и глагол *venir* («идти», «приходить»), такая встреча заранее не просчитана и не предопределена, она сама по себе устроена так, чтобы обновляться и случаться без нашего ведома. На все это бросает дополнительный свет тот опыт, который является более изначальным, чем любая познавательная активность, и который состоит в переживании функционирования вещей и их «манипулирования» (фр. *manutention*, нем. *Hantieren*), — и Хайдеггер тоже подчеркивал это. Искусный Чуай чертил фигуры столь же совершенные, «будто их начертили с циркулем и наугольником»¹⁷⁰; «его пальцы следовали за изменением вещей без того, чтобы его разум следил за этим: отныне его внутреннее состояние оставалось целостным и не подвергалось закабалению». Из этого же состояния можно вывести и следующие общие формулировки: «заставить забыть о ногах, когда обувь удобна», «заставить забыть о пояснице, когда пояс впору». Здесь речь пока идет лишь о том, чтобы раскрыть плоскую очевидность — очевидность жизненной ситуации, которую, однако, больше не замечают и даже не замечают во-

обще: как не замечают обувь, которая не жмет, или подходящий пояс. Когда о них «забывают», это в действительности значит, что они «подходят», то есть выполняют свою функцию — я не думаю о моей обуви или о моем поясе, если не чувствую неудобства. Но то же самое можно сказать и о разуме: «когда знание забывает о разъединениях — в этом и состоит уместность (удобство) ума». Но эта сообразность ума ситуации значит не только забвение разъединений, но и забвение ее самой: «Чтобы с самого начала воцарилась сообразность и никогда не случилась несообразность — такова сообразность, забывающая о сообразности», — заключает даосский мыслитель. Эта сообразность, забывающая о сообразности, или уместность, забывающая об уместности, которая тем самым подвергается забвению, благодаря чему, видя ее, мы не думаем о ней, — и есть то, что составляет соответствие, выраженное в «кстати» Монтеня; именно она обеспечивает соответствие тому, что выражает глагол «жить», как заголовок этой главы «Чжуан-цзы» (гл. 19): «Получить доступ [к пониманию] “жить”». Такова сообразность, в той мере, в которой она, более не укорененная в фундаменте бытия или морали, течет по воле момента, из нее-то и вытекает «беззаботность».

3. В структуре заботы как самая крайняя ее возможность неявно прописана смерть; тем самым смерть и есть то, чем завершается и куда погружается мысль о времени.

Время (опережение) — забота — смерть

Последний раз вернемся к излюбленной теме Хайдеггера: забота «в бытии к смерти обретает свою самую первозаданную конкретность», сама смерть «в том, что касается ее онтологической возможности, основана на заботе»¹⁷¹. Все, что определяет заботу, логически обнаруживается и в отношении к смерти и даже в своем предельном выражении; точно так же смерть есть условие и «источник» «открытости». Экзистирующий открыт по отношению к себе самому, как и к миру,

лишь «настолько, насколько он постоянно подвергается угрозе закрыться для всего, что есть». Следовательно, именно в смерти экзистирующий обретает полную прозрачность в отношении своей собственной экзистенции, нацеленной на опережение. Смерть есть для нас то, к чему направлено *сущностно-экзистенциальное*; лишь в смерти как в своем последнем «еще нет» и обретает свою «целостность» это «экзистирующее», чья темпоральная структура и есть забота, проявляющаяся как воля к бытию.

Лишить смерть
агонии

Ну как же не увидеть в этом «феноменологическом описании» бытия-к-смерти, управляемом темпоральностью, вершину присущей Западу способности драматизировать, которую Хайдеггер, пытаясь добраться до самой первоначальной структуры экзистенции, лишь облек в более радикальные формулировки?

Хайдеггер-Чжуан-
цзы: сила альтерна-
тивы

Сила древнего даосизма в этом отношении состоит в развитии некой альтернативы данной концепции, которая не является спасением — религиозным или метафизическим — с его попыткой доказать бессмертие души, равновеликое вечности, — как это сделала традиция, основанием которой в философии было платоновое понятие «благой надежды» («Федон»). Но вместе с тем она не основывается и на натуралистических *аргументах*, ибо где аргументы, там и возможность повернуть их и «за» и «против», поэтому «натурализм» есть лишь «школьная» позиция. Чтобы смерть не представляла собой изначальной угрозы, открываемой предвосхищением конечного предела «экзистенции» как ее наивысшей возможности, а вписывалась в жизнь или, как нам это объясняет текст «Чжуан-цзы», в то непрерывное преобразование, которое и есть «жизнь». Чтобы на смерть больше не смотрели как на событие или даже Событие *par excellence*,

а воспринимали так же, как и любой момент, приходящий на смену другому моменту, чтобы к ней относились как к чему-то «простому», доступному, оставляя в стороне все сложности; короче говоря, чтобы смерть переживалась как нечто естественное.

