

### «Монодрамы вещей» и субъективность: пределы забвений и незабвенное

Под общей редакцией  
докт. филос. наук, профессора  
С. А. Лишаева

Соотношение *субъективности* и *вещи* не значит их растворение в переживании или памяти — в таком случае всегда побеждало бы забвение. *Люди* и *вещи* непрерывно друг другу «изменяют»: пережившие людей во времени вещи служат другим; люди забывают, продают и перепродают вещи. Поверх забвений остается отношение — взаимный вызов, где действуют соотнесенность, напоминание, наследование. Это действующее «поверх барьеров» влечение к вещам остается устойчивым — незабвенным.

*Вещное* и *человеческое* так проникают друг в друга, что стремление отыскивать «отдельно существующий» неизменный вещный или человеческий «монодраматизм» оказывается иллюзорным. В непрерывной смене привязанностей, изменах и забвениях постоянной оказывается только непрерывная трансформация незабвенного — константа взаимного тяготения и нерасторжимости вещного и человеческого.

На уровне повседневности простота предстает в несомненной уступке символически изощренному «воровству-обмену». Но именно в силу такого «положения дел» простые вещи будто бы прежде всего остального, хотя бы *фикционально или виртуально*, всегда уже успевают *сказать* о действительно *незыблемом* — возможности его существования и языка. В таком положении даже *случайность* приобретает концептуальный смысл, становясь проявлением дорефлексивной энергии существования. Восстановление незабвенного несводимо ни к одному случаю встречи людей и вещей, хотя именно *случай* дает возможность состояться произведению или судьбе<sup>1</sup>. Особенную зна-

<sup>1</sup> «Искусство реагирует на провокацию случая, активизируя свою знаковую природу, отвечая синтаксисом продуманной формы» (Лахман Р. Провокация случая // Дискурсы фантастического / Р. Лахман ; пер. с нем. Г. Потаповой. М. : НЛЮ, 2009. С. 78).

М 76 **Mixtura verborum' 2012: сила простых вещей-2** : философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. — Самара : Самар. гуманитарн. акад., 2013. — 168 с.

ISBN 978–5–98996–123–8

Материалы очередного выпуска ежегодника *Mixtura verborum* посвящены теме простых вещей и продолжают серию публикаций 2007 года (*Mixtura verborum'2007*, Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2008. № 1). Внимание авторов ежегодника сконцентрировано на анализе и описании простых вещей в связи с проблематикой субъекта, самосознания, памяти и забвения, возраста, повседневности, владения вещами и расставания с ними. Новый свет на существо простых вещей бросает анализ феномена фальшивки. К исследованию простых вещей примыкают статьи, посвященные экзистенциальным проблемам повседневности. Издание рассчитано как на специалистов, так и на широкий круг читателей, интересующихся вопросами современного философского знания.

УДК 1  
ББК 87

ISBN 978–5–98996–123–8

© Самарская гуманитарная академия, 2013

чимость это имеет там, где существование «прилаживается» к «вещному расположению», это не романтическая «игра с действительностью»: случай выступает как точка сбой «системы определенности» — «здесь абсолютная трагедия, абсурд бытия»<sup>2</sup>. Настоящее подорвано: происходящее невозможно прокомментировать, подводя под прошлые смыслы или соотнося с будущим.

*Случай* происходит в конкретном месте действия — «вмешательство вещи» отрицает любой порядок в объяснении, являясь знаком нестабильности. Но именно посредством вмешательства вещи случай может быть соотнесен со «свободой произвола»: случай позволяет раскрыть, хоть и частично, настоящее лицо человека, класса, общества, культуры, даже гения<sup>3</sup>. Неопределенность «новой субъективности» способна переливаться в абсурд — и это тоже одна из ее возможных конструкций.

На таком фоне к изменениям-изменам, превращениям, «метафизическим мутациям», исчезновениям неспособны, казалось бы, только *простые* вещи — в их наличной фактичности или композиции изображений, где создается собственный «вещный мир»<sup>4</sup>. И в силу этого потерявшаяся в современных «контекстах утраты» субъективность в соотнесеннос-

<sup>2</sup> «Именно случай у Шаламова раскрывает нелепость всей системы, как лагерной, так и общественной. Человек мог быть осужден по любой причине, мог быть направлен отбывать наказание в любой лагерь, в любое место, мог быть назначен на любую работу, встретить доброго зека или жестокого преступника. Никакого объяснения и понимания происходящего, даже когда смотришь назад, здесь нет. Такая ситуация похожа на царство рока в античной трагедии» (Симич О. «Взрыв» в культуре и случай в литературе // Случай и случайность в литературе и жизни. СПб.: Пушкинский проект, 2006. С. 207, 211).

<sup>3</sup> Ср.: «Моцарт у Пушкина капризно-произволен и вместе медуменчен (подслушал “райские песни”); Сальери — рационально-основателен, а потому и не “поэтичен” в своем творчестве» (Выше-славцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 101).

<sup>4</sup> Так в *натюрморте* — вещи организуются в независимую структуру, образуя собой композицию и устанавливая новые взаимоотношения с миром как единым целым (Бурины С. Типология натюрморта в литературе (на материале XX века) // SLAVICA TERGESTINA. Художественный текст и его гео-культурные стратификации. Trieste, 2000. P. 148).

ти с простыми вещами будто бы тоже может обретать не только источники для наполнения, но и смысловые ориентиры. И хотя очевиден, устойчив и настоятелен именно «опыт измен» — людей вещам и вещей людям, понять как константу субъективности необходимо не фактичность «постоянства измен», а незабвенность вещей.

\* \* \*

Для классического сознания независимость объекта как существующего самого по себе означает, прежде всего, отсутствие рефлексии того, что субъект сам конституирует объект. «Познающий субъект в своей исходной наивности сначала не воспринимает вещь в качестве противостоящего ему объекта. Не осознается сначала то обстоятельство, что вещь может существовать в качестве объекта только для сознания, осуществляющего себя в этой представляющей способности. Вещь-как-объект на этом этапе сознания познается как “в-себе” и якобы “для себя”»<sup>5</sup>. Развертывание и различение моментов в их совокупности целостно предстает только в предмете.

«Одно, определенное как [ничто] простое, предмет, есть сущность, безразлично, воспринимается он или нет; процесс же восприятия как движение есть то непостоянное, которое может быть или не быть, а также то, что несущественно»<sup>6</sup>. *Простое понятие вещи* (Гегель), конечно, не то, что интуитивно схватываемая *простая вещь*: простота всеобщего как «вещность вообще» (*среда*) содержит в себе равноправно присутствующее множество определенностей, которые не растворяются друг в друге. «Так как каждое свойство само есть простое соотнесение себя с собою, оно оставляет другие свойства в покое и соотносится с ними только посредством безразличного “также”»<sup>7</sup>. *Вещность* совокупляет свойства, но то сознание, которое только «принимает ее», может неправильно вещь постигать и впадать в иллюзию.

