

Кевин ХАРТ / Kevin HART

| Контр-духовная жизнь |

Кевин ХАРТ / Kevin HART

США, Вирджиния.
Университет Вирджинии, профессор.USA, Virginia.
University of Virginia, professor.

КОНТР-ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ

Перевод с английского: КОРОТКОВ Игорь Станиславович, кандидат философских наук

Кевин Харт — профессор Университета Вирджиния, известный теолог, философ, поэт, член редакционного совета «Сообщества друзей Бланшо». В этой статье Харт рассматривает понятие «оспаривание», исследуя как с течением времени модифицируется его понимание у Бланшо, в соотношении с идеями Батая, Мейстера Экхарта и иудейским богословием. По мнению Харта основополагающим образом смысл термина «оспаривание» в работах Бланшо передается через формулировки «бесконечное вопрошание» или «вопросание без конца».

Ключевые слова: французская философия XX века, критика литературы, оспаривание, нейтральность, фрагментарное письмо, отношение без отношения

The Counter-Spiritual Life

Kevin Hart is a famous theologian, philosopher and poet. Currently, he is a Professor at the University of Virginia and a member of the "Association des Amis de Maurice Blanchot". In this study, he investigates how Blanchot's idea is modified over time and with relation to the corresponding ideas of Bataille, Eckhart and Judaic theology. Hart presumes that the fundamental sense of "contestation," as used by Blanchot, is something akin to "endless questioning" or "questioning without end."

Key words: French philosophy of the 20th century, literary criticism, contestation, fragmental writing, relation without relation, neutrality

«Духовная жизнь» — эти слова мы слышали достаточно часто, однако странно было слышать их от Жоржа Батая. Они возникли на его устах, когда в 1942 году в его квартире на улице Сент-Оноре в Париже он, разговаривая с друзьями, надеялся, что это поможет ему сформировать «Сократический Колледж», сообщество, которое было бы посвящено именно духовной жизни. Это был не первый раз, когда Батай произносил подобные слова. В беседе прозвучало, что обсуждения того, как можно очертить подобный тип жизни, уже имели место. Особенно важной для Батая стала беседа с Морисом Бланшо, «сформулировавшим предложения высокой степени исполнения», которые Батай использовал «пока писал книгу». Батай говорил о работе «Внутренний опыт» (1943), где, действительно, мы читаем, что молодой Бланшо в разговоре с ним излагал основание «для всей «духовной» жизни». Осторожные кавычки и курсив предполагают то, что подчеркнул Батай: высказывание, которое я привел в начале, сформулировано в «проблематичных терминах». Возможно, оно должно было бы вылиться в «негативный внутренний опыт». Похоже, Батай склонен к тому, что этот вариант передал бы одновременно смысл сочетания «духовный» и кавычек вокруг, хотя перед тем как понять, что же имеется в виду, нам следовало бы узнать как прилагательные «негативный» и «внутренний» определяют «опыт», а также что именно «опыт» сам по себе означает для Батая и Бланшо.

Для того чтобы попробовать установить значимость этих слов, не существует лучшего пути, чем подумать над тем, что же Бланшо сказал Батаю в тот день года 1941 или 1942-го, при этом постоянно удерживая в памяти их собственные размышления об этом событии. Бланшо утверждал, что вся «духовная» жизнь должна:

- иметь свой принцип и свою цель в отсутствии спасения, в отказе от любой надежды,
- утверждать о внутреннем опыте, что он авторитет (но любой авторитет искупает себя)
- быть самооспариваемым и не-знанием [non-savoir].

Опыт «негативен» в том, что в экономике искупления он не имеет цели нечто продемонстрировать, и он является «внутренним» в том смысле, что опыт начинается с самости. В этом состоянии все неопределенно, так как и «субъект», и «объект» в самом этом опыте находятся под вопросом. Процесс самовопрошания не может произойти с полностью обособленным индивидуумом, «прекрасной душой» привязанной к его (или ее) субъективности. Конечно, одинокая личность имеет внутренний опыт, хотя «одиноким» должно быть по-Хайдеггериански понято как неполноценное «бытие-с». Однако, это скорее существительное, чем прилагательное, предоставляющее ему или ей максимальную передышку. Батай говорит, что «опыт» не отличает себя от «оспаривания», и с готовностью включает в это



Кевин ХАРТ / Kevin HART

| Путешествие на Восток как бегство от повседневности: феномен туристического эскапизма |

суждение и авторитет опыта, и его метод. Очевидно, что мы не рассматриваем опыт в спокойном кантианском или гуссерлианском смысле. Лучше бы было взглянуть между двух жизней философов и обратиться к Гегелю: не то чтобы «опыт» Батая или Бланшо подобен диалектике, или что *Aufhebung* основан на *Erfahrung* (к чему пришел Хайдеггер), но «опыт» и «оспаривание» наилучшим образом определяются именно в противовес диалектике.

В конце 1930-х Батай был впечатлен лекциями Александра Кожева по философии религии Гегеля, проходившими в Высшей Школе (1933–1939), и согласился с Кожевным, что история, в большей или меньшей степени, уже окончена: остается только *dénoûement*, мир революции. Уже в начале 40-х Батай больше озабочен своими недавними экспериментами в философствовании и медитации, чем надвигающейся революцией и истиранием государства. Он полагал, что «духовная» жизнь или негативный внутренний опыт должны быть «непрерывным вопрошанием существования к самому себе», что, бросив взгляд на Сократа, мы от него узнаем, как недостойна жизнь без достойной проверки. Отсюда и название — «Сократический Колледж», и сам Сократ это не человек, знающий, что он ничего не знает, *faux naïf*, мастер софизма, но мудрец, очарованный Львом Шестовым, мудрец из Федра (64а), для которого философия есть исследование смерти и умирания. Это тот Сократ, который стоит рядом с Достоевским и Ницше, только он может вынести эксперименты Батая и даже способствовать им. Если мы рассмотрим жизнь достаточно близко, как учит нас внутренний опыт, мы увидим, что она утверждает «существование по ту сторону». Речь идет не о жизни после смерти, но о контакте с неизведанным. В ходе лекции на улице Сент-Оноре Батай осторожен: он ничего не говорит о своих техниках медитации. Он использует фотографию китайца, замученного во время Боксёрского восстания, для того чтобы продемонстрировать состояние, в котором сознание соскальзывает от привычного и известного к непривычному и неизвестному. Но он ничего не сказал о том, что действительно на него влияло в последние годы: «Духовные Упражнения» Игнатия Лойолы и йога.

В 1937 году, за несколько лет до того как выступить с идеей Сократического Колледжа, Батай обращался к Кожеву с вопросом: когда истории придет конец, что произойдет с негативностью человеческого существа, которая до настоящего момента посвящала себя созиданию истории? Он полагал, что может дать и ответ: человеческое существо может стать безработной негативностью. И он мог отвечать уверенно, так как сам уже рискнул испытать пределы возможного. Опыт, в удовольствии или страдании полученный на этом пути, повлиял на его «Я» не так отчетливо, как это произошло с диалектикой, скорее суверенность самого «Я» была поставлена под вопрос. Проект Батая заключался в том, чтобы избежать области любого проекта, и он полагал, что если его опыт не предоставляет смысла и истины, то он на верном пути. Размышляя о проекте, ускользающем от любого проекта, Бланшо с характерной четкостью отметил: «Мы внезапно оказались в ситуации, которая более не определяется целесообразным процессом или познанием [savoir] ... но которая открывается к потере знания [connaissance]». Здесь необходимо отойти от вселенной Логике, Природы и Духа, так

мощно продуманной Гегелем. Если мы возьмем «Феноменологию Духа», описывающую испытания Духа — изгнание и возвращение как посредников того, что полагалось как опыт непосредственно для сознания — то обнаружим описание жизни Духа. Очевидно, что это интеллектуальное описание опыта, так как объект, исследуемый сознанием, представлен [present] ему через свои представления [representations]. Не удивительно, что Батай определяет «негативный внутренний опыт» в противовес или отдельно от диалектики. Подобный опыт открывает доступ к засекреченной территории, это *perte de connaissance*, и он посвящен не-знанию, *non-savoir*. Мы можем предположить, что в таком неинтеллектуальном смысле слова опыт есть контр-духовность. То, что Батай зовет «духовная жизнь» или «духовная» жизнь» будет более понятно возможно как «контр-духовная жизнь».

