

Д. У. Орлов

ОТ КОНСТИТУИРОВАНИЯ К ПОЭЗИСУ: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ МЕТОД ХАЙДЕГГЕРА*

Приступая в «Бытии и времени» к реализации проекта фундаментальной онтологии (до конца так и не завершенного), Хайдеггер создает альтернативный по отношению к феноменологии Гуссерля язык мышления, концептуальный каркас которого организован не возвращением к самим вещам, а следованием «вопросу о бытии» (*die Seinsfrage*). Трактат не оперирует ни интенциональностью и мотивацией, ни ноэмой и ноээисом, ни ретенцией и протенцией, ни трансцендентально-феноменологической «ἐπιχώρη», ни сущностной идеацией...¹ Но нельзя утверждать, что их нет вовсе: та же интенциональность, выведенная за пределы предметной определенности сознания, трансформируется в экзистенциал «бытия-в-мире» (*in-der-Welt-sein*). Известно, что реакция Гуссерля на выход в свет в 1927 г. «Бытия и времени» была сдержанной. Он расценивал трактат Хайдеггера как попытку предложить одну из региональных онтологий, а именно — онтологию повседневности.

Методологический аспект феноменологического учения, который не устраивает Хайдеггера по существу, это изобретенный Гуссерлем язык иссле-

* Статья написана при поддержке РГНФ, грант № 12-03-00613 «Мифопоэзис современности: анализ превращенных форм общественного самосознания».

¹ В работах, примыкающих как хронологически, так и по разрабатываемой проблематике, к «Бытию и времени», и основанных на лекционных курсах, читавшихся в Марбурге и во Фрайбурге в 20-х годах («Герменевтика фактичности» (1923), «Пролегомены к истории понятия времени» (1925), «Основные проблемы феноменологии» (1927)), находится множество примеров разъяснения гуссерлевской терминологии, ее понятийной экспликации. Но Хайдеггер не упускает возможность продемонстрировать дистанцированность от перегруженного латинизмами и формализованного языка феноменологии, помещая его в контекст устоявшейся философской традиции, т. е. того, что подчинено программной задаче «деструкции истории онтологии» (См. § 6 «Бытия и времени»).

дования, формальные параметры и область применения которого ограничены чистой дескрипцией, описанием ближайших данностей (или «фактов», как за столетие до Гуссерля говорил Фихте²) сознания. Во-первых, Хайдеггер отказывается идентифицировать пространство феноменологического опыта с функциональным полем работающего сознания. Во-вторых, самоочевидность предметных данностей для него таковой не является. Гуссерль, отталкиваясь от идеи принципиальной открытости неопределенно-всеобщего горизонта, которая вводится в форме презумпции, провозглашает изначальную неискаженность показывающегося в нем вида вещей и, соответственно, однозначность описания коррелятов сознания. Всякая вещь, помещенная в горизонт собственной идеи, получает ясную и отчетливую (в картезианском смысле «clare et distincte») дескрипцию. Для Хайдеггера открытость — нечто заведомо проблематическое, вступающее в игру с сокрытостью, а где возникает сокрытое, там недостаточно описывать, там следует истолковывать. Игра открытости и сокрытия сопровождается новыми правилами, — правилами герменевтического метода. У Гуссерля возвращение к самим вещам — это трансцендентально-феноменологическая проблема, у Хайдеггера — всецело герменевтическая. «Гуссерль стремится к однозначному описанию данностей чистого сознания; Хайдеггер методически опирается на неопределенность предметов естественного опыта. Поэтому у Хайдеггера дескриптивный тип феноменологического исследования сменяется герменевтическим. Поэтому же Хайдеггер отказывается от гуссерлевского идеала строго терминологического языка в пользу выразительных возможностей естественного языка» [Борисов 1998, 364].

Одним из понятий Гуссерля, не потребовавших от Хайдеггера перевода в неформализованный языковой ландшафт, является горизонт. Предварительной ступенью развертывания экзистенциальной аналитики *Dasein* Хайдеггер в «Бытии и времени» называет «высвобождение горизонта для исходнейшего толкования бытия...» [Хайдеггер 1997, 17]. В постановке задачи обнаруживается кардинальный момент расхождения с Гуссерлем. Для последнего горизонт не нуждается в высвобождении, поскольку ничем не загорожен и не заставлен.

² Одним из исторически предшествующих развертываний феноменологии сознания можно считать работу Фихте «Факты сознания» (1810 г.), основанную на курсе лекций. Большинство ее общих положений резонируют с учением Гуссерля. Предметом анализа является часть «объективного представления мира», которая выступает «продуктом деятельности разумного существа» (конститутивной деятельности, по Гуссерлю), и «воспринимается всеми разумными существами, и воспринимается ими как таковой, и это абсолютное восприятие произведений разумных существ, как таковых, принадлежит также к объективным представлениям мира» [Фихте 1993, 707].