Именно в лоне античной, материалистической философии можно найти натуралистическое объяснение смерти. Эпикур: смерть «для нас ничто». Ведь нам не дано ощущение смерти, как дано ощущать все благое или неблагое: когда мы существуем, смерти нет, когда смерть существует, нас больше нет¹⁷²... Но какова может быть сила подобного аргумента перед лицом смерти, могут ли логические соображения иметь какую-либо власть над смертью? Можно ли вообще рассуждать о смерти как о чем-то доступном доказательству и черпать из такого доказательства личные убеждения? Лукреций пытается это сделать, опираясь на свое доказательство, согласно которому он, чтобы рассеять страх смерти, рассматривает природу разума и души как род материи, тоже состоящей из атомов, но только более «тонких» и «гладких» — *corporea anima* («телесная душа»)¹⁷³. Иными словами, лишь «вид природы и ее объяснение могут рассеять ужас перед смертью», решительно заключает Лукреций, и можно было бы действительно предположить, что натуралистические аргументы, предназначенные для нашего освобождения от озабоченности смертью, поскольку они касаются «природы», будут везде одинаковыми: и у Лукреция, и в Китае. Но в действительности это далеко не так, кроме, пожалуй, общей идеи, детально развернутой у Лукреция: поколения должны обновляться. Ведь Лукреций строил свои аргументы в рамках логики я-субъекта (в образе души) на онтологической основе (сущность души и материи, невозможное соединение материального и нематериального и т. п.). В отличие от него Чжуан-цзы не прибегает

ни к каким доказательствам смертности души, составляющим сущность аргументации Лукреция, поскольку у Чжуан-цзы взгляд на «душу» не может полностью освободиться от мира и субстанциалистский интерес не находит в нем ясного выражения. Мы не найдем у него ни аргумента насчет перерождения (палингенезиса), в соответствии с которым, если через определенное время те же атомы снова соберутся вместе и образуют того же самого индивида, он все равно не будет «мною», ведь произойдет разрыв в цепочке моих воспоминаний; ни довода, состоящего в том, что время после смерти следует представлять по образу времени до рождения (ср. в конце третьей книги поэмы «О природе вещей»: продлевая нашу жизнь, мы нисколько не убавим «время смерти», *tempore de mortis*) — нам уже достаточно хорошо известно, что китайская мысль не располагала ни абстрактной концепцией времени, ни даже идеей того, что смерть «вечна» (*mors aeterna*): поскольку в Китае перед лицом «времени» не сложилась концепция вечности.

Смерть — момент Как в отсутствие рациональных доводов лишить наше отношение к смерти тревожности? Чтобы устранить озабоченность смертью, даосский мыслитель, согласно логике собственных представлений, прибегает (еще раз) и к понятию уместного момента, и к понятию процессуального изменения. Достаточно перечитать формулу: «Когда приходит время прийти [в мир], таков момент Учителя; и когда приходит время уйти [умереть], такова [способность] Учителя подчиниться» («Чжуан-цзы», гл. 3). Поскольку именно дыхание, а не восприятие является в Китае первой складкой, образуемой мыслью, то и смерть вписывается в логику прихода-ухода и чередующихся моментов — как вдох и выдох, придающие свой ритм всем жизненным процессам. В последовательности видоизменений жизни (как объяснил Чжуан-цзы после смерти своей жены) из первичной неоп-

ределенности формируется дыхание, из дыхания — физическая форма, из физической формы — жизнь, затем — новая модификация — приводит к смерти¹⁷⁴: эти четыре этапа мыслятся «как времена года», и смерть здесь следует из жизни.

С другой стороны, «из соединения [Неба и Земли] образуется оформленное существо, из разъединения — [новое] начало»¹⁷⁵; всякий конец есть также и начало: «Жизнь — это ученица смерти, и смерть есть начало жизни»¹⁷⁶. И дело тут не в том, что китайцы с помощью дедукции приходят к выводу: жизнь чревата смертью и наоборот, как все взаимно противоположное, в соответствии с контрарной логикой и компенсирующим принципом, установленными в «Федоне»; и не в том, что китайцы сомневались в реальности того или другого, жизни или смерти, спрашивая себя, подобно Еврипиду, не является ли одно скорее другим: «жить — не значит ли это “умереть”, а умереть не значит ли “жить”»? Греческие пути мысли — и дедукция, и сомнение — не нашли своих аналогов в Китае. В бесконечно разворачивающемся процессе жизни жизнь и смерть *внутренне* составляют один и тот же континуум, образуют одну и ту же «реальность»¹⁷⁷: они в равной степени готовы участвовать в этом *процессе* жизни; если смерть естественна, это значит, что она не совершает разрыва, а еще меньше — взлома, продвигается без запинки даосский мыслитель. Или еще: если «экзистенция» сталкивается с возможностью своего несуществования как некой своей тотальной — абсолютной — «невозможностью», откуда и головокружение, которое ее охватывает, и «тревожность», тематизированная Хайдеггером, то вся даосская мысль, да и китайская вообще¹⁷⁸, пытается показать, что жизнь и смерть, подобно *Инь* и *Ян*, обрамленным языковым параллелизмом, не переставая структурно перекликаться, выступают и как однородные, и как соотносящиеся друг с другом.