<sup>5</sup> Сергеев К. А., Слинин Я. А. «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания // Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель; пер. Г. Шпета. СПб.: Наука? 1992. С. XXX-XXXI.

<sup>6</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. Г. Шпета. СПб.: Наука? 1992. С. 60.

<sup>7</sup> Там же. С. 62.

Сознание, которое более «не хочет непосредственно *находить* себя, а хочет порождать себя своей деятельностью», не просто *принимает* вещь — оно обнаруживает вещь двойным способом: вещь предстает чистым «одним», лишенным множественности, и некоторым «также», равноположенным на самостоятельные материи (Гегель). Действительна, стало быть, множественная обращенность: «Вещь есть “одно”, рефлексивная в себя, она есть *для себя*; но она есть также *для чего-то другого*; и притом она есть *иное* для себя, *когда* она — для другой вещи. Поэтому вещь есть для себя и *также* для чего-то другого — *двойное* разное бытие. Но она есть *также* “одно”»; но бытие «одним» противоречит этому ее разнообразию; поэтому сознанию следовало бы опять принять на себя это сведение в «одно» и держать его отдельно от вещи.

Таким образом, органический — *вещный* — процесс свободен только *в себе*, но он не свободен *для себя самого*; для себя бытие его свободы выступает в цели, существует как некоторая иная сущность, как некая сознающая себя мудрость, находящаяся вне указанного [органического процесса]<sup>8</sup>. В диалектическом движении чувственная единичность становится *всеобщностью*, но речь может идти только о *чувственной* всеобщности. Таким образом, отношения в «круге этих ничтожных сущностей» (Гегель) могут оказываться в буквальном смысле переходом из одной человеческой сущности в другую — в человеке распоряжаются «простые сущности», а он полагает, что вознесен над ними. Иными словами, отдельный человек пребывает в потенциальной опасности: осознавая свое единство в предметном и телесном мире, он может оказываться на пути исполнения чуждого и чуждого ему существования. И тогда «вещность существования» как «свободная материя» (Гегель) может быть *переосвоена* и *присвоена* другим наблюдающим сознанием. Игра сил воспринимающего рассудка, который Гегель называет *здравым* человеческим смыслом, предстает на деле как игра абстракций. И необходим, стало быть, вопрос о *понятии*, вносящем истинное единство во множественность вещности: вещь должна быть понята как устойчивое существование многих

<sup>8</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 184.

разных и независимых свойств. «Сведение этих свойств в одно принадлежит только сознанию, которое поэтому не должно допускать, чтобы они совпали в “одно” в вещи»<sup>9</sup>. Единство вещи — это данность *сознания*.

В опыте модерна с его вниманием к темам *утверждения* и *силы* представления о вещи («одно»), конституируемой в понятии, будут отвергнуты. В некотором смысле модерн возвращает к дорефлексивному *переживанию* вещи с той только разницей, что вещь будет рождаться в *возвышенном*. Рождаться как бы за пределами самого вещного подобно тому, как субъект модерна рождается за пределами самого субъекта, где речь идет об особом рода сверхсубъективности, но не суммарного или коммуникативного порядка. Субъект положен вне-субъективно или сверх-субъективно: «то, что, будучи субъективно — в нем и ему подобно, — субъект превосходит»<sup>10</sup>. Человечность состоит в превосхождении — в создании несоизмеримой с обыденностью энергетикой как особого рода бесконечной субъективности, которая имеет собственные топосы существования — собственную, можно сказать, *вещную среду*. Вот почему музыка или ориентированная на музыку поэзия способны представлять «метафизическое как таковое». Это как бы априорная форма чувственной интуиции — пространственно она некоторым образом определена в произведении. Возможные наполнения субъективности уже *предположены*: «Музыка, иначе говоря, доводит *айстезис* до его предела: она вызывает бесконечно парадоксальное чувство — ощущение условия вообще любого чувствования, слово ей выпала невозможная задача представлять трансцендентальное, то есть чистую возможность самого представления»<sup>11</sup>. Субъект ждет музыки, чтоб обрести себя — посредством музыки он выходит из обыденности в миф как топос «среднего романтизма». Это культурно-исторический очерк — так совершается сборка самобытности *народа-субъекта* по аналогии с собранностью гения (Ф. Лаку-Лабарт).

<sup>9</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 66.

<sup>10</sup> Лаку-Лабарт Ф. MUSICA FICTA. Фигуры Вагнера / пер. с фр., послесл. и прим. В. Е. Лапицкого. СПб.: АХИОМА / АЗБУКА, 1999. С. 57.

<sup>11</sup> Там же. С. 59.

Можно сказать, в модерне происходит «антропологизация вещи» — вещь не только рассматривается через поведение, но и способна порождать тем или иным образом представляемые «субъективные правила»<sup>12</sup>. Такая *вещная антропология* обращена именно к *простым вещам* — далее как бы неразложимым данностям субъективности и к пониманию «вещной экономики» субъективности. Вещь обретает смысл в отношении к опыту проживания — обращение к пределу тем более значимо, что только максимальное напряжение жизненных сил способно открывать в вещах смысл-сущность жизненной энергетике, а не сущность спекулятивного плана, когда сознание «подводит вещь под понятие».

Значимо в *простоте* то, что тем или иным образом подстраивается под *существование*, — так в вещах человеком открывается предельное измерение. Как будто бы вещи сами «экзистировать»: изменяя своей природной данности, начинают существовать в режимах возвышенного, смерти, возрождения. Но это не «возгонка» к идеальному — вещи, напротив, оказывают вполне очевидное символическое сопротивление не только понятию, но самой тотальной символизации, в том числе той, которая связана с их собственным существованием. Спекулятивное сознание («Оно само есть себе цель своего действия, как в наблюдении для него важны были только вещи»<sup>13</sup>) ничего более не может сказать о вещи, хотя его понятийный след *при-сутствует* в герменевтике вещей.

Важно понимание *сил*, которые действуют вокруг вещей, с вещами и посредством вещей, — так формируется субъективность.

В темпоральном сознании символическое выводит прошлое к настоящему и будущее выстраивает как настоящее: вещи разбужены некоторым воспоминанием. При этом насто-

<sup>12</sup> Ср.: «Всякое объективное правило говорит, что должно произойти, хотя бы оно никогда не происходило. Субъективное же правило говорит, что действительно происходит; ибо и у порочных людей есть правила, по которым они действуют. Антропология занимается субъективными практическими правилами, она рассматривает действительное поведение человека» (Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 39).

<sup>13</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 185.

ящее предстает не только как характеристика времени, но как подлинное существование. Именно здесь неразложимая и несводимая ни к чему простота более всего проявлена и действует — многое может быть вынесено за скобки, но только не первозданная первозначность «говорящих правду» вещей.