Он есть безотносительная (как говорит Гуссерль, «презумптивная») открытость к возможной предметно-смысловой исполненности, открытость как таковая, а его отнесенность к определенному региону сущего, к той или иной априорной перцептуальной форме, — не что иное, как одно из предъявлений, одна из модальностей. Для Хайдеггера всеобщий горизонт трансцендентального поля, который связывает потоки анонимно протекающей жизни сознания, не способен одновременно выступать горизонтом понятности бытия, поскольку субъект, которому эта понятность доступна в «живом настоящем», приходит с запаздыванием всегда *слишком поздно*³. Сознание в активированном режиме темпорально развернуто в сторону своего ретенционального следа, оно сильно, что называется, «задним умом». Тождество различных моментов внутреннего сознания времени, вводимое через своего рода обращение времени вспять и восхождение к истоку экстазисов, достигается в форме единства самосознания (о том, что это единство является по существу реконструкцией, см. эпопею М. Пруста «В поисках утраченного времени»). Самосознание выступает синтезом различных временностей с разными экзистенциальными скоростями. Время — та мерность, которая определяет отношение субъекта к самому себе. Хайдеггер отказывается говорить «субъект», обращаясь к тому, для кого существовать во времени — не запоздало понимать себя, а видеть ранний приход бытия. Кому бытие явлено в своей понятности изначально, это «присутствие» (Dasein): «Присутствие *есть* таким способом, чтобы существую понимать нечто подобное бытию. При удержании этой взаимосвязи должно быть показано, что то, из чего присутствие вообще неявно понимает и толкует нечто подобное бытию, *есть время*. Последнее как горизонт всякой понятности бытия и всякого толкования бытия должно быть выведено на свет и генуинно осмыслено. Чтобы дать это увидеть, потребна *исходная экспликация времени как горизонта понятности бытия из временности как бытия понимающего бытие присутствия*» [Хайдеггер 1997, 17]⁴.

Феноменологический способ развертывания горизонта, делающего видимой (актуализирующего) какую-либо сторону предмета, не позволяет по-

³ Так, Левинас, думая над вопросом Гуссерля, есть ли в интенциональности диахрония, рассматривает сознание через конститутивную для интенциональности структуру отнесения, откладывания на потом, задержки, остановки: «Сознание есть задержка по отношению к самому себе, способ задерживаться в прошлом» [Левинас 2004, 301].

⁴ В. Бибихин предложил переводить Dasein как «присутствие», однако альтернативные варианты («здесь-бытие», «вот-бытие», «уже-бытие», «сиюбытность») остаются равнозначными. Принимая перевод «присутствие» (чтобы избежать путаницы с гегелевским «наличным бытием»), мы считаем резонным предложение А. Г. Чернякова усвоить немецкое понятие в виде неологизма.

ставить на вид и сделать предметом исследования сам горизонт, который потенциален, т. е. в попытке его прояснить ускользает, оставляя шлейф в виде смысловой отсылки к другому горизонту. Совокупность взаимных отсылок продуцирует карту значений, считывая которую трансцендентальный навигатор прокладывает путь к самим вещам. Это путь ноэтический, данный всякий раз «в определенном смысле». Его идеальные координаты устанавливаются схождением интенциональных горизонтов, которые, с одной стороны, удерживают открытым возможный опыт восприятия субъекта, с другой стороны, взаимно отсылают не только друг к другу, но и к всеобщему горизонту, который охватывает и объединяет их всех. Движение к самим вещам не могло бы начаться, если бы его не запускала и не тянула к себе полнота смысла, требующая исполнения. Тем самым, воспринимая конкретную вещь, мы имплицитно имеем дело с чем-то, что можно называть миром или всеобъемлющим, универсальным горизонтом. Но актуально в каждый конкретный момент нам доступен только отдельный фрагмент мира. Сознание не способно превратить мир, данный ему как потенциальная бесконечность, в бесконечность актуальную, хотя может достигнуть внутреннего понимания мира как целого, синтезируя моменты собственной подвижности среди мерцающих горизонтов в последовательном развертывании актов частичного трансцендирования.

Тот факт, что любое актуально-конечное восприятие рассматривается как конкретный аспект потенциально-бесконечного движения опыта, говорит о том, что само развертывание этого опыта наделяет трансцендентального субъекта степенью свободы, позволяющей осуществлять конституирование предметного бытия вещей. Маневрируя в поле предметностей, сначала довольно туманном, схватываемом лишь на уровне «сигнитивных интенций», потом все более и более отчетливым, феноменологическое сознание собирает вещь как своеобразный пазл, — в каждый момент актуализируя один из фрагментов ее явления, один из ее трансцендентальных профилей, оно примеряет его на готовый каркас и соотносит с целым, заданным в качестве «полной ноэмы» как бесконечное движение к смыслу или, что то же самое, как бесконечное приближение к горизонту. Но в отношении конечного опыта трансцендентальный субъект не обладает свободой, поскольку быть свободным для него означает умение сохранять позицию невмешательства в действительное положение вещей на любом уровне, кроме уровня чистого смысла, — сохранять за счет того, что он этот смысл и учреждает. Если бы не бесконечный горизонт, не было бы и свободы. «Подлинная причина того, почему Гуссерлева модель восприятия остается недостаточной, состоит в том, что она не может объяснить, как может осуществиться опыт свободы при явленности вещей именно в обстоятельствах,

когда они привязаны к заданному конечному горизонту»⁵. Так называемый хайдеггеровский «поворот» («die Kehre») 30-х годов сопровождается основательной критикой предметного бытия вещей и последующей встречей с ними в другом горизонте, — горизонте подручности.