Хочу предположить, что с начала 40-х Бланшо не переставал размышлять над этой контр-духовной жизнью, особенно над отношением ее к жизни Духа. В «Бесконечной беседе» он называет эту связь «отношением без отношения», она становится одним из основных объектов внимания в игре, которая не подчинена рациональности. И также хочу предположить, что в течении многих лет несмотря на все целеустремленное напряжение и очевидную цельность его прозы, он указал весьма различные аспекты этой контр-духовности. В частности, мне хотелось бы обратить внимание на следующие три момента: внутренний опыт как квази-мистический экстаз; литература как опыт или не-опыт события образа, выведение к «запредельному»; и оспаривание как подвижный и множественный способ бытия в отношении. Однако, я не думаю, что это вполне очевидные моменты мысли Бланшо: первый можно найти в его последнем *récit*, пронзительном рассказе «Мгновение моей смерти» (1994) и, приближаясь к третьему моменту, очевидно более социальному и политическому, это понимание контр-духовной жизни, таким образом, не отвергает и второй момент. Также я не полагаю, что эти три момента взаимозаменяемы. Они возникают в различных контекстах и сами по себе являются последствием непрерывного самовопрошания, которое есть оспаривание.

Французское слово «spirituelle» и английское слово «spiritual» значительно совпадая, все-таки в полной мере не равнозначны. В одном контексте «spiritual» будет указывать на религиозность, в ином на мораль, а еще в одном — на интеллект. Таким образом, я буду прав, отметив в начале, что Бланшо пишет как убежденный атеист: *контр-* может означать «действие в оппозиции» (как «противник»), по отношению к позитивным религиям его дружба выражается через «Нет». Не то чтобы атеизм Бланшо сфокусирован на простой оппозиции к теизму: он черпает вдохновение из нейтрального, а не только из диалектики. Кроме того, будучи атеистом, он время от времени создает нечто теологичное, и сам он напоминает в конце 80-х: «атеизм... всегда был привилегированным способом говорить о Боге». Он также глубоко проникает в писание, Иудейское и Христианское, не избегает прикосновения к Гностицизму: *контр-* может к тому же означать «перекрест с чем-либо» (как «перекрест балок»). Следует иметь в виду, что прежде чем выйти из оборота «контр» [counter] могло означать «встреча» [encounter], и я предпочел бы всецело это удерживать в уме, так



Кевин ХАРТ / Kevin HART

| Путешествие на Восток как бегство от повседневности: феномен туристического эскапизма |

как Бланшо был порой озабочен встречей с тем, что выпадает из диалектики, что он описывает с помощью «опыта не-опыта».

За годы до того как Бланшо ввел в обращение эту формулировку, Батай связывал своего друга с «новой теологией (которая только неизвестное имеет в качестве объекта)». Если Бланшо является теологом, то именно потому, что он размышляет над контр-духовной жизнью из перспективы неизвестного [unknwon] и атеизма. И он вполне гегелианский теолог, для того чтобы понимать, что эта жизнь никогда не сможет сама полностью освободиться от Духа, понятого как царство возможного, где главенствуют смысл и правда: *контр-* может также указывать нам на взаимодействие двух сил (как «контрпредложение»). В преклонном возрасте он признает, что «должно быть как минимум два языка или два требования: одно диалектическое, другое — нет, одно, где негативность есть задача, другое, где нейтральное остается в стороне, оторванное и от бытия, и от небытия». Эти два языка не уравновешивают друг друга, на самом деле второй перебивает первый: все же Гегель, или хотя бы то, что он воспроизводит, вовсе не далек от Бланшо. Эссе, романы и *récits*, созданные французом, не выступают для нас заговором против жизни Духа, мы можем услышать иную мелодию, если чувствительны к нашим онтологическим созвучиям.

Уже до того как 4 мая 1943 Бланшо читал «Внутренний опыт», он не только в беседах с Батаем, но также и в своей еженедельной колонке в «Журналь де Деба» использовал формулировки «внутренний опыт» и «оспаривание». 4 ноября 1942 г. получив два последних издания работ Мейстера Экхарта — «Работы Мастера Экхарта: Проповеди» и «Мастер Экхарт: Трактаты и проповеди», он щедро превозносит их и указывает на современную актуальность этих проповедей и трактатов. Он охотно признает, что в это военное время мистицизм в лучшем случае «интересен в общем», но предлагает увидеть в работах Экхарта нечто более существенное, «знак подлинного единства разума». Более того, «похоже, что в опыте Мастера из Тюрингии, как он предстает из его работ, выступает глубина, конкретная постановка проблем, которые постоянно присутствуют в наших исследованиях». В этом отношении также цитируются Кьеркегор и Ясперс, возможно, Бланшо помнил и о Батае, но если это и так, его имени он не упомянул. Что отличает Экхарта от Кьеркегора и Ясперса (и я бы добавил и от Батая) так это недостаток в его мысли очевидного страдания. Скорее, работы Мейстера отмечены «совершенной отрешенностью».

Существуют параллели между взглядами Экхарта и тем, что Батай зовет «духовной» жизнью. Во-первых, это оспаривание, здесь понимаемое как преобладание опыта над разумом. «Мастер Экхарт полноценно чувствовал, что если он имеет право использовать разум для описания опыта, перед которым сама мысль распадается, то лишь по причине следования за одним из его воплощений, которое есть противоречие себе, однако, без поглощения себя этим противоречием». Эта последняя оговорка отсылает к Гегелю, который, возможно, уже в 1795 году прочел работы Экхарта, задолго до того как он беседовал о них с Францем фон Баадером, который пытался подчинить их диалектике отрицания. Экхарт пишет о *negatio negationis*, об отрицании отрицания, но он не жертвует в пользу жизни Духа, он от-

мечает момент разрыва с ним, утверждение контр-духовности. Экхарт полагает (в конечном счете, как и Бланшо), что расщепление используется для выражения веры «в язык невозможного» и этот неизбежный компромисс необходимо принять. «Это всегда вопрос толкования в высшей степени непосредственного опыта с помощью движения диалектики». Я вернусь к вопросу толкования, но прежде чем сделать это, я бы предпочел взглянуть на другой элемент оспаривания, тематизированной Экхартом: потеря «Я».