Процессуальный
переход

выражать эту несубъективную, но процессуальную модальность жизни, он также удивительным образом приспособлен ухватывать с некой не-субстанциалистской точки зрения то, откуда может эманировать жизнь. Я попробую перевести более буквально одну из предыдущих формулировок из «Чжуан-цзы» (по поводу смерти жены Чжуан-цзы), и тогда можно будет увидеть, как исчезнет любая субстантивация, а фраза превратится в чисто феноменологическое описание: «Смешанное — неразличимое — между: модификация, из нее — дыхание⁽⁹⁷⁾...». Но когда переводчик преобразует его в европейскую фразу и соответствующую синтаксическую конструкцию, получается: «Что-то расплывчатое и неуловимое трансформируется в дыхание»^{181*}... Но ведь в китайской фразе нет «нечто» или «действующего под» (греч. *hupokeimenon*: «субстрата-субъекта» в аристотелевском смысле); то, что выражено или могло быть выражено Чжуан-цзы, — это лишь явление текущего действия, это то, благодаря чему жизнь и смерть в качестве таких чистых действий, не совершая ничего иного, кроме чередования, проявляют одну и ту же процессуальность, одно и то же естество.

О смерти, столь же естественной, как и жизнь, нельзя высказать ничего особенного; или, скорее, когда о ней говорят, она теряет свою естественность, а мы начинаем упираться в проблемы смысла и теряться в доводах. «Пусть от не-актуализации переходят к актуализации [от того, что не имеет формы, к тому, что имеет форму] и от актуализации к не-актуализации», «это известно каждому»¹⁸², продолжает даосский мыслитель, бросая свет на общее и банальное, на то, что мы больше уже не замечаем, как инфра-философское;

* Ср. русский перевод Л.Д. Позднеевой: «Слитая с неразличимым, неуловимым, [стала] развиваться и обрела эфир...» (Чжуан-цзы, гл. 18) — Мудрецы Китая, с. 262.

«чем нет нужды заниматься, чтобы это постичь». То, что постигают таким образом, есть не бессмысленность (абсурд), о чем так много кричат, но скорее ее незначительность: то есть не стоит искать смысла смерти в большей степени, чем смысла жизни. Будучи однородными, жизнь и смерть при этом чужды и даже безразличны к вопросу о смысле. Как только их начинают обсуждать, как это делает большинство людей, отдаляющихся от мудрости, то их не постигают, заключает даосский мыслитель. «Тот, кто их постиг, не обсуждает, а тот, кто обсуждает, их не постиг». Не то чтобы в них было что-то невыразимое или темное — напротив, это сама простота, естественность процесса жизни, которую рефлексия и слово только затемняют. Иначе говоря, именно поднять вопрос — значит все спутать и сделать невразумительным; тогда как, не заботясь об этом и даже и вовсе этого не замечая, уточняет комментатор (Го Сян), его «постигают»¹⁸³. Итак, чем поднимать вопрос — о жизни ли, о времени ли, столь тесно связанных, — не лучше ли его, напротив, поглотить, как это постоянно делает сама смерть? Вот почему перед лицом предвзятой позиции, занимаемой философией, задающей подобные вопросы, — позиции, которая-то и делает философию философией, — натурализм умолкает.

Примечания

I. От тайны к банальности

- ¹ «Что же такое время? Кто смог бы объяснить это просто и кратко? Кто смог бы постичь его мысленно, чтобы ясно об этом рассказать? О чем, однако, как не о времени, упоминаем мы в разговоре как о совсем привычном и знакомом? И когда мы говорим о нем, мы, конечно, понимаем, что это такое, и когда о нем говорит кто-то другой, мы тоже понимаем его слова. Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю» (*Августин. Исповедь, XI, 14*).
- ² *Аристотель. Физика, IV, 10.*
- ³ *Плотин. Эннеады, III, 7, § 1.*
- ⁴ *Goldschmidt V. Temps physique et temps tragique chez Aristote. Paris, Vrin, 1982.*
- ⁵ *Августин. Исповедь, XI, 23.*
- ⁶ *Кант И. Критика чистого разума. Трансцендентальная эстетика, гл. 6.*
- ⁷ *Needham J. Science and Civilization in China. Vol. 4: "Physics".*
- ⁸ Канон, А, 49.
- ⁹ Там же, В, 64.
- ¹⁰ Платон. Тимей, 37d.
- ¹¹ *Brague R. Du temps chez Platon et Aristote. Paris, PUF, 1982.*
- ¹² См. *Onians R.B. The Origins of European Thought, About the Body, the Mind, The Soul, The World Time, and Fate. Cambridge University Press, 1951.*

- ¹³ Плотин. Эннеады, III, 7, 11.
- ¹⁵ Аристотель. Физика, IV, 221b.
- ¹⁶ См. превосходный комментарий Грэхэма: *Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science*, CUP/SOAS, 1978, p. 298.
- ¹⁷ Чжуан-цзы, гл. 6; см. Го Цинфань Сяочжэн Чжуан-цзы цзиши, шицзе шуцзю. Тайбэй, с. 246, 281.
- ¹⁸ Плотин. Эннеады, III, 7, § 13.
- ¹⁹ «Канон», А; ср. *Graham A.C. Op.cit.*, p. 288.
- ²⁰ *Bergson H. La pensée et le mouvant / Oeuvres (édition du centenaire)*, Paris, PUF, p. 1292.
- ²¹ Витгенштейн Л. Философские исследования, § 89–91.
- ²² Августин. Исповедь, XI, 29.
- ²³ См. *Desanti J.-T. Réflexions sur le temps, Variations philosophiques 1. Conversations avec Dominique-Antoine Grisoni*. Paris, Grasset, 1992.