Работающее сознание (активированный режим *ego cogito*) использует идеальный предметный навигатор, позволяющий отслеживать ближайшие данности сознания по заданной карте значений. Трансцендентальный субъект здесь всякий раз выступает формой значащей связи. Но еще ближе этих данностей распростерся круг вещей как циркулирующей в обиходе утвари. Ее существование не предметно и не упорядочено в объективном представлении⁶. Можно подумать, что область подручных вещей для нас всегда уже распакована, лишена формы в-себе-бытия и не выступает за рамки функционального использования. Но такое суждение уводит от сути дела. Интенциональность подразумевает наложение предварительной разметки на встречные вещи, благодаря чему способ истолкования их предметного бытия неизбежно будет приобретать субъективистскую окрашенность. *Dasein* как «сущее, которое, понимая в своем бытии, относится к этому бытию» [Хайдеггер 1997, 52–53], устраняет неизбежную примесь субъективизма благодаря включенному маятнику эк-зистенции, — входя в отношение к своему бытию, *Dasein* отвязывается от стропов предметности и попадает в ситуацию собственной открытости ко всякой встречной вещи, которая больше не сводится для него к значащей связи. «Соотношения значимости, определяющие структуру мира, суть поэтому не сетка форм, набрасываемая безмирным субъектом на некий материал. Скорее фактическое присутствие, экстатично понимая себя и свой мир в единстве вот, возвращается из этих горизонтов к встречающемуся в них сущему» [Хайдеггер 1997, 366]⁷. Уже в марбургский период Хайдеггер пересматривает введенный

⁵ Из доклада проф. Клауса Хельда (Вупперталь) «Путь Хайдеггера к “самим вещам”» на конференции «Концепции перевода немецкой классической философии XX века: Гуссерль и Хайдеггер», проходившей в С.-Петербурге 3–6 июня 1998 г.

⁶ Если следовать подсказке языка, к которой в данном случае имеет смысл прислушаться, объективное есть брошенное вперед с тем, чтобы, противопоставив, поставить его перед собой, пред-ставить себе. Латинское существительное *objectio* означает выставление вперед, противопоставление, а глагол *objecto* — бросать навстречу, устремлять вперед, набрасывать.

⁷ Понятие фактичности здесь генетически связано с дильтеевской «жизнью». В ранних лекциях Хайдеггера возникает конструкция *Lebensdasein*, которая приходит ей на смену. Жизнь, как и фактичность, — есть то, за пределы чего нельзя выйти. Поэтому ее невозможно сделать объектом рассмотрения или исследования. Можно только рассчитывать на то, что жизнь как фактичное присутствие сама неожиданно вынесет себя в разверну-

Гуссерлем момент тождества горизонта и структуры интенциональности. Он убеждается, что горизонт заключает в себе продуктивную возможность интенциональность трансцендировать, с тем, чтобы окончательно отбросить карту значений трансцендентального поля и войти в работу с ландшафтом бытия.

Смена исходного аспекта разметки вещей с предметного на подручный сопутствует проблематизации, «зыблению» границ компетенции сферы сознания как поля универсальной рефлексивной коррелятивности. Приверженность вопросу о бытии и не могла привести к иному, — если сознание *относится* к своему предмету, то мышление к бытию *не относится* никак; оно, если придерживаться Парменида, есть с бытием одно (τὸ αὐτὸ). Феноменологическая рефлексия *место* этого изначального единства бытия и мышления не обнаруживает, и Хайдеггер ищет его в мире за пределами интенций, — мире, согласно Гуссерлю периода трансцендентальной феноменологии, не существующем во все. Это место или начало Хайдеггер рассматривает в онтологическом смысле: «Работы Хайдеггера в целом могут восприниматься как поиск начала. Однако их никогда не следует рассматривать как поиск *fons et origo*⁸, — мифического первоисточника всех вещей. Слово *Ursprung* (буквально “первоначальный сдвиг”⁹) появляется на каждом новом витке его пути и в конечном счете начинает определять характерную черту “события”: не какой-то случай или происшествие, не поступок (*Ereignis* никогда этого не подразумевает), но возникновение, приход в присутствие, “пребывание присутствующим”» [Schürmann 1987, 120]. Итак, речь идет о формировании нового типа события, характеризующегося «зыблением» сферы сознания, которое сопровождается образованием складок, разрывов, вмятин на гладкой поверхности трансцендентальных тел. Горизонт загибается, деформируясь под воздействием сил поэзиса бытия. Происходит трансформация карты значений поля сознания в ландшафт мышления бытия, где никакое место не стоит на месте, выламывается из разметки, не подлежит картографированию. Место уклоняется от целесоразмерного маршрута, ускользая проселками и лесными тропами, неожиданно теряющимися из виду.

*Место*¹⁰

Те, что мыслят Одно и то же
в его роскошном Тождестве,

тое пространство возможного понимания. См.: *Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. § 8. [Heidegger 1988, 40–42].

⁸ Источников и родников (лат.).

⁹ В англоязычном издании текста использовано словосочетание «*primal leap*», в котором «*leap*» одновременно может прочитываться и как резкий сдвиг, скачок, и как дислокация.