Одна вещь, которая притягивает Бланшо к Экхарту — это мысль о том, что для немца «Я» не закрыто в себе, как *substantia cogitans*, но что «наиболее сокровенное открыто для Другого». «Я» Мейстера освобождено посредством «погружения себя сверх всех определений» и, таким образом, «сливается с божественным Ты [Thou] в единении, которое разрывает конструкцию, свойственную для субъекта и объекта» и «этот опыт — есть собственно факт существования». Бланшо ничего не искажает в словах Экхарта. «Книга Божественного Утешения» говорит обычным людям, что «они должны утратить свой образ [*entbildet*] и быть преобразованы сверх себя [*überbildet*] в единственно образ Господа, и быть рождены в Господе и от Господа». Эта потеря себя как субъекта и есть то, что Бланшо имел в виду под «внутренним опытом». Первые читатели «Мастера Экхарта», те кто в начале ноября 1942 листали страницы «Журналь де Деба», возможно не знали, что означает «внутренний опыт» — выражение, не определенное ни в статье, ни в книге под аналогичным названием, и объясненное не раньше следующего года. Мы же знаем, что эта книга предполагает мысль, в которой «внутренний опыт» сливается со смыслом, который Бланшо придает словам Экхарта, когда тот произносит: «опыт». Опыт Экхарта имеет свой собственный авторитет, так как Мейстер говорит в нескольких местах, что жизни не требуется какой-либо иной основы, кроме нее. На самом деле Бланшо, рассматривая работы Германца, не колеблясь отождествляет «опыт» и «внутренний опыт». Бланшо отмечает по поводу Экхарта: «ничего из внутреннего опыта, который и составляет его учение, не является результатом спекуляций». И еще, француз не сомневается, что великий Доминиканец обладал предельно богатым «духовным опытом». Экхарт — не чистый спекулятивный теолог, он также и мистик, хотя никто не будет привлекать к нему его в истории ветвящейся традиции Западного мистицизма и апофатической теологии. Когда ученики времени зовут его *doctor ecstasticus*, это демонстрирует и его учение, и характер его опыта.

Читатели, знакомые со всеми работами Бланшо, будут удивлены, обнаружив, что он превозносит набожного христианина и мистика, находя внутренний опыт у верующего, что он говорит об Экхарте: «высочайший опыт веры» «превыше любой меры и любого конца». Возможно, мы привыкли к его поздней роли реформатора, который больше увлечен письмом, чем библейским текстом — в такой степени, что может переделывать знаменитые слова Мартина Лютера на собрании в Вормсе: «в пространстве письма — письма, не письма — здесь Я стою, склонившись, и Я не жду помощи от всемирных сил». И, скорее, не ожидаем ли мы услышать, как он помечает отчетливую разницу между мистицизмом и внутренним опытом благодаря тому, что мистика устанавливает предел оспарива-



Кевин ХАРТ / Kevin HART

| Путешествие на Восток как бегство от повседневности: феномен туристического эскапизма |

ния, утверждая Бога в качестве ее собственного конца? Это то, к чему подводит нас появившаяся 4 Мая 1943 рецензия Бланшо на «Внутренний опыт» Батая. Там он ясно показывает, что «внутренний опыт» хотел бы «во всех отношениях быть подобным мистическому экстазу, если бы он был избавлен от всех религиозных предпосылок, которые так часто изменяют его, придавая ему смысл, обуславливают его». Обратим внимание на формулировку Бланшо: «часто [*souvent*] изменяют его, придавая ему смысл [*un sens*], обуславливают его». Если религиозные предпосылки часто изменяют внутренний опыт, то должна быть ситуация, когда они этого не делают. Для Бланшо Экхарт представляет именно такой случай: он не придает своему опыту ни направления, ни смысла. Может быть так, что опыт Экхарта это экстатическая «потеря знания [*connaissance*]»? Этот вопрос возник через несколько месяцев после того как Бланшо рецензировал книгу Батая. Поводом послужила статья о мистическом поэте Ангелусе Силезиусе, опубликованная 6 октября 1943. Там он спрашивает, что означает выражение «знание [*connaissance*] о Боге», и отвечает: «человеку, чтобы стать тождественным с Богом, надо не только потерять то, что делает его человеком, но, более того, отменить все, что заставляет его верить в то, что он знает Бога». И добавляет: «потерять себя во всех смыслах этого слова, обнаружить, что смерть и убийство это то, чем обладаешь и что ты есть — это единственный путь знания [*connaissance*]».

Эти замечания становятся понятны только тогда, когда мы вспомним об экхартовском различии между Богом и Божеством [*Godhead*]. Перед сотворением мира божественность была «абсолютно неопределенна» — как отмечает Бланшо это общая для Экхарта и Ангелиуса Силезиуса доктрина — и акт сотворения не только поместил существа в бытие, но также привел к тому, что божественность создала «себя как Бога». Только духовно беднейшие, освобожденные от воли Бога, также как и от своей собственной, могут соединиться с Божеством, но сперва избавившись от всех образов, всех привязанностей к чему-либо, не являющемуся полноценно божественным. Когда человек достигает состояния *imitatio Christi*, то «он более мертвый, чем смерть, он точь-в-точь этот мертвый Бог, моделью которого был явлен Христос; он тот, кто отказался от всего, даже от экстаза, где любовь сочетается с любовью в первичной двойственности». Божественность полностью пассивна, говорит Экхарт, она не допускает в себе никакой трансцендентности, следовательно, не имеет опыта, она есть чистое ни-чтожество [*po-thingness*]. Оно не может быть познано, ибо оно *имеется*. Все учение Экхарта направлено на то чтобы показать, что бытие и знание формируют два различных и несводимых друг к другу порядка и, так как бытие божественно, то для божественного не имеется возможности быть познанным. Душа бесконечно следует за Божеством, оспаривая все известные образы божественного, никогда не достигая своей цели. Это бесконечное стремление, не души к Богу, но к *unitas indistinctionis*, где душа и Божество составляют одно. Если только признать, что Бог не может быть познан или понят и если довольствоваться обретением мира и счастья в этой вечной темноте, тогда можно как-то надеяться обрести единство с Ним. Для Экхарта Бланшо «представления о спасении, надежде, и счастье более не имеют значения», опыт «превыше любой меры и любого

конца» и душа, молившаяся Богу избавить ее от Бога, достигает не-знания [*non-knowledge*].

Читал ли Бланшо Экхарта, когда предлагал, что «духовная» жизнь может «быть самооспариванием и не-знанием»? Возможно. Не позднее октября 1942 Бланшо был погружен в проповеди и трактаты, и они вполне могли повлиять на способ, с помощью которого он очерчивал условия любой «духовной» жизни. Также возможно, что прежде чем французские переводы попали на его стол, он читал Экхарта на среднем верхненемецком языке. Или Бланшо пришел к Экхарту через батаевское понятие оспаривания? Это также возможно. Я должен добавить, что Батай также читает Экхарта: Пьер Прево вспоминает восторженные беседы с Батаем о Мейстере после того как в 1942 появились «Работы Мастера Экхарта: Проповеди». С точки зрения Бланшо, Батай и Экхарт, автор «*Summa atheologica*» и Доминиканский теолог более близки, чем это можно предположить. В какой степени они близки, можно увидеть, сравнивая отклик Бланшо на Экхарта и его размышления о кардинале Николае Кузанском, который «в строгом смысле остался чуждым внутреннему опыту»:

«Не-знание [*non-savoir*] к которому он нас ведет, не есть, как у Мейстера Экхарта, результат полной утраты души; оно не означает болезненную смерть, с помощью которой душа от всего отрывается, даже от Бога и бросает себя в бездну, где готова себя потерять. Не-знание [*non-savoir*], «умудренное невежество» Николая Кузанского — это элемент диалектического процесса, где дискурсивное знание [*connaissance*] утверждено, отрицаемое, затем воссоединяется в синтезе утверждения и негации, и в конечном итоге этот синтез приостанавливается, чтобы превзойти его в действительности подводя к Непостижимому».