II. Время или сезон

- ²⁴ *Granet M. La pensée chinoise*. Paris, La Renaissance du Livre, 1934; Albin Michel, 1968, II, 1: Le temps et l'espace.
- ²⁵ *Needham J. La science chinoise et l'Occident (Le grand titrage)*. Paris, Seuil, 1973, 5: Le temps et l'homme oriental.
- ²⁶ Этот вопрос поставил Кристоф Харбсмайер в своей статье «Some notions of Time and of History in China and in the West with a digression on the anthropology of writing» / *Time and Space*. Ed. Chun-chien Huang and Erik Zürcher Leiden, Brill, 1998, p. 49.
- ²⁷ *Wu Kuang. On the "Logic" of Togetherness. A Cultural Hermeneutic*. Leiden, Brill, 1998, 5,5: "Time in China", p. 242.
- ²⁸ *Larre C. Aperception empirique et conception de l'histoire dans la pensée chinoise / Les cultures et le temps*. Paris, Payot/Unesco, 1975, p. 43.
- ²⁹ См., например, последнюю главу «Люйши Чуньцю»: «Шэнь ши». Люйши Чуньцю сяоши. Ред. Чэнь Цисянь. Шанхай, Синьхуа шудянь, 1984. Т. II, с. 1780.

- ³⁰ См. «Юэлинь», «Помесячные предписания», в «Ли цзи»: Liji, *Memoires sur les bienséances et les ceremonies*, trad. De Seraphin Couvreur, vol.1, 1^{re} partie, Cathasia, p. 330.
- ³¹ Люйши Чуньцю, гл. «Шэнь ши».
- ³² *Мэн-цзы*, 1, А, 3.
- ³³ *Сюнь-цзы*, гл. «Ши ван».
- ³⁴ *Мэн-цзы*, II, В, 13.
- ³⁵ Люйши Чуньцю, гл. «Ча цзинь». Указ. изд., с. 934.
- ³⁶ Там же, гл. «Шэнь ши». Указ. изд., с. 767.
- ³⁷ Дао-дэ-цзин, § 8.
- ³⁸ *Конфуций*. Беседы и суждения («Луньюй»), XVII, 1.
- ³⁹ «Канон», А, 44; см. Graham A.C. *Op. cit.*, p. 295.
- ⁴⁰ «Канон», А, 40.
- ⁴¹ *Чжуан-цзы*, гл. 17: «Цюши». Указ. изд., с. 568.
- ⁴² Там же, с. 580, 596.
- ⁴³ *Сыма Цянь*. Исторические записки, гл. 45; Изд. Ван Лици. Шицзи чжуи, с. 1375.
- ⁴⁴ *Чжуан-цзы*, гл. 23: «Гэнсан Чу». Указ. изд., с. 800.
- ⁴⁵ *Хуайнань-цзы*, гл. 11: «Ци сю сюнь». Чжуцзы цзичэн. Шанхай шудянь. Т. 7, с. 178.
- ⁴⁶ *Needham J.* La science chinoise et l'Occident... p. 146.
- ⁴⁷ *Harbsmeier C.* *Op. cit.*, p. 146.
- ⁴⁸ «Канон» А, 40, 41.
- ⁴⁹ Там же, В, 14–15; см. *Graham A.C.* *Op. cit.*, с. 364. Как, согласно принятому выражению, которое прекрасно объяснил Грэхэм, «белизна» и «длительность» сосуществуют, проникая друг в друга, в одном и том же камне, так же и пространство наполняет момент, а момент наполняет все пространство.
- ⁵⁰ *Maspero H.* *Etudes historiques*, Paris, PUF, 1967, с. 23.; *Needham J.* La science chinoise et l'Occident... p. 171.
- ⁵¹ *Аристотель*. Физика, 218b–219a.
- ⁵² *Августин*. Исповедь, XI, 16.

- ⁵³ Лю Се. Ваяние дракона в сердцевине письмен («Вэньсинь дяолун»). Гл. 46: «У сэ».
- ⁵⁴ Чжуан-цзы, гл. 6: «Да цзун ши». Указ. изд., с. 230.
- ⁵⁵ Конфуций. Беседы и суждения, XVII, 19.
- ⁵⁶ Чжуан-цзы, гл. 22: «Чжи бэй ю». Указ изд., с. 735.

III. Растяжение-переход

- ⁵⁷ См. Ван Фучжи. Чжоуи нэйчжуань. Чуаньшань цюаньшу. Чанша, юэлу шуше, 1988. Т. 1, с. 58.
- ⁵⁸ Аристотель. Физика, 218b.
- ⁵⁹ Там же, 225b.
- ⁶⁰ Кант И. Критика чистого разума. Трансцендентальная эстетика, § 5.
- ⁶¹ La pensée et le mouvant, op. cit., 1257, 1258, 1259, 1375, 1380.
- ⁶² Аристотель. Физика, 225a.
- ⁶³ Платон. Парменид, 155d.
- ⁶⁴ О разных возможностях анализа аристотелевского мгновения см.: Dubois J.M. Le temps et l'instant selon Aristote. Paris, Desclée de Brouwer, 1967.
- ⁶⁵ Waterlow S. Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics. A Philosophical Study. Clarendon Press, Oxford, 1982.
- ⁶⁶ Аристотель. Физика, 225a 35 255b; 202a 5.
- ⁶⁷ Там же, 224b.
- ⁶⁸ Там же, 226a.
- ⁶⁹ Платон. Парменид, 156c.
- ⁷⁰ Аристотель. Физика, 257b.
- ⁷¹ Книга перемен. Раздел «Прилагаемые суждения» («Сицы-чжуань»), В, 5.
- ⁷² Там же, А 6.
- ⁷³ Там же, А 12.
- ⁷⁴ Там же, В 2.