¹⁰ Перевод мой. — *Д. О.*: Heidegger 1983b, 163.

идут долгим и трудным
в его извечной простоте, простодушии
путем в недоступность
отказывающегося места.

В геологии используется понятие дислокации, которое означает смещение или сдвиг в залегании пластов горных пород под воздействием тектонических сил. Различаются складчатая (пликативная) дислокация, создаваемая встречными силами, силами сближения и вздымания, и разрывная (дизъюнктивная) дислокация, которая формируется столкновением противонаправленных сил. В одном случае возникают складки (синклинали и антиклинали), в другом — разломы. Этот весьма специфический набор слов, казалось бы, не выходящий за рамки описания тектонических процессов, происходящих в земной коре, в какой-то момент оказывается необычайно уместным для нового стиля мышления, который формируется под знаком поэзиса бытия с его исходным столкновением сил в гераклитовском «полемосе»: «Борьба, которую имеет в виду Гераклит, побуждает бытующее в противоборстве прежде всего разойтись, побуждает его занять и позицию, и стояние, и чин в присутствии. В таком расступании открываются пропасти, расстояния, дали и уклады. В размежевании сотворяется мир» [Хайдеггер 1998, 142]. Итак, выстраивается альтернатива интенционально организованному миру чистого сознания, который Гуссерль наделяет статусом реальности высшего ранга. Это полемосно организованный ландшафт мышления как структура дислокации бытия, где бытие принимает форму события. Трансцендентальная феноменология обретает расширение в сторону трансцендентальной геологии с ее тяготением к месту.

В «Рабочих записях», опубликованных как дополнение к незавершенной работе «Видимое и невидимое», М. Мерло-Понти пишет о трансцендентальной геологии: «Противопоставить философии истории <...> не философию географии <...>, — а философию структуры, которая в действительности куда лучше оформляется в контакте с географией, чем в контакте с историей. Поскольку история слишком непосредственно связана с индивидуальной практикой и с тем, что ей самой внутренне присуще, она настолько сильно скрывает свою толщ и свою плоть, что оказывается непросто вновь ввести в нее всю философию личности. География же, напротив, — или скорее: Земля как *Ur-Arche* (нем. *пра-ковчег*, — Д. О.) выявляет плотскую *Urhistorie* (нем. *праистория*, — Д. О.) <...> В действительности речь идет о том, чтобы схватить <...> *nexus* (лат. *связка, сцепление, сплетение*, — Д. О.) истории и трансцендентальной геологии, — то самое время, которое есть пространство, то же самое пространство, которое и есть время, которое я собираюсь снова обнаружить с помощью анализа види-

мого и плоти, — выступающее одновременно *Urstiftung* (нем. *первоучреждение*, — Д. О.) времени и пространства, благодаря которому имеется исторический ландшафт и квазигеографическое вписывание истории» [Мерло-Понти 2006, 339–340].

В известном примере с чашей (глиняной — в докладе «Вещь», серебряной — в «Вопросе о технике») Хайдеггер разбирает структурно-топологические элементы, собирающие в едином ландшафтном строении вещь и место. Такими элементами выступают близь и даль (как антитезы к глубине и высоте, к которым Хайдеггер, за исключением пары ранних текстов, никогда напрямую не апеллирует [Бибихин 2009, 465]). Прочитанный в 1950 г. доклад «Вещь» констатирует симптом, который теперь стал общим местом философского дискурса о современности: «Все временные и пространственные дали сжимаются» [Хайдеггер 1993, 316]¹¹. Значит ли свертывание дали и ее измерений, что какие-то вещи вдруг придвинулись к нам вплотную, и все сделалось близким, замкнутым в единый имманентный контур? Парадоксальным образом, — нет. Даль исчезла, но удаленное как было удаленным, так им и осталось. Даже более того, оно стало удаленным абсолютно — в том смысле, что его больше не достигнуть, двигаясь вдаль. Когда сжимаются дали, исчезает не далекое, а прежде всего близкое или то, что можно приблизить. Согласно Хайдеггеру, близкое открывается не через приближение, а через отдаление, преодолевающее фактическую удаленность: «Отдалить значит дать исчезнуть дали, т. е. отдаленности чего-то, приблизить» [Хайдеггер 1997, 105]. Отдалить — это способ действия, присущий человеческому существу. Две точки на плоскости могут находиться на удаленном друг от друга расстоянии, но из этого не следует, что им свойственно отдаление. Только *Dasein* понимает, что в отдалении (*Entfernen*) близь и даль вступают в спор по поводу истины его собственного бытия, поскольку именно человеческое бытие от первого лица самому себе и ближе всего, и дальше: «Присутствие себе самому онтически “всего ближе”, онтологически всего дальше, но доонтологически все же не чуждо» [Хайдеггер 1997, 16]; «...существо его лежит в том, что оно всегда имеет быть своим бытием как своим» («daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat») [Хайдеггер 1997, 12]. Не мир что-то теряет, когда сжимаются пространство и время, а человек, переставая

¹¹ Теоретик дромологии П. Вирильо пишет: «“Физика” и “метафизика” с древних аристотелевских времен являются ясными и понятными философскими терминами, но что сказать о *геофизике* и *метагеофизике*? Существует сомнение насчет смысла последнего слова, несмотря на то, что реальное положение дел демонстрирует: континенты утрачивают геофизические основания в пользу *теле-континента* почти мгновенно наступившей мировой коммуникации» [Virilio 1998, 18–19].