Здесь Бланшо двигается слишком быстро и нам лучше рассмотреть этот отрывок более пристально, для того чтобы распознать те моменты, которые не могут быть обсуждены в газетной заметке.

Следует понимать, что разговор об этих двух персонах (Кузанском и Экхарте) может дать лишь частичную версию важного и сложного вопроса. Во-первых, за ними стоит Св. Августин. В Письме 130 он говорит Пробе, что «в нас имеется, если можно так сказать, некое ученое невежество [*docta ignorantia*], но оно узнается через Дух Господень, который помогает нашей слабости». Великий читатель Августина, Экхарт говорит об *diz unbekante bekantnisse*, незнаемом знании. И в проповеди во семьдесят три «*Renovamini spiritu*» священник заходит до того, что говорит своей пастве: «Вы должны любить господя недуховно [*ungeistig*], то есть ваша душа должна быть недуховна и лишена любой духовности [*Geistigkeit*]». Это отречение, которым Бланшо восхищался у Экхарта — контр-духовность, отказывающаяся от «собственной силы и способа своего движения вперед», как он говорит по отношению к Кузанскому». Для Бланшо именно Экхарт здесь занимает центральное место, несмотря на то, что (в этом месте он об этом не упоминает, говорит об этом лишь несколько месяцев спустя) мысль Экхарта «продолжается философией Николая Кузанского». Не упоминает он и об Иоганне Венке, который оспаривал *De Doctrina Ignorantia* Кузанского и, украдкой, мистическую теологию Экхарта, так что Николаю Кузанскому пришлось защищать себя и Мейстера



Кевин ХАРТ / Kevin HART

| Путешествие на Восток как бегство от повседневности: феномен туристического эскапизма |

против него. Именно в этих дебатах Кузанский четко определяет себя как того, кто утверждает неспособность интеллекта когда-либо быть удовлетворенным благодаря Богу и тот, кто говорит о бесконечном движении по направлению к Нему, в то время как Венк настаивает на надлежащем использовании аналогии, стратегии, которая в форме пропорциональности могла бы приостановить это бесконечное движение.

Бланшо справедливо отмечает, что имеется два вида незнания, одно взаимодействует с обнаженностью внутреннего опыта, а другое объединено с диалектикой. Первый вид связан с Экхартом, второй с Кузанским:

«Интерес этой мысли заключается в том что, притворяясь защитой абсолютной трансцендентности, она пытается определить открытый, достижимый путь к трансцендентному; она желает духа, через активность, которая свойственна ему, желает иметь тот же опыт Бога, каковому мистики причисляют тотальную пассивность души; она замещает незнание [*non-savoir*], которое есть место разлома мысли от дискурса и жертвоприношения, дискурсивным незнанием [*non-savoir*], которое является венцом прогресса и выражением непрерывного развития».

Требуется несколько слов для прояснения. Экхарт утверждает трансцендентность божественного: Бог есть *esse absolutum*, и мы обладаем бытием в такой степени, в какой мы едины с Богом. Пока это утверждение находится в рамках диалектики, хотя он также принимает, что если мы рассматриваем существ как имеющих бытие, *esse formaliter inhaerens*, тогда Бог превыше и за пределами бытия. Душа стремится достичь небоснованной основы [*groundless ground*], где она и Божество [*Godhead*] едины. Это не диалектика, активно ведущая душу вперед по духовному пути, напротив, это движение оспаривает — термин Экхарта *entbilden*, «переоформляет» — саму эту идею. Душа продвигается на своем пути в темноте, ведомая неизвестным, и ее пассивность более важна, чем различие между активным и пассивным. Однако, Кузанский принимает активность души, ее желание оспорить образы божественного. В конечном счете, на словах это сближает Кузанского с Экхартом, в том, что касается того, что Батай и Бланшо имели в виду под «оспариванием». Близость больше кажущаяся, чем реальная: несмотря на всю ее очевидную мускулистость, оспаривание, как определенный тип власти, характерно тем, что направляется само на себя. Однажды поняв, становится ясно, что Бланшо видит Кузанского уже на пути диалектики, апогеем которой станет Гегель: философии, которая исключает оспаривание или, если желаете, философии как онто-теологии.

Это ли текст, который прорывает дискурс к тому, что разрастается на нем? Вот он. «Это всегда вопрос перевода наиболее непосредственного опыта с помощью движения диалектики» — Бланшо пишет об Экхарте и, конечно, в работах Мейстера имеется движение, которое связывает *unwizzen*, незнание и диалектику. Рассматривая «Внутренний опыт», Бланшо говорит то же самое, но выделяет одну мысль: «Однако, в каком-то смысле дискурсу не запрещено оценивать то, что избегает дискурса; наоборот, это даже необходимо, хотя перевод никогда не будет удовлетворителен, он сохраняет существенную часть подлинности в той мере, в какой он воспроизводит движение сомнения [*récusation*], которое он и заимствует, и, разоблачая себя как неверного стража, удваивает текст другим, который

поддерживает его и истирает его посредством постоянного полу-опровержения». У Экхарта перевод опыта в дискурс поддерживает отношение с опытом посредством неразбавленной радикальности и плодovitости картин Мейстера: Бог превыше Бога, Сын рожден в душе, Я причина Бога, и так далее. У Батая можно обнаружить похожую экстремальность и Бланшо находит, что литературная форма «Внутреннего опыта» имитирует движение оспаривания.

Кафка написал неоконченные и неоканчиваемые фрагменты, и его стиль, как отмечает Бланшо, «наиболее явная манифестация» «борьбы» (оспаривания). Без преуменьшения разницы между Кафкой и Батаем, то же самое можно сказать и о стиле француза. Оба писателя в самом своем письме сообщают страсть, которая не служит определенному концу или особенной ценности. Несомненно, что для Батая оспаривание предшествует любому различию между «мистикой» и «литературой», хотя следует добавить, что не может быть оспаривания до того, как его объект не появится, и форма или формы, которые оно обретает по отношению к его объекту, не могут быть предсказаны. Бланшо соглашается, но выказывает больше интереса, чем его друг к отношению между внутренним опытом и текстами, объясняющими его. Через месяц после обзора книги Батая, рассматривая французскую поэзию, он замечает, что путь ведущий «от Мориса Сэва к Рэмбо отмечен работами, которые религиозны благодаря внутреннему опыту, к которому они пытались приобщиться». Тем не менее, сам опыт этих поэтов отмечен «их побегом от религии». Поэт «сам делает себя жрецом», говорит Бланшо, с полным правдоподобием ссылаясь на гимн Гёльдерлина «*Wie wenn am Feiertage...*» (1799?) поэму, которая будет продолжать очаровывать его. Эти замечания о французской поэзии могут быть перефразированы в русле, которое соответствует Экхарту, но Бланшо уже движется в ином направлении, разыскивая другое «запредельное» [*beyond*], где литература станет его основной заботой.