- ⁷⁵ Там же, А, 11.
- ⁷⁶ См. *Лю Се*. Ваяние дракона... Гл. 29: «Тунбянь».
- ⁷⁷ *Needham J.* La science chinoise et l'Occident..., p. 218.
- ⁷⁸ См. *Romano C.* L'événement et le monde. P.: PUF, 1998, p. 84 и далее.
- ⁷⁹ Книга перемен. Раздел «Прилагаемые суждения», А, 10.
- ⁸⁰ *Fraenkel H.* Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München, 1955, S. 1–22; *Romilly J. de.* Le temps dans la tragédie grecque. 2-е ed., Paris, Vrin, 1995.
- ⁸¹ *Аристотель*. Физика, 221a–b.
- ⁸² Там же, 221a.
- ⁸³ Там же, 223a.

IV. Жить в настоящем?

- ⁸⁴ *Августин*. Исповедь, XI, 11, 14.
- ⁸⁵ *Аристотель*. Никомахова этика, X, 3; *Goldschmidt V.* Op. cit., p. 147.
- ⁸⁶ Цит. по: *Goldschmidt V.* Le système stoicien et l'idée de temps. Paris, Vrin, 1989, p. 30.
- ⁸⁷ Dissertationes ab Arriano digestae. Enchiridion. Fragments, II, 7, 9.
- ⁸⁸ *Марк Аврелий*. Размышления, II, 5, 1; X, 11, 3.
- ⁸⁹ Там же, VII, 29.
- ⁹⁰ Там же, XI, 26.
- ⁹¹ Там же, XX.
- ⁹² *Аристотель*. Физика, 223a.
- ⁹³ *Августин*. Исповедь, XI, 28.
- ⁹⁴ *Мэн-цзы*, IV, В, 18; *Конфуций*. Беседы и суждения, IX, 16.
- ⁹⁵ *Августин*. Исповедь, XI, гл. 28 и 31.
- ⁹⁶ Там же, гл. 29 и 11.
- ⁹⁷ *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление (фр. пер. А. Burdeau, Paris, PUF, 1966, § 56, p. 349).

- ⁹⁸ *Husserl E.* Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps. Trad. Henri Dussort, Paris, PUF, 1964.
- ⁹⁹ *Декарт Р.* Начала I, 45.
- ¹⁰⁰ *Bergson H.* La pensée et le mouvant, op. cit., p. 1385s.
- ¹⁰¹ *Монтень М.* Опыты, III, 13: «Об опыте».
- ¹⁰² *Мэн-цзы*, V, В, 1.
- ¹⁰³ *Конфуций.* Беседы и суждения, XVIII, 8.

V. Уместность момента

- ¹⁰⁴ *Чжун юн*, § 2.
- ¹⁰⁵ *Чжуан-цзы*, гл. 3: «Ян шэн чжу». Указ. изд., с. 128; тж. гл. 6: «Да цзун ши» (Указ. изд., с. 260).
- ¹⁰⁶ Книга перемен. Раздел «Прилагаемые суждения», В, 1.
- ¹⁰⁷ *Ван Вэй.* Беседка в бамбуковых зарослях. «Чжу ли гуань» / Ван Ючэн цзи цзянь чжу. Гонконг, Чжунхуа шуцзю. Т. I, с. 249.
- ¹⁰⁸ Там же, «Беседка на озере», с. 245.
- ¹⁰⁹ *Гораций.* Оды, I, 11.
- ¹¹⁰ *Ронсар.* Оды, I, 17; Сонеты к Елене, II, 24.
- ¹¹¹ *Bergson H.* La pensée et le mouvant, op. cit., p. 1392.
- ¹¹² *Цицерон.* О границах добра и зла, III, 14 (45).
- ¹¹³ *Goldschmidt V.* Le système stoicien et l'idée de temps, op. cit., p. 125.
- ¹¹⁴ *Ван Фучжи.* Чжоуи нэйчжуань. Указ. изд., с. 182.
- ¹¹⁵ *Чжоуи-чжу.* Ван Би цзи сяоши. Пекин, Чжунхуа шуцзи, 1980. Т. 1, с. 303.
- ¹¹⁶ *Ван Фучжи.* Указ. изд., с. 419.
- ¹¹⁷ *Чжоуи-чжу.* Указ. изд., с. 356; *Ван Фучжи.* Указ. изд., с. 254.
- ¹¹⁸ *Ван Фучжи.* Указ. изд., с. 260.
- ¹¹⁹ Там же, с. 333.