различать дали, утрачивает нечто важное в своем существе. Если работа различия прекращается, все становится в равной степени далеким и близким, ни далеким и ни близким, лишается необходимой трансценденции: «Сегодня больше не существует трансценденции, вместо нее — имманентная поверхность для протекания операций, гладкая операциональная поверхность коммуникации» [Baudrillard 1985, 79]. По Хайдеггеру, для понимания близости достаточно просто следовать за тем, что вблизи. Ближе всего к человеческому существу находится область подручных вещей. Подручность означает не столько то, что вещи лежат под рукой или подворачиваются под руку, сколько то, что они выходят из рук, являются изготовленияами. Чтобы войти в близь, нужно двигаться за самим процессом изготовления, производства вещей в их вещественности.

В контексте теории производительного поэзиса, разработанной в метафизике Платона и Аристотеля, где вещь появляется *из дела* в том смысле, что выходит из-под руки мастера, создающего *изделие*, задается первоначальный способ истолкования круговой логики истока и цели, которая ложится в основу метафизики причинности (не случайно функция, выполняемая в полисе ремесленником, коррелятивна функции, какую в космосе выполняет демиург). Метафизическое понимание истории и исторического события определяется непреклонной логикой реализации цели или конечного замысла, внедренного, инсталлированного внутрь всякого начинания. Событие оказывается заключено в «циклическую модель времени» (М. Фуко), которая является отображением не природных циклов, а циклов изготовления вещей в модусе подручности как наиболее общего образца поэзиса. «То, что история должна принимать форму телеологии и эсхатологии, говорит о ее метафизическом понимании. Когда-то Аристотель связал *telos* — конечную цель — с истоком, *arche*. Речь шла прежде всего о процессе производства. Ремесленник, для того чтобы добиться конечной цели и придать изготавливаемому предмету определенную форму, должен мыслить эту форму до начала своего труда. Иначе говоря, телос совпадает с истоком, а исток определяет смысл истории. Чтобы понять существо происходящего, согласно такой метафизической логике, нам нужно понять существо истока происходящего. <...> Райнер Шюрман пронизательно заметил по этому поводу, что “только потому, что производство — это ключевой опыт, из которого возникает метафизика, репрезентация целей, конечная причинность могут править философией в целом и каждым из ее подразделений”» [Ямпольский 2007, 71–72].

Вопрос о вещи в постановке Хайдеггера — вопрос даже не онтологический, а *метагеофизический*, вопрос о месте как ее основании и начале. Кантовская «вещь в себе» для него — не столько предел возможного опыта, сколько внутренняя сторона вещи, непознаваемость которой является свидетельством разрыва или раскола, внесенного в ее неделимую сущность историческим актом

традиционной метафизики. Нужно снова вернуться к месту вещи, которое соберет ее воедино. «Ding für sich» выставляет экспозицию предметного бытия, а то в вещи, что предметным образом не представимо, составляет иную — не воспринимаемую в перспективе конечного, позитивного познания сторону вещи, «ding an sich». Но не суть ли эти стороны — результат некоего раздела поля вещей согласно правилу субъект-объектного дуализма, которое не признавалось уже Гуссерлем? Хайдеггер идет еще дальше Гуссерля, исследуя тот же путь к самим вещам. Он спрашивает о простой сущности вещи. Но этот вопрос не предполагает простого ответа, напротив, страшно его затрудняет¹².

Вещь не рассматривается как инструментальное приложение к субъекту. Например, предметность чаши может быть сведена к элементарной утилитарной функции: утолять жажду. Правда, в таком случае она не отличается, скажем, от одноразового пластикового стакана. Однако в качестве утвари поле ее бытования гораздо шире. И это поле лишь расширяется по мере того, как вырабатываются ее возможности исполнять прямое предназначение, соответствовать целевой причине. Вещь приобретает символическую нагруженность, — она становится коллектором биографического времени своих владельцев, собирает в сколах и трещинах эфемерные крупы памяти, хранит следы человеческого присутствия. Предтечей Хайдеггера в критике тотальной предметности вещей был Рильке. «Еще для наших дедов был “дом”, был “колодец”, знакомая им башня, да просто их собственное платье, их пальто; все это было бесконечно большим, бесконечно более близким; почти каждая вещь была сосудом, из которого они черпали нечто человеческое и в который складывали нечто человеческое про запас. И вот из Америки к нам вторгаются пустые равнодушные вещи, вещи-призраки, суррогаты жизни... Дом, в американском понимании, американское яблоко или тамошняя виноградная лоза не имеют ничего общего в доме, плодом, виноградом, которые впитали в себя надежды и думы наших предков... Одухотворенные, вошедшие в нашу жизнь, *соучаствующие нам вещи* сходят на нет и уже ничем не могут быть заменены. *Мы, может быть, последние, кто еще знали такие вещи.* На нас лежит ответственность не только за сохранение памяти о них (этого было бы мало и это было бы ненадежно) и их человеческой и божественной (в смысле домашних божеств — “ларов”) ценности. У земли нет иного исхода, как становиться невидимой: и *в нас*, частью своего существа причастных к невидимому, пайщиках этого невидимого,

¹² Разговор о простых вещах — быть может, один из самых непростых для мысли, он не только замедляет ее путь, но делает его крайне труднопроходимым. Ср.: «...ἐν δὲ πάντῃ ἀπλῶ διέξοδος τίς ἐστίν?» («...что скажешь о простом во всех отношениях?») (Plot. *Enn.* V. 3, 24–25).