Всего лишь неделю спустя после статьи об Мейстере Экхарте, 11 ноября 1942 года, размышляя в своей рубрике над новым изданием «Яства земные» Андре Жида, Бланшо трактует книгу как первоначальную инстанцию современной литературной формы, которая выводится от Новалиса и Рэмбо и которой он дает титул «литература опыта». Конечно, слово «опыт» отсылает нас к личностной встрече с миром, но более важно, что оно указывает нам на то, как автор меняется, когда он или она пишет. «Он представляет переживание или, более точно, реальный опыт, следствия которого не могут быть измерены заранее; насколько были предоставлены, насколько обдуманы их механизмы, настолько они и разработаны, следует пройти до конца, чтобы узнать, куда он ведет его автора, в каком преобразовании самости он достигает точки кульминации». В этом опыте опасность может произрастать из глубоких инстинктов, хотя в такой же степени она может быть открыта автором, пытающимся исполнить требования строгой формы. В 1948 году Бланшо говорит, что когда Лотреамон начал сочинять «Песни Малдодора», у него не было в помыслах этих странных шести песен, так как «эта мысль еще не существовала, и единственный конец, который он мог бы получить была далекая мысль, эта надежда мысли, которая в тот момент, когда *Малдодор* дол-



Кевин ХАРТ / Kevin HART

| Путешествие на Восток как бегство от повседневности: феномен туристического эскапизма |

жен быть написан, должна дать ему всю желанную силу написать эти песни».

Всего лишь год спустя в 1947-м Бланшо пишет о писателях, открывающих себя изменению благодаря письму, в этот раз имея в виду Мишеля Лериса. «Письмо — это ничто, если оно не вовлекает писателя в движение, полное опасностей, которое изменят его, так или иначе». В том же году он вернулся к Жиду, к его комментариям по литературе опыта, теперь перефразировав их в ином регистре. Литература, говорит он нам, «есть опыт, по существу вводящий в заблуждение, и это то, что создает всю его ценность». Заблуждение как основа для ценности? Да, «любой, кто пишет, впадает в иллюзию, но эта иллюзия, обманывая его, увлекает его и, увлекая его посредством наиболее неопределенного движения, дает ему, коль скоро он выбирает, шанс или потерять то, что он полагал, что обрел, или обнаружить то, что он более не потеряет». Литература *существенно* обманчива, так как она дарует себя, когда ставит себя под вопрос. Даже когда она представляет себя в качестве силы негации, когда выносит приговор искусству более ранних периодов, она никогда не идет настолько далеко, чтобы осудить искусство как «мистификацию или обман».

Итак, писатель уносит самим словом, появляющимся на бумаге и, как полагает Бланшо, здесь происходят две вещи. Первая, когда писатель выпускает из рук самость в качестве субъекта: сам факт письма подразумевает переход от первого лица к третьему, даже если всегда выбирается использование «Я». И вторая, когда писатель сообщает с царством воображаемого: не с запасом креативной потенциальности, типично связанной с романтиками, но с удушающим пространством, где бытие увековечивает себя как ничто. Бланшо полагает, что автор в работе над большим произведением не превозмогает смерть посредством произведения памятника, который проживет больше него или ее. *Exegi monumentum aere perennius*: притязания Горация в 30-й Оде обоснованы, пока она течет, и мы до сих пор с большим удовольствием читаем «Кармен», но, намекает Бланшо, старое хвастовство, тем не менее, окончательно смещено. Ибо письмо привлекает приближение воображаемого: в 1-й Оде Пирра никогда не восстановит из своего будуара из роз, ее стройный возлюбленный во веки будет источать тот же запах и сказитель будет вновь и вновь бормотать *Quis multa gracilis...* Если взять более абстрактно, искусство указывает нам на царство, или лучше на анти-царство [*non-realm*], где никакое событие не начинается на самом деле, но лишь начинается вновь, и где никакое событие никогда не закончится. Это не область смерти, так как здесь не за что уцепиться диалектике. Но это и не область вечной жизни, так как искусство манифестирует не бытие, но его отсутствие. Это область бесконечного умирания: в искусстве другой берег никогда не будет достигнут.

Излишне говорить, что песнь Горация «*Quis multa gracilis...*» пребывает в мире смысла, истины и ценности, и множество поэм, выросших из нее, также как множество переводов, порожденных ею, являются свидетельством этого. Но для читателя, хотя, возможно, и для самого Горация, эта песнь ускользает от смысла, истины и ценности. Хорошо ее прочитать — это значит соскользнуть к абсолютно другому, которое есть нейтральное состояние, где ничего не начинается и не кончается, но только повторяется, это значит быть обращенным к «по-

тустороннему», которое не является следствием смерти, но со-образовано [co-ordinate] с умиранием. То же самое можно сказать и о поэзии По Чу-и и Ту Фу, о Китсе и Браунинге, о... По желанию можно добавить еще имен, но не любых имен, так как Бланшо полагает, что некоторые книги заранее исключены из «потустороннего», и, таким образом, просто служат для утверждения социального порядка». Я выбрал Горация частично потому, что тема литературной долговечности преимущественно связана с его именем, и частично потому, что многие комментарии Бланшо по искусству затрагивают настолько общие вопросы, что они достигают Горация и того, что было до него. Теперь Бланшо пришел к тому, что была смена эпох, и что после Лотреамона и Малларме мы можем видеть более четко, чем их предшественники, что искусство поддерживает особое отношение с инаковостью [alterity], отношение, которое он затем однажды сформулирует как «отношение без отношения». Исторический масштаб суждений Бланшо об искусстве не является здесь предметом детального рассмотрения, хотя мы его поверхностно затронем далее. Сейчас более важен вопрос об оспаривании. Когда оно имеет место, не стоит и говорить, как происходит этот акт, и как результаты будут отличаться от эпохи к эпохе и от писателя к писателю. Однако, если искусство ведет к «изначальному опыту», который открывается к нейтральной области, то мы можем спросить, в каком смысле мы можем сопоставить искусство и оспаривание. Не получится ли так, что скорее мы увидим искусство увязнувшим в воображаемом, чем оспаривающим что-либо вообще?

Для Бланшо периода «Пространства литературы» этот вопрос, скорее, плохо поставлен. Или как минимум он может появиться в критически невыдержанной формулировке в обозначениях философской конструкции, которая может быть отождествлена с тремя известными и достойными именами: Гегель, Ницше, Хайдеггер. Что связывает этих людей, больше известных своим взаимным несогласием, чем согласием, в эту невероятную триаду, так это то, что все они пытались «сделать смерть возможной». Определенно, эти три мыслителя, каждый по своему, объясняли человеческое бытие посредством смерти и, соответственно, рассматривали смерть в терминах возможного. И определено, все трое ценили искусство, намного больше, чем большинство современных философов хотели бы продемонстрировать. Это говорит о том, что точка зрения Бланшо расходится со всей философией искусства, которая, в общем и целом, обычно бывает продолжением эпистемологии, онтологии или метафизики, уже отработанной. Утверждение Бланшо заключается в том, что искусство открывает нечто иное, чем истина философов. Это «бег от истины... риск безопасной игры», и оно утверждает нейтральность воображаемого, о котором я упоминал. Искусство — это не то, чем философия должна управлять, оно есть именно то, что ставит под вопрос определение «человеческого существа», сформулированное современной философией.