При этом высказываемая истина нигде устойчиво не расположена — скорее, она взывает к несовершенному, незавершенному — незавершимому. Обращена не столько к памяти «самой по себе», тем более не к ценности артефакта. Обращена к силе длящейся жизни, осознанной благодаря голосу вещи. Жизнь вещей разбужена принципиальной устойчивостью записи и встающей ей вслед «памятливой мысли» (М. Хайдеггер) — они встают на место понятия. Символическое не лишает вещи ее собственного бытия во множестве свойств, тем более — не предписывает вещи понятийного смысла. И не просто запускает механизм воспоминания. Вещь становится как бы над-временной. Пребывая везде, нигде не находится «в плену» — в том числе потому, что никто не только не может ее пленить, но и не пытается это сделать с того самого момента, когда вещь *осознается* именно как вещь. В ее предельной простоте вещи оказывается просто-напросто «никто не нужен», а в ней, как платоновском эросе, нуждаются все. Вещь как бы вызывает из всего окружающего силы навстречу себе — вызывает на встречу. А то, что такой силы не способно заметить, как раз и оказывается пребывающим в зоне тем или иным образом поименованной житейской «хитрости воровства».

Интерес к вещи предстает как знак измененной оптики.

Измена людей вещам и вещей людям всегда протекает во времени — это знак несовпадения. А сорасположенность вещей и людей — знак их размещенности рядом. Действительно, плотность вещей, даже «вещей виртуальных», говорит о свойстве быть в отношении с самым главным в существовании. Вещь как бы самому сознанию модерна подает пример — быть особенной силой существования. И наряду с *волей, бессознательным, свободой, эросом* прорывается к признанию, стремясь оказаться в центре действия жизненных сил. Но повсеместная востребованность вещи не свидетельствует об однозначности понимания: напротив, выстраи-

ваются кажущиеся совершенно противоположными картины «мира вещи».

В простой атомарности факта язык маркирует горизонты *символического* видения<sup>14</sup>. Невыразимость вещи — коррелят невозможности ее полного присвоения, невозможности «этического обладания». «Картина — модель действительности» — речь идет о том, чему случается быть в силу того, что элементы картины соотносятся друг с другом определенным образом<sup>15</sup>. Детерминация отсутствует, равно как и некая «первопричина вещных взаимодействий» или источник круговорота вещей. Мир — не совокупность вещей в их последовательном порождении и перерождении, в отношении к которым можно было установить соответствующий космический, этический или антропологический порядок. «Мир есть то, что случается»<sup>16</sup>. Именно то, что имеет случай для своего существования, а не происходит из некоей точки или идеи. Вещам нужно оставить неведомую этике свободу случая и иметь дело только с миром: факты в логическом пространстве являются миром (Л. Витгенштейн).

В этом смысле предметы обладают свободой до той поры, пока не окажутся в логических связках, — для логики нет ничего случайного, потому возможно проецирование как мышление внутренне организованным предложением-смыслом. Такое предложение «не смесь слов, как музыкальная мелодия — не смесь звуков» (Л. Витгенштейн). Эта упорядоченная фактичность мира в своей совокупности «определяет то, чему случается, а чему не случается быть».

Во встрече *вещного* и *человеческого* проявляется то, что может быть названо «парадоксом умаления»: чем больше символическое освоение вещи, тем меньше «собственно вещного» существования. Рост символического означает умаление вещного — в пределе вещное тем или иным образом восстает

<sup>14</sup> «Объект прост» (Der Gegenstand ist einfach)» (Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. 1. / Л. Витгенштейн ; пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. М. : ГНОЗИС, 1994. С. 6).

<sup>15</sup> Витгенштейн Л. Указ. соч. С. 8.

<sup>16</sup> «Die Welt ist alles, was der Fall ist» (Витгенштейн Л. Указ. соч. С. 5).

против растворения в символическом. Но вещное рассеивается в символическом только до известного предела: с некоторого момента в существовании и рефлексии происходит «восстание и самовосстановление» вещей. Рост символического лишает обнажаемое тело дара — эроса, жизненности, необъятности, явленной в объятиях. А когда символическое забыто в вещах и вещное становится предметным — вещи перестают быть самими собой.

Восстанавливается вещь «памятливой мыслью»: вещи не придут «без бодрствования смертных» (М. Хайдеггер). В полноте поименованного предстания некоторым образом заключена полнота бытия. Подобно тому, как в подносимой воде присутствует источник, в явленном объятии присутствует необъятность любовности, вещь в ее присвоении символическим лишается тайны и дара. Именно перевод вещности в «памятливую мысль» дает возможность утрату осознать — тем самым узнать о самом существовании *дара*. «Человек может упустить лишь то, что ему уже неким образом предстало»<sup>17</sup>. А если символическое оказывается обращенным к самому себе, ему нужно самое себя и признать миром, где случается все, что случается.

Когда символическое воздвигает себя на место вещного, то некоторое «простое вещное» устанавливается в качестве первичного в определенном пространстве дискурса. Оно оказывается выключенным из того «любовного солнцеворота» вещей и символов, благодаря которому — присутствует. Вещное как бы вообще перестает значить — перестает *звучать*, не способно рождать вспоминающую мысль. И заново оживать в исходной простоте поименования символическому необходимо всколыхнуть звучание вещей — заново оказаться в экономике взаимодействий с вещным. В таком случае символическое как бы переливается в вещное — «играет» не только с собственными предшественниками, но воспринимает первичную вещную силу действия бытия<sup>18</sup>. Такое символическое

<sup>17</sup> Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. Бибихина. М. : Республика, 1993. С. 319.

<sup>18</sup> Ср.: «Федоров постоянно подчеркивает, что вещь для него имеет значение лишь в ее отношении к человеку — в той же мере и человек проявляет себя в своем истинном или неистинном отноше-

приобретает характеристики и черты вещного в его непосредственной явленности.

На встречу вызывается по-новому представленная нагота вещей — именно то, что способно вызывать другие возможные символические облачения простоты. Символически оформленное «вещное-телесное-плотское» становится подобием вещности, вызывающей навстречу не простой «интерес чтения», а силу существования.

\* \* \*

Взаимодействие — *измена* — вещей и символов длится.

*Длительность* — непрерывность, а конкретная исполненность — *временность*. Вещное переходит в символическое, как бы приобретая права бытия в символическом, даже претендуя на право первородства. «Свободная вещь» может задавать порядок символическому<sup>19</sup>. В литературе *случай* соотносим со *свободной вещью*, когда символическое *отстранение* оказывается смещенным<sup>20</sup>. В таких случаях тема вещей предстает как стратегия самораскрытия символического. Поскольку же субъективность соотносится одновременно и с вещным рядом, и символическим порядком, она и выстраивается в их взаимодействии.