VI. Готовность или опережение

- ¹²⁰ Чжуан-цзы, гл. 3: «Ян шэн чжу». Указ. изд., с. 115.
- ¹²¹ Там же, гл. 6: «Да цзун ши». Указ. изд., с. 224.
- ¹²² Там же, с. 229.
- ¹²³ Там же, с. 226.
- ¹²⁴ Там же, гл. 3. Указ. изд., с. 128. Тж. гл. 6, там же, с. 260.
- ¹²⁵ Платон. Федон, 67c–d; 82d; 83b–d.
- ¹²⁶ Плотин. Эннеады, III, 7, § 4.
- ¹²⁷ Хайдеггер М. Бытие и время, § 45.
- ¹²⁸ Ср. *Dastur F.* Heidegger et la question du temps. Paris, PUF, coll. "Philosophies", 1990, 70 и сл., 80 и сл.
- ¹²⁹ Хайдеггер М. Бытие и время, § 48.
- ¹³⁰ Там же, § 65.
- ¹³¹ Там же, § 12.
- ¹³² Там же, § 15.
- ¹³³ Книга перемен. Раздел «Прилагаемые суждения», А, 5.
- ¹³⁴ Хайдеггер М. Бытие и время, § 15.
- ¹³⁵ Ср. знаменитые притчи о мяснике и каретнике (Чжуан-цзы, гл. 3 и 13).
- ¹³⁶ Хайдеггер М. Бытие и время, § 65.
- ¹³⁷ Чжуан-цзы, гл. 20: «Шань му». Указ. изд., с. 668.
- ¹³⁸ Мэн-цзы, VII, А, 26.
- ¹³⁹ Чжуан-цзы, гл. 3: «Тянь ся». Указ. изд., 1098.
- ¹⁴⁰ Чжуан-цзы, гл. 6, 15, 23.
- ¹⁴¹ Там же, гл. 6. Указ. изд., с. 228.
- ¹⁴² Ван Фучжи. Чжуанцзы цзе. Гонконг, Чжунхуа шуцзи, 1976, с. 58.
- ¹⁴³ Хайдеггер М. Бытие и время, § 31.
- ¹⁴⁴ Вэньсинь дяолун, гл. 46: «У сэ»; ср. выше, гл. 2, § 6.

VII. О беззаботности

- ¹⁴⁵ Там же, § 65.
- ¹⁴⁶ Там же, § 12.
- ¹⁴⁷ Платон. Федон, 64d.
- ¹⁴⁸ Плотин. Эннеады, IV, 3.
- ¹⁴⁹ Марк Аврелий. Размышления, X, 11.
- ¹⁵⁰ Эпикур. Письмо к Менекею, § 126.
- ¹⁵¹ Там же, § 126.
- ¹⁵² Гораций. Оды, I, 9.
- ¹⁵³ Там же, I, 18.
- ¹⁵⁴ Цит. По: *Salem J.* *Tel un dieu parmi les hommes, l'éthique d'Épicure.* Paris, Vrin, 1989, p. 55.
- ¹⁵⁵ См. классические исследования: *Bailey C.* *The Greek Atomists and Epicurus.* Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 305; *Witt N.W. de.* *Epicurus and his Philosophy.* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2nd ed., 1964, p. 148.
- ¹⁵⁶ *Caujolle-Zaslowsky F.* *Le temps épicurien est-il atomique? / Les études philosophiques.* Paris, PUF, n. 3/1980, p. 296.
- ¹⁵⁷ Лукреций. О природе вещей, I, ст. 459.
- ¹⁵⁸ *Salem J.* *Op. cit.*, p. 53.
- ¹⁵⁹ *Grimal P.* *Horace, "Écrivains de toujours".* Paris, Seuil, 1965, p. 35.
- ¹⁶⁰ Цицерон. О границах добра и зла, I, 17 (55).
- ¹⁶¹ Чжуан-цзы, гл. 5: «Де чун фу». Указ. изд., с. 213.
- ¹⁶² Ван Фучжи. Чжуанцзы цзе, с. 52.
- ¹⁶³ Чжуан-цзы, гл. 6: «Да чжун ши». Указ. изд., с. 228.
- ¹⁶⁴ Там же, гл. 1, с. 2.
- ¹⁶⁵ Там же, с. 36.
- ¹⁶⁶ Там же, с. 39.
- ¹⁶⁷ Там же, гл. 6, с. 278.
- ¹⁶⁸ Там же, с. 272.
- ¹⁶⁹ Ван Фучжи. Чжуанцзы цзе, с. 66.

- ¹⁷⁰ Чжуан-цзы, гл. 19: «Да шэн». Указ. изд., с. 662.
- ¹⁷¹ Хайдеггер М. Бытие и время, § 46–53.
- ¹⁷² Эпикур. Письмо к Менекею, § 124–125.
- ¹⁷³ Лукреций. О природе вещей, III.
- ¹⁷⁴ Чжуан-цзы, гл. 18: «Чжи лэ». Указ. изд., с. 614.
- ¹⁷⁵ Там же, гл. 19: «Да шэн», с. 733.
- ¹⁷⁶ Там же, гл. 22: «Чжи бэй ю», с. 733.
- ¹⁷⁷ Там же, гл. 5: «Дэ чун фу», с. 205; гл. 6: «Да чун ши», с. 258.
- ¹⁷⁸ Конфуций. Беседы и суждения, XI, 11; IV, 8.
- ¹⁷⁹ Чжуан-цзы, гл. 22: «Чжи бэй лу». Указ. изд., с. 746.
- ¹⁸⁰ Там же.
- ¹⁸¹ L'oeuvre complete de Tchouang-tseu, trad. De Liou Kia-hway, Paris, Gallimard, "Connaissance de l'Orient", 1973, p. 145.
- ¹⁸² Чжуан-цзы, гл. 22: «Чжи бэй ю». Указ. изд., с. 746.
- ¹⁸³ Там же, комментарий Го Сяна.