Искусство оспаривает точку зрения, что человеческое существо появляется только в пространстве, доступном благодаря диалектике. Искусство предполагает, что что-то в «человеческом существе» склоняет нас и к именованию возможного, и к отклику на невозможное. Как и его близкий друг Эммануэль Левинас, Бланшо развивает представление о воображаемом, в



Кевин ХАРТ / Kevin HART

| Путешествие на Восток как бегство от повседневности: феномен туристического эскапизма |

котором событие представляет и себя и свой образ. «Бытие — не только само по себе, оно бежит себя.. вещь — это она сама и ее образ», говорит один; «отдаление [*l'éloignement*] есть в сердце вещи... становясь образом, мгновенно становится тем, что никто не может ухватить, нереальным, невозможным», говорит другой. Тогда, едва что-нибудь появляется, возникает возможность удалиться в не-мир воображаемого, «запредельного», где бытие полностью очищено и куда мы не можем ни войти, ни выйти. Рассмотренное с одной стороны искусство кажется гностическим развоплощением, с другой стороны, искусство ведет к радикальному нигилизму. Именно эта точка зрения на искусство, как оспаривающее философию и открывающее путь к нигилизму, характеризует «Пространство литературы» (1955). Только несколько лет спустя, в начале 1960-х, когда он закладывал основу для «Международного Обозрения» (издание, которое едва увидело свет), Бланшо применяет другую лексику. Здесь речь не идет об искусстве, указывающем на «угрожающую близость неопределенного и незаполненного внешнего, нейтрального существования, нуля и беспредельности», здесь нет воскрешения искусства, указывающего «на омерзительный недостаток, удушающее сгущение, где бытие бесконечно сохраняет себя как ничто». Скорее, здесь говорится о власти.

Я не думаю, что Бланшо изменил свое мнение об отношении искусства и невозможного или что он прекратил думать об этом в 1960-х, но где-то в это время он начал ставить акцент на этих проблемах. Он озабочен тем, чтобы подчеркнуть, что «литература и искусство» обладают странной способностью ставить все под вопрос. Они могут быть «с легкостью исследованы с помощью критики Марксистского стиля», пишет он и «это вполне допустимо, даже необходимо, до тех пор пока критика свежа и не повторяет избитые выражения». Обращаясь к Жану-Полю Сартру или к тем или иным коммунистам, включая себя, он возвращается вокруг своей центральной темы:

«Но мы также должны признать, как минимум для нас, что литература учреждает не только собственный опыт, но также опыт фундаментальный, ставящий под вопрос все, включая и саму себя, включая диалектику, так как, если это правда, что диалектика может и должна захватить литературу и использовать ее для собственных целей, то правда и то, что способ литературного утверждения избегает диалектики, не принадлежит ей. Литература представляет власть определенного вида, который не касается возможного (что-то, чему диалектика теперь дала возможность явиться перед нами): искусство — это бесконечное оспаривание, оспаривание себя и оспаривание других форм власти — не просто анархия, но свободный поиск изначальной власти, которую искусство и литература представляют (*власть без власти*)».

Литература не может быть подкуплена диалектикой, она отвечает на что-то, что действует вопреки Духу, что-то, что Бланшо называет «власть без власти». Мы можем только реагировать на эту контр-духовность, как я зову это, но нам никогда не свести ее к концу и не приписать ей ценность. Мы не можем использовать ее, мы только можем быть подвергнуты испытанию через нее, теряя себя в качестве субъекта в опыте написания стихотворения или рассказа. Если Бланшо периода «Пространства литературы» уделяет внимание опыту события, проявляющегося и в нем самом, и в образе, то вскоре он на-

чинает уделять больше внимания тому, что превосходит опыт в событии. В событии всегда есть нечто большее, чем дается в живом опыте, ибо событие вскрывает другие возможности, которые могут быть прожиты — это указывает на роль *Erfahrung*, а не только *Erlebnis*. Такова «власть без власти», которую он зовет оспаривание и которое, как он считает, не работает, но бездействует [*unworking*] в литературе.

Если мы переместимся на несколько лет вперед от раздумий над «Международным обозрением» к появлению «Бесконечной беседы» (1969), мы увидим те же мысли об оспаривании, переработанные в более апокалиптическом тоне. Здесь его добыча — «Книга», понятие, подразумевающее «превосходство речи над письмом, мысли над языком, и обещание коммуникации, которая однажды станет непосредственной и прозрачной». И это, собственно, не литература ставит эти ценности под вопрос. Это письмо, *écriture*, может взять нас в «запредельное» истории: «В этом смысле, письмо — в том направлении, где невозможно остаться одному, даже во имя всех, без предварительного приближения, промежутков, поворотов и обходов, из которых текст здесь собирается, они — след (я полагаю, их интерес, размещенный в нем) предполагаемого радикального изменения эпохи: разрыв, смерть как таковая — или, говоря гиперболически, «конец истории». Так письмо проходит через пришествие коммунизма, признанного как максимальное утверждение — коммунизм, всегда еще находящийся за пределами коммунизма. Так письмо становится ужасающей ответственностью. Незаметно письмо вызывает к отмене дискурса, где, как бы мы ни думали, что несчастны, мы все, кто имеет его в своем распоряжении, располагаем комфортно. С этой точки зрения письмо — это величайшее насилие, так как оно преступает Закон, любой закон, и также свой собственный закон».

Литература может вывести нас к воображаемому и, действуя так, может дать нам понять, что «человеческое существо» предполагает отношение с невозможным, также как с возможным, с нейтральным, также как и с негативным. Письмо, однако, увлекает нас к другому «запредельному», тому, которое обитает на ближайшей стороне истории, понятой как история смысла. Для описания того, что совершает письмо, Бланшо использует глагол «трансгрессировать», который указывает на его третье и окончательное определение оспаривания. Если это слово напоминает о Батае и, особенно, о его интересе к отношению между религией и обществом, то это вполне уместно.

Бланшо ни в каком смысле не заменяет «литературу» «письмом». Самая первая страница «Примечания», представляющего нам работу «Бесконечная беседа» напоминает нам о его главном вопросе — «Что поставлено на карту тем фактом, что что-то вроде искусства или литературы существует?» — и напоминает нам, что это «чрезвычайно актуально и исторически актуально». Эта фраза заслуживает повторного взгляда: «что-то вроде [*quelque chose comme*] искусства или литературы», пишет он, предполагая, что то, что действительно важно в искусстве и литературе — это не определенная историческая форма, которую они принимают, или их эстетические свойства, но отношение с воображаемым, которое возникает посредством двойственности бездействия [*unworking*] в самом представлении феномена. Что будет поставлено на карту, если у нас будет искусство,



Кевин ХАРТ / Kevin HART

| Путешествие на Восток как бегство от повседневности: феномен туристического эскапизма |

но мы ему установим границы? Если ответ — онтологический статус «человеческого существа», как я предполагал, тогда он обязан быть философски и теологически ответственным, так как и литературный, и искусствоведческий критицизм уклоняются от него. И если это действительно так, как думает Бланшо, что мы находимся посреди «радикального изменения эпохи», тогда эти философские и теологические вопросы пересекаются с историческими, социальными и политическими проблемами. Эти проблемы скорее более четко сформулированы через письмо, чем через литературу. Одарить *écriture* столь значительной ролью означает жить, помня о Малларме («эта сумасшедшая игра письма») и, действуя так именно в 1969, значит быть затронутым первыми публикациями Жака Деррида. Что на Бланшо повлияли статьи, затем собранные в «Письмо и различие» (1967) и «Грамматологию» (1967), ясно из сравнительного анализа лекции статей, когда они появились в журналах, и когда они были переработаны для присоединения к «Бесконечной беседе». Однако здесь «письмо» — это не феноменальная записка и не тоже самое, что и квази-трансцендентное движение *la différence*. Это «неоднородная речь» или то, что Бланшо поясняет как «речь письма».