В модерне актуализирована тема трансформаций: острающие усилия символического оказываются смещенными —

---

нии к вещи. Вещь — это медиум...» (*Кукуй И.* Концепция вещественности Николая Федорова в контексте русской общественной и культурной мысли второй половины XIX века // *Философия космизма и русская литература* (Материалы международной конференции «Космизм и русская литература»). Белград, 2004. С. 37.

<sup>19</sup> «Вещи... слишком реальны, чтобы быть представлениями, и слишком спорны, неопределенны, собирательны, изменчивы, вызываящи, чтобы играть роль неизменных, застывших, скучных первичных качеств, которыми раз и навсегда оснащен Универсум. Что общественные науки могли бы делать вместе с естественными — это *представлять* самим людям вещи со всеми их последствиями и неясностями» (*Латур Б.* Когда вещи дают отпор: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // *Социология вещей* / под ред. Виктора Вахштайна. М., 2006. С. 357–358).

<sup>20</sup> См.: *Меерсон О.* «Свободная вещь». Поэтика неостранения у Андрея Платонова. Новосибирск : Наука, 2001.

вещи, а не языковые факты есть то, чему случается быть в мире. Выражение Андрея Платонова «свободная вещь» означает очевидную неподконтрольность вещей замыслу о них. Но этот ход свободной вещи, обращает к символическому-как-вещному — неподконтрольными становятся *слова-как-вещи*. Подобно свободной вещи слова становятся свободными — не в смысле их про-извольности, напротив — в смысле соответствия собственному бытию и ничему другому. Именно представление о свободе вещи делает в таком случае возможным представление свободного языка — можно было бы сказать даже так, что одно переходит в другое. Сюжетом становятся приключения самого языка в собственном — *языковом* — пространстве. Происходящее происходит в языке, одновременно в нем случается и в нем исходит, рассеивается, не может зафиксироваться, иначе это было изменой свободе вещей-слов. Происходящее в языке означает не только то, что происшествию одного времени переведены на язык другого времени: событие — это сам язык<sup>21</sup>. Но вряд ли из этого может быть сделан вывод о том, что единственным событием у Платонова является его язык<sup>22</sup>. Самоценная вязкость языка «повязана» не только параллельными потоками литературы, но и «свободной вещью», неподвластной и тому языку, что создан по ее образу и подобию. Такой язык, кажется, вовсе не способен видеть вещи в их собственном существовании — причем и в том, что недавно казалось их незыблемой сущностью. Но именно энергетика напряжения между изначальным признанием вещей и их становящейся очевидной мутацией понуждает мутировать язык. Пришедшее из-далека символическое не только меняет образы вещей, но и принуждает усомниться в самом их существовании: они будто бы растворяются в новых словах. Происходит материализация идеального с одновременной дематериализацией вещного, но поскольку идеальное лишается вещного *жизненного* измерения, оно не находит воплощения. Отсюда — призрачность суще-

---

<sup>21</sup> *Добренко Е.* Лингвистический экзистенциализм Платонова // Семантическая поэтика русской литературы. Екатеринбург, 2008. С. 156.

<sup>22</sup> «Все бытие у Платонова — в языке, а сюжет безбытен». (*Добренко Е.* Указ. соч. С. 157).

ствования, ирреальность вещей, иллюзорность представлений. Существование истончается до бесплотности. Но если бы Платонов там оставлял «людей языка», это было изменой изначальной свободе вещей — отказом от творчества бытия, онтологической, даже онтической свободы. По меньшей мере, присутствующая в творчестве Платонова апофатика обращает к думанию о том, что есть. Но более того, Платонов тем или иным образом выводит языковой мир к миру вещному, не давая «сложиться» мысли о свободных вещах и тексту. Не давая вещи до конца пропасть в лингвистическом мороке: возвышенная «тоска по человечности» предстает как событие мысли<sup>23</sup>.

Можно сказать, что усилие Платонова выходит за пределы эстетики остранения, но не может быть определено и через ее отрицание (*неостранение*). В обоих случаях письмо было бы избыточно связываемо с общим концептуальным фоном актуализации формы — актуализацией символического. Платонов обращает к «вещам неведомым» — его язык представляет усилие прорыва к ним. Вещь *восстанавливается* в языке и язык овещается: но за счет какой силы или каких сил происходит их стремление друг к другу?

Ведь понятно, что такое стремление должно быть не односторонним, а обоюдным. Сил «пародии языка» для этого явно не хватит, хотя язык обладает столь очевидной энергией учреждения, что способен определять порядок вещей.

Порядок, но не сами вещи.

Вещи возвращаются — вторгаются в символический порядок. Герои Платонова — отнюдь не зомби, *просто* они постоянно слышат что-то другое. Предельная депсихологизация и деперсонализация означают утрату конкретности, но не образа. Лицо, утрачивая индивидуальность, никогда не рассеивается до конца: оно будто бы защищено в своей утрате тем, что утрачено быть не может. Стирается только то, что может быть стертым.

<sup>23</sup> Грякалов А. А. Русский космизм в пространстве интерпретаций: образ — проект — событие // *Философия космизма и русская литература* (Материалы международной конференции «Космизм и русская литература»). Белград, 2004.

«Свободная вещь» Андрея Платонова — не факт механической или органической инерции или независимости. Свобода вещи говорит обо всем, что может случиться не только в вещном мире. Во всем, что существует — вне деления на живое и неживое, — может проявиться действие свободной вещиности. Именно свобода вещи и проверяет замысел о мире на жизненность, на силу, способность утверждения. Так миру смыслов некоторым образом *предшествует* жизненная «свободная вещь». Простые вещи развенчивают и удерживают под подозрением «производство смысла». Нужно иметь дело с проявлением «самой вещи» — создается субъективность в определенном «вещном топосе». Истина понята в событийности и соотносима не с чем иным, кроме как с нею самой: существует реальное как таковое.<sup>24</sup>

Существует вещное и человеческое как таковое.

Именно это актуализировано в теме однозначности бытия и множественности имен: «Важно, чтобы все смыслы, все случаи относились к единственному означаемому, онтологически единому. В этом смысле, любое философское предположение является тем, что Делез называет “онтологическим предположением”. ...На самом деле нам известно, что мыслить начинают лишь по принуждению, под воздействием силы, при аскетическом принятии на себя безличного повеления внешнего»<sup>25</sup>. Символическое не щадит существования — определяет, переопределяет и переводит его на легитимный язык. Писатель как бы забывает о собственной смертности — он бессмертен, как *скриптор* в пространстве текста. Некоторым образом уже здесь коренится один из исходных смыслов структуралистской идеи — автор смещен в символическом.

И как только прекращается «солнцеворот» вещей и символов — предметов, теней, отражений, образов, прежняя жизнь, символически размеченная, прекращается, чтоб начаться в другом событии. Продолжиться в другом символическом обрамлении и вещному наполнению заново открыть

<sup>24</sup> Нанси Ж.-Л. Нехватка ничто // *Социо-логос постмодернизма*. М., 1996. С. 92.