могущих умножить за время нашего пребывания здесь наши невидимые владения, — *в нас* одних может происходить это глубоко внутреннее и постоянное превращение видимого в невидимое...» [Рильке 1999, 536]¹³.

Хайдеггер строит аналитику вещи на трансформации модусов, которые ей приписываются (например, утолять жажду), в атрибуты, которые выражают ее внутреннюю природу. С одной стороны, вещь (та же глиняная чаша) выходит из рук мастера, который взял бесформенный кусок глины и придал ему форму, воплотившую его замысел. Целепричинение здесь укладывается в реализацию акта производительного поэзиса. Мастер знает начальную причину вещи, которая совпадает с ее предназначением, ее конечной целью. В качестве изготовления вещь есть нечто произведенное, но, и это принципиально, не производное в строго онтологическом смысле. Когда замысел мастера о вещи окончательно воплощен, происходит трансформация, и она предстает в своей несводимости к замыслу и цели. Более того, в онтопоэтическом или метагеофизическом плане она оказывается первичной по отношению к процессу собственного изготовления. Ведь чтобы быть произведенной в мир и собранной из разных причин в своей конкретной вещественности, вещь в целом должна уже иметься в открытости своего бытия. Она должна существовать как простое событие, не сводимое к разнообразным элементам и сложным формам, в которых ее воплощает мастер. Аналогичным образом первичное постижение мира как целого не достигается посредством исчисления и калькуляции сущего, входящего в феноменальный состав бытия-в-мире, или познания как можно большего ряда причин и следствий. Мир как целое не встречается изнутри собственных частей, даже взятых в совокупности. Он выступает неким простым событием, которое создает, говоря словами Делеза, «стык Открытости» или «складку Бытия» [Делез 1998, 143]. Имея дело с процессом производства вещи в ее вещественности, мастер является причиной ее вхождения в бытие-в-мире, но ни в коей мере не причиной бытия самой вещи или, тем более, ее простого, далее нередуцируемого события.

Как у Хайдеггера разворачивается аргументация тезиса о том, что вещь не только принадлежит в виде изделия полю бытия-в-мире, но более изначально — миру в целом, бытию? Существует обыкновенная чаша, сделанная гончаром. Она представляет собой ограниченный набор функций, которые она способна нести. Из нее, допустим, можно выпить вина, но с ее помощью нельзя

¹³ Если тема Гуссерля — превращение невидимого в видимое (актуализация всех потенциальных сторон созерцаемой предметности), то тема Рильке — превращение видимого в невидимое, орфическое приключение, поэтическое проникновение за грань явлений, имеющее целью путешествие в «страну нетов» (С. Кржижановский).

срубить дерево. Будучи утварью, она имеет довольно узкий круг бытования. Если внутри этого круга она изнашивается и становится непригодной к использованию, то просто заменяется своим функциональным аналогом. Но именно здесь Хайдеггер находит возможность трансформации, которая делает модус вещи ее атрибутом. Модус чаши — утолять нашу жажду. Но выступать емкостью — это уже ее атрибут, это то, чему соответствует ее форма. «Чаша ведь не потому емкость, что изготовлена, а чаша должна быть изготовлена потому, что она емкость» [Хайдеггер 1993, 317]. Возможность в мире вместительного начала на уровне простого события (поэзис первого ранга) онтологически предшествует появлению вместительной чаши на уровне произведения (поэзис второго ранга). Происходит обращение: с одной стороны, получить емкость является целью создания чаши, но с другой стороны, чаша — феноменальная данность вместительного начала, частный случай емкости как таковой. Изготовление чаши выступает процессом высвобождения того, что способно в себя вмещать, не будучи чашей, и это вместительное начало собирает конкретную вещь при помощи мастера.

«Вещественность чаши заключается в том, что она как вмещающий сосуд *есть*» [Хайдеггер 1993, 318]. Станным образом «есть» чаши не принадлежит актуальным пределам той близости, внутри которой она используется в качестве подручной утвари. Как утварь чаша имеется, наличествует, но не есть. Более того, в некотором принципиальном отношении чаша есть именно постольку, поскольку не имеется в наличии. Место, в котором она есть, не обладает для нас достаточной степенью формальной значимости, несмотря на то, что является пунктом дислокации бытия, эпицентром поэзиса-полемоса, вмятиной на ровной поверхности трансцендентальных тел, оставленной силами, созидающими ландшафт. Можно заметить, что язык Хайдеггера постепенно становится онто- и космологичным, и мы перестаем отличать чашу от ландшафтного образования, в котором силы подъема и падения творят изломанные плоскости с множеством точек приложения¹⁴. Эта чаша-мульда описывается в терми-