Что интересует Бланшо в письме, так это то, что оно приносит с собой «возможности исключительно обратные: анонимный, рассеянный, замедленный и смещенный способ быть в отношении». Как было выявлено, это бытие в отношении социальном, но специфичность оспаривающего действия кажется представляет собой и отсылку к метафизике — «к идее Бога, Я, Субъекта, далее Истины и Единого» — и далее касаясь литературного: «и в конце концов к идее Книги и Произведения искусства». Странный ряд, особенно из-за основной добычи — Единого, которое Бланшо как и греки от Парменида до Платона, считает трансцендентным. Действительно, он идет дальше, чем любой грек в утверждении, что Единое превышает божественного: «не один Бог, но Единство, строго говоря, Бог, как таковой — трансценденция». Как оспорить единство? Пожалуй, через переосмысливание фрагмента и тем самым, в первую очередь, возвращаясь к йенским романтикам. С другой стороны, фрагмент, ассоциируемый у нас с Фридрихом Шлегелем и Новалисом, остается связанным со смыслами целого и единства, тогда как Бланшо ищет путь продвинуться далее и, через фрагментарное письмо делает возможным «новые отношения, которые исключают себя из единства, в тот момент, когда они превосходят целое». Соответственно, фрагментарность не является ни целым, ни частью и сама эта формулировка предполагает, что для Бланшо она была бы нейтральна. Пока фрагментарность включается в игру части и целого, никакое фрагментарное письмо не может быть понято: оно всегда превысит или прервет свой контекст. Отсюда можно вывести утверждение, что, так как с фрагментарностью нельзя совладать, то наш опыт фрагментарности ведет нас к опыту невозможного. Ханс-Йост Фрай идет столь далеко, что представляет себе, как фрагментарность приглашает нас «жить без указаний на то, как жить», так как «жить фрагментарно значит быть неспособным двигаться далее, означает ничего не ожидать от будущего, кроме того, что ничем не обладаешь. Жить посмертно и сверх того, не спрашивая, как живешь».

Мы прошли от проповедей Экхарта о жизни без «почему» до обреченности Фрайя жить без «как». Предшествующая форма утвердительно — мы избавлены от бесцельных забот, тогда как, последняя как-будто действует без общественного сознания. Бланшо должен быть отделен от подобного стиля нигилизма, хотя бы потому что он рассматривает фрагментарность, выводящую нас к более глубокой общности, которая нам известна как коммунизм «за пределами коммунизма». Даже если фрагментарность уводит нас от единства частей и фраз и приглашает нас в мир неоднородной речи, она не может полностью отстранить единство в качестве горизонта интеллигибельности. Можно быть дезориентированным и пораженным фрагментарностью, однако лишь по отношению к данному горизонту. Конечно, этот горизонт может быть разорван и прерван: современная литература может быть прочтена как история подобных случаев. Но он не может быть полностью уничтожен. Где ему суждено быть исключенным, там опыт события (если слово «опыт» еще можно употреблять здесь) будет в лучшем случае в виде хаоса. Бланшо, кажется, предвосхищает это возражение, когда говорит по отношению к последней поэме Поля Селана о «соединении, которое не создает единство», хотя непонятно, какое отношение может быть между «соединением» и «единством».

Давайте отступим на шаг или два назад, от последнего элемента в списке Бланшо, что подлежит оспариванию, от «Единого» к первому элементу — «идеи Бога». Вполне уместно, что Бланшо начинает с идеи Бога и не просто с любой идеи, но идеи Бога от Еврея. В работе «Быть Евреем» (1962) нам сообщается, что наиболее значительный дар нам от Израиля заключается в предвкушении неоднородной речи или «первого письма»: «Здесь мы должны внести великий подарок Израиля, его учение об одном Боге. Но я бы скорее сказал, грубо, что то, чем мы обязаны еврейскому монотеизму, не состоит в раскрытии одного Бога, но в раскрытии слова [parole] как места, где люди удерживают себя в отношении с тем, что исключает любые отношения: с бесконечной Удаленностью, абсолютной Чуждостью. Господь говорит, и человек говорит ему. Это великое достижение Израиля». Между прочим, эта точка зрения оспаривает идею Мартина Бубера, представленную им тремя годами ранее, в 1959. Бубер не предлагает, что монотеизм менее важен, чем диалогизм, скорее, что он является решающим, так это доверительное отношение еврейского народа к YHWH, а не метафизическое требование, что божественное есть единое. Бубер утверждает, что Израиль «указывает, что к этому Богу (т. е., «некоему реальному Богу») человек может обратиться в реальности, что человек может сказать Ты Ему».

Бланшо перефразирует Бубера, и стоит внимательно прочесть цитату, так как оспаривание у Бланшо принимает вид почти неразличимого перехода от точного пересказа до избегания рамок каких-либо ссылок: «Речь одна может пересечь бездну; один голос Господа, Господь как голос, как власть обращающаяся к тебе без позволения обратиться к ней, делает это разделение местоположением понимания. Несомненно, в каждой религии были отношения между Творцом и тварью — через жертву, молитву, внутренний восторг [ravisement intérieur]. Но у Израиля уникальные отношения близости и чуждости, соседства и удаленности, свободы и подчинения, простоты и ри-



Кевин ХАРТ / Kevin HART

| Путешествие на Восток как бегство от повседневности: феномен туристического эскапизма |

туальной усложненности выводятся на свет, отношения, речь которых — загадка и дружба речи, ее справедливость и взаимность, зов, который она передает и ответ, которого ожидает — учреждает принцип субстанции».

Бланшо не только отходит от Бубера, повторяя его, но также дорабатывает оспаривание само по себе. Мы можем заметить в этих строчках переход от осмысливания оспаривания с точки зрения внутреннего опыта, похожего на ясный экстаз христианских мистиков, до переосмысления его на уровне неоднородной речи, понятой как специфически иудейский подход к духовности. Что Бланшо затем, три года спустя, после своего сочинения, по Буберу называет «быть Евреем» — вращается вокруг исключительности «отношения близости и чуждости». Если еврейская духовность и присутствует в поздней мысли Бланшо, то она идет вразрез с утверждением одного истинного Бога.

Если сделать несколько гигантских шагов от дебатов по поводу французского критицизма и философии, то можно рассмотреть позднюю мысль Бланшо как бесконечное оспаривание Библии. «Книга начинается с Библии», говорит он нам за несколько лет до того, как прозвучит фраза о «близости Вечного», и эта доступность не что-то такое, от чего он с готовностью избавится. Для того чтобы подчеркнуть связь между Библией и единством, Бланшо сперва обращается к Иерусалимскому Талмуду. Здесь он толкует Тору, которая имела место до Сотворения: «она была написана буквами из черного пламени на фоне белого пламени» (*трактат Шкалим, 13b*). В поисках пути для интерпретации этого отрывка из Хаггады, он обращается к Исааку Слепому, отцу Каббалы, который осмеливается сказать, что верно написанная Тора будет найдена в белом огне и, что черное пламя — это устная Тора. Так понятия, первые пять книг Библии составляют устную Тору, в то время как настоящая написанная Тора нечитаема и находится в белых пробелах между буквами. «Первое письмо», мистическая Тора, которую только Мозес может расшифровать, прерывает и превосходит «второе письмо», Тору, которая дает нам Закон и привязывает нас к Единному. «Господь», сообщается нам в «Бесконечной беседе» — «это только Господь, поддерживающий Единство и таким путем именующий свою верховную завершенность».