<sup>25</sup> Бадью А. Делез. Шум бытия / пер. с фр. Д. Скопина. М., 2004. С. 32, 33.

ся. Платонов показывает переплетение и сцепление — «мир есть все, что случается» (Л. Витгенштейн), но мир не сводится к языку. Даже случай обладает, как уже отмечалось на материале творчества Шаламова, собственным *имением*. Является не только проявлением и фиксацией, но и определенной силой иметь-в-себе то, что случается. В мире Платонова все «случается в языке», но возможность «случания» не детерминирована языком, хотя выстраивается как соотношенность языковых фактов. Платонов не ставит вопрос о перво-смысле, такой вопрос если и возникает, то наряду с другими. Стоит в совокупности, а не сам по себе. Но вопрос о вещах способен присутствовать как бы и вне системы — это выпадение из *логики символического*.

\* \* \*

Рассказ Бориса Пильняка «Вещи» (1922) представляет ситуацию оживания вещей — оживление осуществляется посредством найденных записей: вещи предстают как знаки памяти, вызванные к жизни случайно сохранившимися записками.

«В дом она вернулась с воспаленными глазами, с платком у губ, сгорбленная, старенькая, прошла в спальню, стала на колени перед умывальником и поцеловала свято его мрамор, подошла к будильнику и прижала его к сердцу, к дряблой пустой груди; прошла в зал, упала на лакированную крышку рояля, долго была неподвижна, потом проиграла глупенькую немецкую пьеску “Unter den Linden”. Рассвет был алым и ясным.

Утром, когда пришел мещанин прощаться, она отменила решение — повезла, потащила за собой через всю Россию умывальник, кровать, будильник и две английские книги, одна из которых была грамматикой»<sup>26</sup>.

Письмо является топосом, где вещное и символическое могут сколь угодно умяться друг на фоне друга, но никогда не исчезать полностью. Не только вещи культуры, но и сама *земля* предстает особой сущностью, «некой *метафизической вещью*». *Земля-метафизическая вещь* предстает в хтонических обличьях («у нее вырос волчий рот»). Зримо-телесное земное оказывается непредсказуемым до самого своего появ-

<sup>26</sup> Пильняк Б. А. Вещи // Соч. : в 3 т. Т. 1 / Б. А. Пильняк. С. 414.

ления — никакое изначальное представление не в силах управлять явленностью *метафизической вещи*.

«...эта нереальность огромная, мшивая, болотно-лешачья, страшная, старая стократ более, чем старушонка с богом, попавшая на баржу — *эта нереальность своей собственной персоной припожаловала на баржу* послушать спор о самой себе»<sup>27</sup>.

Классический наблюдающий разум «внутри мнимого духа» равнодушен к отрывающемуся содержанию метафизической вещи, но поражение постигает не вещь, а само наблюдающее сознание.

Произведение Пильняка «Рассказ о том, как создаются рассказы» (1927) сюжетно представляет историю дружбы-вражды *символического* и «простой вещности» жизни. Текст-письмо, в котором представлена история, как бы поднимается над обеими силами — символической и вещно-телесной. Показана соотношенность — именно в ней раскрывается рассказ-как-вещь. Как простая, далее ни к чему не сводимая единица символического — *письма*. Но в возникающей сложной и противоречивой субъективности *вещи* и *слова* оказались совершенно несводимыми. Более того, вещи и слова сопротивляются самим себе, когда они понятийно поняты. Поражение терпят обе силы — побеждает *рассказ*. Именно в нем сходятся две силы — ни одна из них не обладает полным содержанием без другой.

Сами по себе простые вещи всегда позиционированы в символическом. Но текст, полностью стремящийся вобрать в себя вещное, обрекает существование на умаление до той самой точки, где *вещно-телесное* снова становится способным развернуться в пространстве символического. Отношения вещного и символического пульсируют, иногда представляя почти полностью смещенными со своих собственных мест — вытесненными в чужое пространство. Это может быть названо и рождением мертвых вещей, и умиранием при жизни.

Вещное никогда не утрачивается до конца. Но это не логика «наблюдающего сознания», для которого действительно важны только «сами вещи». В таком случае последователь-

<sup>27</sup> Пильняк Б. А. Машины и волки. Роман // Соч. : в 3 т. Т. 1 / Б. А. Пильняк. С. 376.



ное представление «самой вечности» оказывается демонстрацией скрытого насилия, порождения отчуждения. Отношения людей в круге этих «ничтожных сущностей» (Гегель) оказываются в буквальном смысле переходом из одних объектов в другие: случай в рассказе Пильняка говорит, правда, только о расторжении любовности. Утверждается противоположное: героине необходимо для восстановления своей жизненной органичности перевести вещно-телесный план в символическое — *письмо*. И если для наблюдения были значимы только вещи — «бесстыдство голый, не прибегающей к понятию мысли» (Гегель), то *рассказ* является целью своего действия. Он представляет такой смысл символического, который дает вещному сказаться не случайно, а в постоянной рефлексии за самим формированием смысла.

«Писатель Тагаки каждый день за годы ссылки записывал свои наблюдения за женой, за этой русской, которая не знала, что величие России начинается за программой гимназии и что величие русской культуры — этого отъезжего поля — в умении размышлять. Японская мораль не стыдится обнаженного тела, естественных человеческих отправления, полового акта: с клиническими подробностями был написан роман Тагаки, — русским способом размышлять размышлял Тагаки о времени, мыслях и теле своей жены»<sup>28</sup>.

Закрытое символическое ничего не значит для героини, пока «чудесный помощник», как в волшебной сказке, не раскрывает ей содержание романа. До этого момента телесно-вещное бытие находилось в объяснимом, хотя и не всегда понятном для героини символическом мире<sup>29</sup>. И только из

<sup>28</sup> Пильняк Б. А. Рассказ о том, как создаются рассказы // Собр. соч. : в 3 т. Т. 2 / Б. А. Пильняк. М., 1994. С. 606.

<sup>29</sup> Нужно, видимо, говорить о значимой для экономики субъективности «символической перверсии», включающей несомненное присутствие простых, хотя и по-разному наполненных *вещей*. Ср.: «...женщина обнимала клиноподобное каменное изваяние, лицо ее было восторженно. Она молилась, какому богу — я тогда не знал. <...> И тогда я еще подумал, что надо написать рассказ, как Япония — затянула, заманила, утопила, забучила иностранца, точно болото, точно леший, что ли: всем сердцем я хотел проникнуть в душу Японии, в ее быт и время, — я видел фантастику быта, будней, людей — и ничего не понимал, не мог понять и осмыслить, — и понимал, что вот эта страна, недоступная мне, меня засасывает, как

случайного — опять вспоминается роль *случая* в явлении вещей — героиня узнает содержание романа, свое символическое инобытие.