Указатель иероглифов

- a) Юн 用
- b) Дэ 德
- c) Чан 常
- d) Ли 理
- e) Юн 永
- f) Дан 當
- g) Бу 朴
- h) Ши 時
- i) Цзю 久
- j) Си ши 四時
- k) Ши 時, ши, 勢 ши 世
- l) У совэй ши чжэ , фэй ши жи е,
жэнь гу ю ли бу ли ши
吾所謂時者, 非時日也,
人固有利不利時
- m) Ю чжоу 宇宙
- n) Ван гу лай цзинь вэй чжи чжоу
往古來今謂之宙
- o) Цзю 久
- p) Цзю, ми и ши е 久彌異時也
Ю, ми и со е 宇彌異所也
- q) Ши-цзянь 時間, кун-цзянь 空間
- r) Чжун-ши 終始

- s) Тянь у цзы ти, цзинь чу ци юн и син сы ши,
шэн бай у, у ти бу юн, у юн фэй ци ти
天無自體, 盡出其用以行四時,
生百物, 無體不用, 無用非其體
- t) Со и 所以
- u) См. примечание о син 形
- v) Бянь-хуа 變化
Бянь-тун 變通
- w) Инь-юнь 網緼
- x) Хуа чунь 化醇
- y) Бянь цзэ ци цзю 變則其久
- z) Бянь эр тун 變而通
- a) Цзи 幾
- b) Шэн чжи ши чжэ 聖之時者
- c) Цзюньцзы эр ши чжун 君子而時中
- d) Ань ши эр чу шунь 安時而處順
- e) Бянь тун чжэ, ци ши чжэ ө
變通者趣時者也
- f) Инь ши 因時
- g) Ши-вэй 時位
- h) Дэ-ши 得時
- i) Суй ши чжи и да и цзай 隨時之義大矣哉
- j) Вэй суй эр лин да тун ли чжэнь, дэ ю ши ө
為隨而今大通利貞, 得才 時也
- k) Эр 而
- l) Фу 乎
- m) Чжи юэ со дай эр ху дан 知有所待而後當
- n) Сяожань эр ван сяожань эр лай 儻然而往 儻然而來
- o) Юэ у ю и эр мо чжи ци цзи 與物有宜而莫知其
- p) Ань ши эр чу шунь 安時而處順
- q) Ань цзю, ань чу 安居安處
- r) Цан чжу юн 藏諸用
- s) Ши 適 ср. Ши лай, фу цзы ши ө, ши ци, фу цзы шунь ө
適來, 夫子時也, 適去, 夫子順也

- t') Юэ ши цзю хуа 與時俱化
- u') Ши-фэй 是非
- v') Ши цзы цзун эр бу дан 時恣縱而不儻
- w') Бу юэ моу 不豫謀
- x') Тянь цзи 天機
- y') Чжао 召
- z') Юэ у вэй чунь 與物為春
- a") Ши цзэ эр шэн ши ю синь чжэ
是接而生時 於心者
- b") Ши вэй чжи эр гуй чжи ю сянь 時未至而覘之 於 先
- c") Шэн ци хэ ши чжи и, бу юэ шэ чэн синь и дай чжи
生其合時之宜, 不豫設成心以待之
- d") У ю 無憂
- e") Сяо яо ю 逍遙遊
- f") Чжужань божань мо бу чу янь 注然勃然莫不出為
Южань ляожань мо бу жу янь 汨然滲然莫不入為
- g") Цза ху ман ху чжи цзянь, бянь эр ю ци
雜乎芒之間, 變而有氣

Франсуа Жюльен (François Jullien, род. 1951) окончил Эколь Нормаль Суперьер (1977), в 1975–1977 г. учился также в Пекинском и Шанхайском университетах. Был представителем французского синологического бюро в Гонконге (1978–1981), стажировался при Доме франко-японских культурных связей (1985–1987). Доктор философии по специальности «Дальневосточные исследования» (1978), в 1983 г. получил ученую степень *Docteur des Lettres*. Возглавлял Французскую ассоциацию исследований Китая (1988–1990), был президентом Международного философского колледжа в Париже (1995–1998). В настоящее время — профессор университета «Париж-7», директор Центра Марселя Гране, директор Института современной мысли.

Основные публикации и переводы

LuXun. Écriture et révolution. Presses de l'École normale supérieure, Paris, 1979.

La Valeur allusive, Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise. École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1985. Rééd. Collection Quadrige, Paris, PUF, 2003.

Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois, Paris, Seuil, 1989. Rééd. Le Livre de Poche, «Biblio», 1996. Переводы: на итальянский (Pratiche editrice, Parme, 1991); на английский (глава 11 — в журнале *Philosophy East and West*, 1991); на корейский (KC Publishing House, в печати).

Éloge de la fadeur, A partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine. Aries, Philippe Picquier, 1991.

Rééd. Le Livre de Poche, «Biblio», 1993. Переводы: на японский (Хэйбонся, Токио, 1997); на кастильский (Siruela, Madrid, 1998); на итальянский (Cortina, Milan, 1999); на немецкий (Merve, Berlin, 1999); на вьетнамский (Ed. The-Gioi, Hanoi, 2003).

La Propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine. Paris, Seuil, 1992. Rééd. Collection Point, Ed. du Seuil, 2003. Переводы: на английский (Zone Books, New York, 1995); на кастильский (Anthropos, Barcelone, 2000); на вьетнамский (Ed. The-Gioi, Hanoi, 2003).

Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king. Paris, Grasset, 1993. Rééd. Le Livre de Poche, «Biblio», 1995. Переводы: на бразильский (Editora 34, Sao Paulo, 1997); на итальянский (Laterza, Rome, в печати).

Le Détour et l'accès, Stratégies du sens en Chine, en Grèce, Paris, Grasset, 1995. Rééd. Le Livre de Poche, «Biblio», 1997. Переводы: на итальянский [глава 2] (Bulletin philosophique, Université de Calabre, 1997); на китайский (Саньянь, Пекин, 1998); на русский (Московский философский фонд, Москва, 1999); на немецкий (Passagen, Vienne, 1999); на английский (Zone Books, New York, 2000); на итальянский (Meltemi, в печати).

Fonder la morale, Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières, Paris, Grasset, 1995. Rééd. Le Livre de Poche, «Biblio», 1998. Переводы: на кастильский (Taurus, Madrid, 1997); на вьетнамский (Nhà Xuât Vạn, Đà Nẵng, 2000); на китайский (Пекин, 2002); на японский (Коданся, Токио, 2002); на корейский (Hanul Publishing, Seoul, в печати); на арабский (Sud Editions, в печати).

Traité de l'efficacité. Paris, Grasset, 1997. Rééd. Le Livre de Poche, 2002. Переводы: на бразильский (Editora 34, Sao Paulo, 1998); на итальянский (Einaudi, Turin, 1998); на кастильский (Siruela, Madrid, 1999); на португальский (Instituto Piaget, Lisbonne, 1998); на ис-

панский (Libros Perfil, Buenos Aires, 1999); на немецкий (Merve, Berlin, 1999); на русский (Московский философский фонд, Москва, 1999); на английский (Hawaii University Press, в печати).

Un Sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie. Paris, Seuil, 1998. Переводы: на кастильский (Siruela, Madrid, 2001); на бразильский (Martins Fontes, Sao Paulo, 2000); на итальянский (Einaudi, Turin, 2002); на немецкий (Fink, Munich, 2001); на китайский (Шанью, Пекин); на английский (гл. 1–8 — Critical Inquiry, Chicago, 2002); на румынский (Ed. Univers Enciclopedic & Iri, Bucarest, в печати); на вьетнамский (Nhà Xuât Ban, Đà Nang, в печати).

De l'essence ou du nu. Paris, Seuil, 2000. Переводы: на немецкий (Sequenzia, Munich, в печати); на итальянский (Luca Sossella, Rome, в печати); на китайский (Laureate Book, Taiwan, в печати); на кастильский (Alpha Decay, Barcelone, в печати); на английский (Chicago University Press, в печати).

Du «Temps». Éléments d'une philosophie du vivre. Paris, Grasset, 2001. Переводы: на итальянский (Luca Sossella, Rome, 2002); на немецкий (Sequenzia, Munich); на бразильский (Universite Sao Paulo, в печати); на вьетнамский (в печати).

La Grande image n'a pas de forme, ou du non objet par la peinture. «L'Ordre philosophique», Paris, Seuil, 2003. Переводы: на немецкий (Fink, Munich, в печати); на итальянский (dell'Arca, Rome, в печати); на кастильский (Alpha Decay, Barcelone, в печати).

Основные публикации и переводы

Penser d'un dehors (La Chine). Entretiens d'Extrême-Occident, avec Thierry Marchaisse. Paris, Seuil, 2000. Перевод: на немецкий (Merve, Berlin, 2002, фрагменты); на китайский (Zhong Hua, Пекин, в печати).

Dépayser la pensée, Dialogues hétérotopiques avec François Jullien, sur son usage philosophique de la Chine

(textes de G. Samama, J-F Lyotard, Le Huu Khoa, J-M Schaeffer, T. Marchaisse, L. Vandermeersch, M. Bitbol, R. Lanselle, P. Ricoeur). Paris, Ed. Les Empêcheurs de penser en rond (diffusion Seuil), 2003.

Содержание

От переводчика	5
К читателю	15
Замечания к постановке темы и форме ее изложения	20
I. От тайны к банальности	23
II. Время или сезон	53
III. Растяжение — переход	93
IV. Жить в настоящем?	127
V. Уместность момента	161
VI. Готовность или опережение	197
VII. О беззаботности	237
Примечания	263
Указатель иероглифов	272