Было бы неверным предположить, что Бланшо рассматривает писание вне истории, как до него Филон Александрийский, и что он доходит до столь неясных исторических и герменевтических оснований. Будет спорным предположение, что «первого письма» или неоднородной речи, которые он обнаруживает в Библии, вовсе там нет, за исключением взгляда отдельных каббалистов и, что поместив его там, тем самым может оспариваться «второе письмо» или Закон Единства, и перечеркиваться Шма «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь — един» (Втор.6:4) и потрясаться основание быть Евреем для всех верующих евреев. Но следует обратить внимание, что интерпретация Бланшо «быть евреем» — это не более чем этика отношения [relationality], предлагаемая под заголовком «Атеизм и Письмо» (как и под заголовком «Быть Евреем»), и что кощунственно связывать Иудаизм с нигилизмом, как он это делает в «Бесконечной беседе» и в других местах. Защищаясь, Бланшо мог бы указать, что «первое письмо» или «отношение без отношения» отыскивается в Библии, хотя только в том слу-

чае, если мы вырвем деяние из книги и примерим последствия этого разрыва: проживая не через открытие Закона, но по закону, который связывает нас до Закона, а именно по этическому обязательству перед другой личностью. Призвание евреев не в том, чтобы народ, избранный Богом, был единственным и уникальным, но скорее в том, чтобы открыть то, что было им дано — «первое письмо», закон до Закона — для всех народов.

Раскрыть этот пра-закон [ur-law], первичность этического обязательства по отношению к другому — возможно, бесконечная задача. Раскручиваясь, она оспаривает все, чего касается, включая Закон и его собственные исторические формы. Для Бланшо, «первое письмо» лучше всего видно не в песнопениях Торы в синагоге, но на улицах, где разворачивается будничная жизнь. Почему эта обыденность? Потому что это не мистическое слияние, не диалектическое продвижение, но анонимность и отход от бытия в отношении одного с другим. Конечно, при описании обыденного язык может походить на язык негативных теологов, и не потому, что повседневное это трансцендентное (в религиозном смысле слова), но потому что оно нейтральное. «В этом состоит его странность, привычное проявляется (но уже рассеиваясь) под личиной удивительного», говорит Бланшо. Обыденная жизнь — это не что-то от субъекта или объекта, и различие между истиной и ложью не находит здесь себе пути. В обыденной жизни нет места для Господа, уверяет нас Бланшо: «Обыденный человек — самый атеистичный из людей. Он таков, что никакой Бог не может вступить с ним в отношение». Эти два предложения определенно вызвали бы удивление у составителей и читателей Талмуда, текста, пылающего от значимости обыденного.

Чем отвергать суждения Бланшо, как просто набожную контр-доктрину, скорее следует учесть два момента: что он сам сотворил, и что он оставил приоткрытым в качестве возражения против своей собственной позиции. Первый касается отношения нейтральности и диалектики. Как я отметил в самом начале, Бланшо указывает, что мы всегда должны говорить «минимум на двух языках ...: один диалектичен, другой — нет; один — где задачей является негативность, другой — где пребывает нейтральность, отделенная и от бытия и от небытия». Задолго до того как он написал эти слова, Бланшо сообщил тоже самое с точки зрения образа жизни, а не вербально. «Нам дано «прожить» каждое собственное событие через двойное отношение», говорит он. «Единожды мы проживаем его как что-то, что мы можем понять, ухватить, нести и управлять (даже если мы делаем это с болью и трудностями) с помощью отнесения его к некоей пользе или к некоей ценности, то есть, в конечном счете, с помощью отнесения его к Единству». Итак, у Бланшо нет законченного переописания [redescription] реальности, которое поддерживает такие слова как «Единство» и «Господь». Его позиция отличается от той, что обычно ему приписывается. Это он делает очевидным, добавляя, что мы проживаем событие «иногда как что-то, что избегает любого использования и любого конца и более того как то, что избегает самой нашей способности перенести его, однако, чего мы не можем миновать». От чего мы не можем себя защитить, указывает он, так это от онтологической сонастроенности пассивного страдания — крайняя тоска, бесцельное ожидание, несчастье — где мы не приближаемся к событию настолько, насколько оно приближа-



Кевин ХАРТ / Kevin HART

| Путешествие на Восток как бегство от повседневности: феномен туристического эскапизма |

ется к нам. Оно не может быть пережито, потому что не может быть конституировано намеревающимся сознанием, на самом деле оно деконструирует субъекта. Это событие не имеет смысла для того, кто пронзен им, так как в страдании время само по себе замедлилось, потеряло направление и открылось в не-реальность воображаемого, где бытие проявляется как ничто. В крайней степени мучения, полагает Бланшо, самость становится другим и именно этот другой будет сохранен, и в расщеплении мы обнаруживаем «непоколебимое утверждение»: род людской ценится индивидуумами более, чем их жизни. Здесь, в этом чествовании вида, к которому мы принадлежим, Бланшо обнаруживает возможность этики и политики.

Однако как только это утверждение человечества появилось, тот, кто его сделал «был помещен назад в ситуацию диалектической борьбы». Контр-духовная жизнь вновь обнаруживает себя в отношении с Духом. Если мы, имея все это в уме, вернемся к обыденному, мы можем увидеть, что превозносить мужчину и женщину, которые оспаривают все и, следовательно, избегают «любого авторитета, будь это политический, моральный или религиозный», это не единственное, что должно быть проделано. Мы также должны признать роль диалектики, опыт Духа. Те, на улице, собираются работать или голосовать, есть или встретиться с другом, собираются в магазин или в кабак, они должны принимать баптизм, Бар-мицву, преподавать... каждый из них идет куда-нибудь, и это движение есть оспаривание, негация. Как сам Бланшо говорит в одном из своих поздних размышлений: «бытие не хочет быть признанным, оно хочет быть оспоренным [contesté]: для того чтобы существовать, оно идет по направлению к другому, который оспа-

ривает [conteste] и в то же время диалектически отрицает его, таким образом, что только здесь начинается бытийствование, в этом лишении, которое делает его сознающим.. возможность бытия самого по себе, проживания его как *ipse* или, если пожелаете, самого по себе как отдельного индивидуума».

Оспаривание всегда подразумевает «экспозицию к некоему другому (или конкретно другому) кто... [может] ввести меня в игру» и, несомненно, это подразумевает самопожертвование. Вопрос заключается в том, почему Бланшо заключает этого «другого» в рамки человеческого бытия и, как Левинас, подвергается опасности превращения этики в этничность. Я оставляю в стороне интересный контр-пример животного, раздражающий как для Левинаса, так и для Бланшо, и привязывающий самость к божественному. Это молодой Бланшо пишет для «Журнал де Деба», когда, раздумывая над Экхартом, оставляет открытой возможность опыта божественного, смысл которой не определен заранее онто-теологическим пониманием Бога. С точки зрения Экхарта, Господь приветствует любое оспаривание «Господа». Ελέκτασις Апостола Павла в послании Филиппийцам — это не то, что Экхарт недвусмысленно включает в работу в своих проповедях и трактатах, хотя его образ беспрельдно протянутой души доминиканец мог бы использовать для своей пользы в утверждении Божества [Godhead]. В свою очередь, не мог ли Бланшо отстаивать бесконечное оспаривание, связанное с бесконечным Богом, божественностью превыше любой диалектики? И если он отвергает эту возможность, и отстаивает, что бесконечное оспаривание обнаруживает свой предел в этике, может ли он обоснованно отвергать нагрузку догматизма?