«...он открыл перед ней не зеркало, но философию зеркал, — она увидела себя, зажившую на бумаге, — и не важно, что в романе было клинически описано, как содрогалась она в страсти и расстройстве живота: — страшное — ее страшное — начиналось за этим. Она узнала, что все, вся ее жизнь была материалом для наблюдений, муж шпионил за нею каждую минуту ее жизни: — с этого начиналось ее страшное, это было жестоким предательством всего, что было у нее»<sup>30</sup>.

Действительность наблюдения за «очевидными вещами» — вещное показано в простой наготе — становится производством новых смыслов, которые последовательно умерщвляют друг друга. И рождение новых смыслов становится самодостаточным — вещное как бы переливается, перемещается в символическое. Возникает новая вещная простота, вызывающая навстречу новое символическое.

Борис Пильняк в романе «Корни японского солнца» писал, что у японцев есть особый вид искусства, неведомый европейцам, когда поэт, или философ, или ученый создает такой «новый комбинированный иероглиф», над которым часами можно сидеть в благородном изумлении, как над шахматным ходом, следить за каждой линией, написанной тушью и кисточкой, вдыхать запах каракатицы (из которых добывается тушь) и открывать смысл человеческого гения в этих символах и чертах.

Такой «комбинированный иероглиф» создан посредством обращения к «новой телесности» — она предстает как особое письмо, непосредственно осуществленный текст. Прежнее реальное телесно-вещное оказывается без собственного символического содержания. Продолжает существовать как бы инерционно — возникает острая нехватка символического смысла.

Исследуя «реформы японского тела», А. Мещеряков отмечает, что интерес к другому — *европейскому* — телу в Япо-

болото, — тем ли, что у нее на самом деле есть больше тайны, или тем, что я ломлюсь в открытые ворота, которые охраняются полицией именно потому, что они пусты» (Пильняк Б. Корни японского солнца. М. : Три квадрата, 2004. С. 17).

<sup>30</sup> Пильняк Б. А. Рассказ о том, как создаются рассказы. С. 606.

нии связан с изживанием комплекса телесной неполноценности, который возник (у них) во время приобщения страны к западной парадигме развития, — тут сходятся культурно-исторические и антрополого-эстетические характеристики существования. Кризис идентичности («телесная ущербность») переживается не только как культурно-политический, но и как лично-телесный. Но особенностью интереса к другому телу является понимание его не только в категориях «красоты», но в категориях «полезности»: в традициях конфуцианского подхода оно не считалось «собственностью» самого человека, а рассматривалось в служении чему-то большему<sup>31</sup>. Таким трансцендирующим началом выступает в данном случае опыт постижения другой телесности и другого существования.

Эстетика женской телесности соотнесена с проблематикой социальной гигиены — потому так важно наблюдение за «сингулярным» существованием. Это накладывает идею «деприватизации тела» — у тела всегда был и есть другой хозяин. Тело открывается только в служении другому: «патернализация тела» (А. Мещеряков). Можно сказать и так, что тело, отчуждаемое под взглядом другого, превращается в простую, доступную наблюдению вещь.

В рассказе Пильняка показан разрыв видения, который не сразу осознается европейской женщиной в японском мире: героиня имеет дело преимущественно с вещным-телесным, а не закрытым для нее символическим. В ее собственной био-графии действуют собственные телесные и символические силы, посредством которых героиня пытается понять происходящее. Распоряжаются «простые сущности»<sup>32</sup>. И героиня полагает, что не только вознесена над ними, но обладает неразложимой далее простотой понимания существования.

<sup>31</sup> Мещеряков А. Открытие Японии и реформа японского тела (вторая половина XIX-начало XX вв. НЛО). 2009. № 100.

<sup>32</sup> Ср.: «Органический процесс свободен только в себе, но он не свободен для себя самого; для себя бытие его свободы выступает в цели, существует как некоторая иная сущность, как некая сознающая себя мудрость, находящаяся вне указанного [органического процесса]» (Гегель. Феноменология духа. С. 184).

Утрата прежних объяснений порождает стихию абсолютного разъединения на телесно-вещном уровне существования. Героине необходимо, следовательно, для восстановления своей жизненной органичности перевести вещно-телесный план в символический рассказ. Одним и тем же человеком в одно и то же время написаны разные фрагменты авто-био-графии.

«...и вот: те части автобиографии этой глуповатой женщины, где, неизвестно к чему, описаны детство, гимназия и Владивостокское бытие, и даже японские дня, — эта части написаны так же беспомощно, как писались письма одной подруги к другой в шестом классе и во втором благородных институтов, под Чарскую, по принципу классных сочинений, — но последняя часть, там, где подсчитывалось бытие с мужем, — для этого у этой женщины нашлись настоящие большие слова простоты и ясности, как нашлись у нее силы просто и ясно действовать. ...Она оставила чин жены знаменитого писателя, любовь и трогательность яшмового времени, — и она вернулась во Владивосток к разбитым корытам учительниц первоначальной школы»<sup>33</sup>.

Происходит изживание автобиографии, подобно тому, как происходит умирание при жизни — «усталое тоскованье», биография написана писателем: «пройти через смерть — гораздо труднее, чем убить человека» (Борис Пильняк).

Японский писатель Тагаки «написал прекрасный роман» именно потому, что символическое в этом случае просто-напросто великолепно «использовало» силу простых вещей. Сталкиваются и накладываются друг на друга различные гетерогенные данности, которые до встречи могли казаться совершенно несводимыми — закрытыми друг для друга. Телесность в ее простоте встречается с другой телесностью в ее непереводаемости — это событие существования самой телесности. Но когда сингулярность опрокидывается во всеобщее символическое, становится понятным, что встреча не имеет индивидуального существования — она просто-напросто является проявлением того, что не обладает экзистенциальной простотой любовной встречи. Всеобщее объяснение как бы предшествовало любовному пониманию: превращенная в вещь

<sup>33</sup> Пильняк Б. А. Рассказ о том, как создаются рассказы. С. 606.

телесность начинает вести себя как вещь<sup>34</sup>. Только на фоне признания их значимости и их энергийного присутствия возможен «творческий произвол» свободной «комбинаторики» творчества. В *топологической* сфере рассказа развернута целая серия разнокачественных стремлений.

Идея сублимации как превращения и соотношенности может помочь в понимании возможной в таких случаях общности: «Телесное бытие и существование на земле не иллюзия, но и не единственное бытие и не все бытие. <...> Воплощение самости вовсе не иллюзия, самость действительно присутствует в своих воплощениях, присутствует в теле, в душе, в сознании и в бессознательном; но в то же время она бесконечно трансцендирует все ступени своего «спуска», своей имманентности. В идее телесного становления сохраняется и удерживается единство имманентности и трансцендентности. Так возможна культура с ее творчеством, ибо культура есть воплощение, имманентное действие здесь, в теле, в природе, — трансцендентной, над всем стоящей и все превышающей самости»<sup>35</sup>. Для религиозного взгляда перевес, естественно, на стороне трансцендентности, а топологическая субъективность обращена к взаимодействию вещного и символического.