¹⁴ Ср. Рильке о Родене: «...Роден открыл первоэлемент своего искусства, словно бы неделимую клетку своего мира. Это была поверхность, по-разному большая, по-разному подчеркнутая, строго определенная поверхность, из которой можно сделать все» [Рильке 1999, 280]. И немного дальше приводится показательный пример работы с поверхностью: «Есть в ателье Родена копия пантеры греческой работы...; пантера не больше человеческой руки, но когда спереди заглядываешь под ее тело, в пространство, ограниченное четырьмя сильными, упругими лапами, можно подумать, что заглядываешь в глубину индийского скального храма, — так растет это изваяние, так увеличиваются его измерения. Ему подобны маленькие статуэтки Родена. Множеством точек, бесчисленным множеством совершенных и определенных плоскостей превращает он их в большие.

нах пустоты и Ничто, вокруг которых вздымаются то ли стенки сосуда, то ли стены утеса, которые расступаются единственно с тем, чтобы пустота уступила себя тому, что способно ее заполнить, принять ее форму. Обнаруживается, что у пустоты есть свое место, но определить его можно только тогда, когда она отдает его существу, которое в нем укореняется. Как замечание — было бы небезынотересным обратить внимание на возникающий по ходу данного рассмотрения герменевтический резонанс с древнегреческим понятием $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$: «Есть еще один род, а именно пространство¹⁵: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно» [Платон 1971, 493].

Ключевым в примере с чашей оказывается отношение вещи и места. Последнее вводится в столкновении сил поэзиса бытия, как привилегированная точка их приложения. Возникает сдвоенная, эллиптическая система вещи, которая непрестанно смещается и занимает не свое место, и места, которое уклоняется и никогда не стоит на месте. В такой системе отсутствует жесткая привязка пути к карте значений¹⁶. Подобно проселкам и лесным тропам позднего Хайдеггера, путь, не меняя направления, каждый раз приводит в новое место. Точнее, в место то же самое, но нетождественное себе, смещенное в сторону от центра своей находимости. Новоевропейский рационализм решительно воспротивился пафосу «авантюрного сердца» (Э. Юнгер), сведя многообразие мотивов сказки странствий к единственному, — к мотиву метода. Показательна в этом случае аргументация, приводимая Декартом: «Смертными владеет любопытство настолько слепое, что часто они ведут свои умы по неизведанным путям без всякого основания для надежды, но только для того, чтобы проверить, не лежит ли там то, чего они ищут; как если бы кто загорелся настолько безрассудным желанием найти сокровище, что непрерывно бродил бы

В окружении воздуха они словно утесы. Если они встанут, они как будто приподнимают небо, а их стремительное падение увлекает за собой звезды» [Рильке 1999, 295].

¹⁵ Платоновское понятие $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ означает пространство или место в особом смысле, — это не место, занимаемое вещами; это не местоположение, создающее фиксированный элемент в общей топологии мира; это не место как $\tau\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ (в значении Аристотеля, у которого идентичность вещи задается идентичностью или границей занимаемого ей места). Это место, которое смещается в сторону от всякого устойчивого основания; отказывает себе в имени места (ср.: Хайдеггер, «Место»), но тем самым дает занять свое место в бытии каждому существу. Отсюда характерные эпитеты, которыми Платон наделяет $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, — $\tau\acute{\iota}\theta\eta\text{-}\nu\eta$ (кормилица), $\delta\epsilon\zeta\alpha\mu\epsilon\nu\acute{\eta}$ (вместилище, восприимница) (*Tim.* 52d–53a).

¹⁶ Ср.: «Чтение по карте портит людей» [Рильке 1999, 175].

по дорогам, высматривая, не найдет ли он случайно какое-либо сокровище, потерянное путником» [Декарт 1989, 85–86]. Начало этого пассажа отсылает к первым словам «Метафизики» Аристотеля, но его общая направленность антисхоластическая: Декарт исходит из того, что определения оттачиваются не в упражнениях в споре, как способе добиться доказательной истины суждений, но в строгом следовании ясному и отчетливому началу, которое доступно и очевидно всем, т. к. естественный свет разума распределен равномерно.

Греческое «μέθοδος» составлено из приставки μετα-, указывающей на следование или направление, и корня ὁδός, означающего путь. «Способность вновь и вновь следовать пути, по которому уже проходили, и есть методичность», — пишет Гадамер [Гадамер 1991, 32]¹⁷. Сразу возникает вопрос: а куда ведет путь, которым уже проходили? По всей видимости, туда, где уже не раз бывали, или точнее, туда, откуда еще ни разу по-настоящему и не выбирались. Воспринятая в подобной рефлексивной манере методичность входит в очевидное противоречие с изложенной на языке мифа в седьмой книге «Государства» платоновской диалектикой движения-исхода из пещеры теней навстречу вещам, находящимся в свете истины (хотя и не навстречу самому свету истины, который ослепляет). На вопрос Сократа об обитателях пещеры: «Разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?», собеседник отвечает: «Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?» [Платон 1971, 321]. Неподвижная голова — состояние ума, для которого обратная сторона вещей недоступна, или доступна лишь *in abstracto* — может рассматриваться как образ классической науки, осуществляющей фронтальный натиск на поле вещей.