*Рассказ-произведение* показывает совмещение вещности и символического — их радикальное противостояние, более того — предстояние друг другу. Но и взаимную обращенность как сложение сил. *Вещность* рассказа в том, что он живет по законам события произведения, а не по законам

<sup>34</sup> «Микробы и электроны никогда не откажутся от сопротивления, потому что нелегко поддаются воздействию эксперимента, интерес которого настолько далек от их собственного стремления (если не сказать интереса). Субъекты, в отличие от них, сдаются так быстро, что превосходно играют роль тупого объекта. <...> Если обществоведы хотят стать объективными, они должны найти такую редчайшую, ценную, локальную, чудесную ситуацию, в которой сумеют сделать предмет максимально способным возражать тому, что о нем сказано... Такое поведение людей в руках обществоведов станет таким же *интересным*, как поведение вещей в руках «физиков»» (*Латур Б.* Когда вещи дают отпор: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // Социология вещей / под ред. Виктора Вахштайна. М., 2006. С. 353).

<sup>35</sup> *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного эроса. С. 260.

символического представления, вещиности, наблюдения или кражи. И усилено письмо героини именно тем, что ее представления о себе самой гораздо богаче, чем то, как она представлена в романе.

*Вещно-сопротивляющееся* языку *произведение*.

Это как бы особого рода «перебив» логики символического, выпадение в осадок символической простоты. Дани Савелли, комментируя историю создания произведения Пильняка «Корни японского солнца», пишет, что Япония Пильняка «является плодом литературного творчества»: писатель хочет создать произведение восточного типа, недоступное европейской психологии<sup>36</sup>. Кроме всего прочего, речь о том, что писатель не просто совершает перевод «материала» из одного семантического ряда в другой в пределах самого письма, но как бы «ударяет» письмо о фактуру вещей и тел («У нас в России, когда пьют, всегда философствуют и много говорят. У нас нет института гейш. — Очень жаль, что у нас много философствуют и что у нас нет гейш»). Возвращает к некоей подлинности «танца жизни», созданного, но не утраченного органической простоты бытия.

Героиня не знает самой возможности *другого* — «не тургеневского» — говорения о теле, о любви, о русской женщине, о себе самой. Катастрофическое разрастание символического, в котором уловлено не только тело, но существование, она не в силах вынести. Но уже проявившееся различие в ее собственном письме — *автобиографии* — *до* и *после* знания содержания романа говорит о рождении нового символического. Новой субъективности, которая не доверяет новым обстоятельствам существования, но уже не может остаться «тургеневской» прежней. Столкновение двух субъективностей не имеет места для примирения — соответственно утрачивает и время для существования. Несомненно, оно останется в *символическом*, несмотря на все возможные дальнейшие «приключения *тела*». Даже будучи рассмотренными в аффектах, действиях, говорении, соитии, тело остается как бы стати-

<sup>36</sup> *Савелли Д.* Генезис и поэтика «Корней японского солнца»: размышления комментатора // Борис Пильняк в Японии. 1926 / Д. Савелли. М. : Три квадрата, 2004. С. 259.

ческим — останавливается в описании. *Другой* в такой ситуации играет роль *аттрактора-наблюдателя* — это делает его чужим. А тело при всей его жизненной энергетике превращается в молчащую вещь — как бы вовсе неодушевленную. Смысл придается другим — даже не голосом, приближенным и слышимым, а текстом-записью, но настолько отдаленным и отделенным, что запись становится символическим насильником.

Происходит ритуализация тела-вещи в другой культуре. А. Мещеряков указывает на особый интерес японцев к другой телесности — к тому, наверное, можно сказать, что представляет собой переход от *чужого* к привлекательному *другому*. Если эффект энантиосемии как совмещения противоположных значений связан с признанием неопределенности существования вещи — усиление ее существования как *нечто* связано с умалением — убыванием в *ничто* (Т. Цивьян), то можно сказать, что вещь остается вещью даже в движении к ничто. Проявлен и другой эффект: умаление вещи в вещном качестве означает ее рост в качестве символического представления. И наоборот: рост символического означает умаление вещности как вещи. Взаимодействие идет не только в поле семантики, что совершенно очевидно и может быть текстуально представлено, а в разнокачественных топосах вещного и символического. Это напоминает сообщающиеся сосуды: чем выше одна сторона перетекания, тем больше жидкости будет вытекать из сосуда другой стороны. Равноправие сторон существовало бы как (недостижимый) идеал гармонии. И в ситуации, когда телесное и вещное снимаются со своих мест и отправляются в странствие по символическому, такой идеал существует как одна из позиций в топологическом поле рефлексии.

Эффект энантиосемии располагает вещь в семантическом контексте понимания — присваивает вещь. Это одна из иллюзий семиотического универсализма. Конструктивнее говорить о том, что посредством эффекта энантиосемии вещь вводится в другое измерение, не переставая быть вещью.

Почему Пильняк называет героиню «глуповатой женщиной»?

Она не знала возможностей говорения о теле, о любви, о русской женщине — о самой себе. Катастрофическое разрастание символического, в котором уловлено не только ее

тело, но ее существование, она не в силах вынести, но и не в силах отказаться от прежних представлений. Интересно, что Жак Лакан именно через обращение к «Феноменологии духа» Гегеля объясняет аналогичную ситуацию постоянного «рассасывания истины» («перманентный ревизионизм»), вносящей элемент возмущения в поведение субъекта: «воображаемое разрешается порождением новой символической формы. ...Истина как вносящий возмущение элемент — то самое, чего не хватает для реализации знания, — рассасывается вновь и вновь»<sup>37</sup>. Но проявившееся различие в письме — до романа и после романа — говорит о рождении нового символического.

Несомненно, оно не может быть полностью представлено за пределами «японского письма», но особой символической «монодрамой» войдет в пространство *русского письма*. Это, как говорится, будет уже другой рассказ. Но можно спросить о том, чего нет ни в романе японского писателя, ни в рассказе русского автора: будет ли думать героиня о себе в прежней «инстанции буквы» или вместо привычного письма-повествования «тургеневской героини» символическое и телесное будут представлены иероглифически? Утрата вещного в одной проекции может означать его восстановление в другой проекции.

\* \* \*

Рассказ создает субъективность, в которой ни тело, ни душа не являются точками отсчета. Случаем встречи создается субъективность особого рода — топологическая субъективность письма, становящаяся «по ту сторону» казавшихся прежде неизблемыми оценочных характеристик («...Судить людей не мне»). Субъективность создается рассказом — в этом смысле Пильняк-автор и Тагаки-автор близки друг другу в символическом мире письма как производства субъективности<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда // Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда / Ж. Лакан ; пер. с фр. А. К. Черноглазова. М. : Логос, 1997. С. 152.