Институциональное закрепление в новоевропейской науке пути в форме рационального метода («одноколейного мышления», как его называл Хайдеггер, или «неповоротливого ума», как бы мы его назвали вслед за Платоном), сводящего к «метафизической примеси» любой поворот «неподвижной головы» в сторону истины бытия, является объектом критики Хайдеггера. Его истолкование пути носит скорее поэтический характер, но не в смысле одной только поэзии, а и поэзиса как универсальной формы полагания (и откладывания, — учредительное событие избегает повторения в истории, идентифицируя себя с собственным истоком) начала. «Изначальное в таком случае заключается

¹⁷ «Исходной точкой для наших исследований была неудовлетворенность современным понятием метода. <...> Истинный метод есть деяние самого дела. <...> Дело идет своим ходом, и оно, разумеется, не может идти дальше, если мы не мыслим, однако мыслить — значит как раз развернуть дело в его собственной последовательности. <...> Со времен греков мы зовем это *диалектикой*» [Гадамер 1988, 536].

в сотворении, *poiēsis*, которое не является исключительно человеческим уделом. Рене Шар говорил о “поэте, великом начинателе”. Это следует понимать в том смысле, что всякое начинание само по себе обладает *пойэтической* природой» [Schürmann 1987, 134]¹⁸. В свете начала крайне важны некартографируемые отрезки пути, которые правят способом и скоростью перемещения, в зависимости от чего варьируются их конфигурации. На этих отрезках сдвигаются цели, приглушаются посторонние позывные, разрываются сдерживающие нити, и Dasein слушает только свой голос, который Хайдеггер называет бессловесным, и все же внятнм «звонм совести». Путь не выражается в устойчивых, фиксированных состояниях, напротив, он состоит в возможности обратиться интеллектуальный взор: «Путь есть путь в пути; / что ведет и высветляет, / влечет за собой, потому как стихослагает»¹⁹. В этом суждении, высказанном на поэтический лад, Хайдеггер предлагает понимание метода, герменевтически усвоенное в стихии немецкого языка. Налицо попытка уловить немецким ухом то, что слышалось греческому, выключив латинскую транскрипцию слова, которая, по Хайдеггеру, «глуха». Интерпретация «μῆθοδος» как «Weg im Unterwegs» демонстрирует общий замысел герменевтической критики традиционной истории метафизики, в котором возобновление исходного опыта поэзиса истины бытия выступает не целью философии, но самой ее стихией.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Baudrillard 1985 — Baudrillard J. Die fatalen Strategien. München, 1985.
 Heidegger 1983a — Heidegger M. Der Fehl heiliger Namen // Heidegger M. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Bd. 13. Aus der Erfahrung des Denkens. Frankfurt am Main, 1983. S. 231–235.
 Heidegger 1983b — Heidegger M. Ortschaft // Heidegger M. Denkerfahrten. Frankfurt am Main, 1983.
 Heidegger 1988 — Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) // Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Bd. 63. Frankfurt am Main, 1988.

¹⁸ Следуя сложившейся в англоязычной литературе традиции перевода терминов, можно именовать *поэтическим* (англ. *poetic*) то, что относится к поэтике как разделу теории литературы, а *пойэтическим* (англ. *poietic*) — то, что касается бытийно-исторической сферы поэзиса.

¹⁹ «Weg ist Weg im Unterwegs, / das führt und lichtet, / bringt, weil dichtet» [Heidegger 1983a, 234]. Здесь же созданное Хайдеггером по-гречески высказывание: «ἡ ὁδος — μῆθοδος» («путь — это никогда не способ (Verfahren)») [Ibid. 233]. Путь — это не способ достижения цели, не маршрут и не картография. В трактовке метода, т. о., заведомо отвергается всякое довлеющее себе целеполагание.

- Schürmann 1987 — *Schürmann R.* Heidegger on being and acting: from principles to anarchy. Bloomington, 1987.
- Virilio 1998 — *Virilio P.* La bombe informatique. Paris, 1998.
- Бибихин 2009 — *Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер. Материалы к семинару. М., 2009.
- Борисов 1998 — *Борисов Е.* Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 345–375.
- Гадамер 1988 — *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
- Гадамер 1991 — *Гадамер Х.-Г.* Что есть истина? // Логос. Вып. 1. М., 1991. С. 30–37.
- Декарт 1989 — *Декарт Р.* Правила для руководства ума / Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 77–153.
- Делез 1998 — *Делез Ж.* Фуко. М., 1998.
- Левинас 2004 — *Левинас Э.* Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 162–318.
- Мерло-Понти 2006 — *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Мн., 2006.
- Платон 1971 — *Платон.* Соч.: в 3 т. Т. 3 (1). М., 1971.
- Рильке 1999 — *Рильке Р. М.* Проза. Письма. Харьков, М., 1999.
- Фихте 1993 — *Фихте И. Г.* Факты сознания / Фихте И. Г. Соч.: в 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 619–769.
- Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М.* Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 316–326.
- Хайдеггер 1997 — *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
- Хайдеггер 1998 — *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб., 1998.
- Ямпольский 2007 — *Ямпольский М.* Настоящее как разрыв. Заметки об истории и памяти // Новое литературное обозрение. 2007. № 83. С. 51–74.