<sup>38</sup> Ср.: «...И первым русским, которого он встретил, — был — я, он должен был убить меня. Но он, Тигия-сан, — писатель, — и я — писатель. Он, Тигия-сан, знает, что братство искусства — над кровью» (Пильняк Б. Корни японского солнца. М. : Три квадрата, 2004. С. 16).

Случай — *простая свободная вещь* — вторгается в мир последовательности, казалось бы, совершенно упорядоченный. Он представлен письмом, текстуально оформлен и как бы лишен свой дооформленной изначальной простоты. Писатель «со стороны» — точнее, из внутреннего пространства — наблюдает за происходящим. Внешне, казалось бы, *просто* сталкиваются различные миры — очевидного сознательного и неочевидного бессознательного. Первое рассматривает тело как душу, а второе — душу как тело, наблюдаемое, переходящее в плоть. Но изначально уже до самой встречи телесное схвачено определенным символическим. Другое дело, что это схватывание не есть подведение под понятие<sup>39</sup>. Представлена множественность взаимодействующих напластований, которые «конструктивно» вполне могли бы сживаться друг с другом. Остроту противоречий между ними придает именно то, что тело понято как вещь. Не существующая сама по себе, но и не подводимая под понятие.

Такое тело обладает ни к чему не сводимой вещной неодушевленностью — телесный инстинкт человеку не принадлежит. Он не может стать знанием, но и не может перейти в символическое без другого человека — без его речения. Бессознательное нуждается в «толике физиологии» (Жак Лакан). Желание не поддается артикуляции — ни *этой*, ни какой-либо *другой*. Телесность не сводима ни к какому исчерпаемому набору комбинаций. Но значимость символическому придает именно то, что оно ориентировано на признание извне: обманная уловка предстает как достоинство означающего. Героине хотелось узнать, как может собственное ее символическое стать «реальным» — именно тем, чем оно частично и становится в чужом письме. Тело было рассмотрено только в одной простой проекции, даже не допускающей возможности другой простоты.

На эмпирической основе могут быть изобретаемы самые разные воображаемые вещи: даже будучи «синтезированными», они предстают как простые и далее неделимые «фантомиды». Может быть не только «воображаемая зоо-

<sup>39</sup> «Гегелевская “хитрость разума” заключается в том, что субъект с самого начала и до самого конца знает, чего он хочет» (Лакан Ж. Указ. соч. С. 157).

логия», «воображаемая социология», «воображаемая энергетика», но и воображаемая вещьность, телесность, эротика. Но вещное и символическое не выводятся друг из друга — не являются *тривиальными*. И поэтому вещно-телесное и символическое могут быть совместно представлены в паранепротиворечивом описании. Таким образом, восстанавливается вещное содержание мысли не только в пределах одной позиции, но и в отношениях между разными экзистенциальными и дискурсивными мирами.

Нельзя сказать, что происходит превращение человека в простое вещное («...своей воли у нее уже не было»). Речь может идти о почти незаметных превращениях, вытеснениях, перверсии, сложном переплетении чувственности, языка старого и языка нового. Именно в *символическом* — размещаемом поверх *русского* и *японского* — происходит соединение субъективностей, но это одновременно же представление тотального «символического заговора». Таковой заговор действует в символическом как фантазм. Он рождается из смыслового закрепления случая — или, иначе говоря, включение случая в какой-либо определенный порядок порождает фантазм смысла<sup>40</sup>. Телесное — *вещное* — сопротивление как бы дает возможность раскрыть заговор символического, но сам заговор символического только и позволяет вносить некий порядок в нагромождение вещей и столкновение тел. За случайностью встает закономерность, даже причинность — только таким путем символическое может существовать аутопоэтически, являясь не сводимым ни к чему письмом-«рассказом». И самое событие письма не «выражает» великого субъекта-автора, а представляет субъективность, которая предстает на простой поверхности смыслов.

Превращение в простую вещь амбивалентно или даже поливалентно: будучи овладеваемым, тело-вещь одновременно же и овладевает, именно с его помощью или его посредством одновременно и что-то другое раскрывает себя в своей простоте — сводимости, возможности быть водимым. Происходит как бы возвращение к собственной первозданности,

<sup>40</sup> *Лахманн Р.* Риторика-Антириторика: парадокс и фантазм // Дискурсы фантастического / Р. Лахманн ; пер. с нем. Н. Борисовой. М. : НЛО, 2009. С. 108.

когда символическое было стянуто во всей его потенциальной множественности к простоте существования, «стяженности», еще не-развитости, не открытости во-вне. Тут можно бы, наверное, сказать об особом рода «паранепротиворечивой логике» соотношения вещного и символического: приведение к простоте создает место, как бы освобожденное от обилия вещей и смыслов. В топосе, таком пронизанном силами существования и языка силами, уподобленном простой вещи, формируются предельные состояния субъективности.

### Первое, что запомнилось (вещь в биографическом контексте)

Память — это собрание мыслей. Мыслей о чем? О том, что держит нас в нашей сущности постольку, поскольку мы его мыслим. <...>

Память мыслит о помысленном. <...> Память — это собрание воспоминаний о том, что должно осмыслиться прежде всего другого. Это собрание прячет в себе и укрывает у себя то, что всегда следует мыслить в первую очередь, все, что существует и обращается к нам, зовет нас как существующее или побывшее.

М. Хайдеггер. Что значит мыслить?<sup>1</sup>

**О вещи-первосветах.** Вещи<sup>2</sup> можно изучать с разных позиций. Я остановлюсь на четырех подходах к их исследованию, уделив особое внимание тому, который будет задействован в размышлениях о первых образах персональной памяти.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. М., 1991. С. 134–135, 140.

<sup>2</sup> Под вещью в данном случае понимается любой предмет, доступный чувственному восприятию, но при этом такой, о котором можно сказать «что это», но не «кто это». Иногда о вещах говорят в расширительном смысле, называя вещью всякое «что» (отметим, язык дает для этого определенные основания). В этом случае ее приравнивают к «чтойности», и понятие вещи оказывается необычайно широким. Петербургский философ М. В. Михайлова, например, исходит из того, что вещь конституирует то, о чем она вещает, соответственно, вещью можно назвать все, что имеет имя, все поименованное (см.: Михайлова М. В. Философия простых вещей: созерцательность и событийность // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2008. № 1(3). С. 4). Я склоняюсь к более узкой трактовке, отправляясь от того, что среди прочего вещи вещают о том, что они ветшают, и от противоположенности вещи субъекту (вещь как «что», в отличие от тех, о ком можно сказать «кто»).