

Д. У. Орлов

ИСТОРИЯ И ПОЭЗИС*

1. ГЕГЕЛЬ, ФЕЙЕРБАХ, ЛОКАЛИЗАЦИЯ СОБЫТИЯ

«Кто разумно смотрит на мир, на *того* и мир смотрит разумно» [Гегель 2000, 65] — таков имманентный принцип диалектической и логико-спекулятивной диктатуры разума, инструментальным форматом которой выступает инстанция взгляда. Если мир вдруг поворачивается к нам своей ужасной изнанкой, это лишь ответ на то, что мы обратились к нему спиной, что нам недостает присутствия духа и здравого смысла, чтобы встретиться с вещами лицом к лицу. Перед нами одна из самоочевидных истин ума, отдающего себе самоотчет в форме своей действительности или, как говорит Гегель, «та простая мысль разума, что разум господствует в мире» [ibid., 64]. Господство разума предусматривает осуществление конечной цели абсолютного духа, приходящего к форме самосознания в истории, т. е. совпадает с концом истории. Пока есть история, пока история не прекращается, тезис о господстве разума игнорирует и не учитывает некий остаток, — ту повседневность с ее инерцией будней, которая не вписывается в событийную историю, в становление форм самоосуществления духа. Попробуем прислушаться к странному, на первый взгляд, строю критических аргументов Л. Фейербаха. История в гегелевской диалектике, по его мысли, подобна движению во времени некоего «насекомого», выступающего фигурой, концептуальной метафорой абсолютного духа, и оставляющего за собой следы, — следы различий в форме фундаментальных исторических событий. В этих терминах Фейербах распечатывает гегелевскую идею истории: «Натурфилософия [Шеллинга. — Д. О.] в своем объяснении природы не пошла дальше потенций зоофитов и моллюсков, которые, как известно, делятся, между прочим, на безголовых и брюхоногих. Гегель поднял нас на более высокую

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

ступень, в класс членистоногих, высший вид которого составляют насекомые. Дух Гегеля есть дух логический, определенный, с позволения сказать, энтомологический дух, другими словами, это — дух, который находит свое соответствующее место только в теле, наделенном многими выдающимися членами с глубокими бороздами и члениками» [Фейербах 1955, 53–54].

То, что нас интересует, — это попытка обусловить поступь духа во всемирной истории пространственной определенностью; следами, которые он оставляет *на земле*; некоей топологической размерностью, создающей особое поле пространственно-телесной организации идеи бесконечного движения опыта мысли во времени: «Бог, оберегающий границы, как страж охраняет вход в мир. Самоограничение есть условие этого входа. Все, что становится действительным, становится таковым лишь как нечто определенное» [ibid., 57]. Вырисовывается идея узких врат, но только не человека в Царство Божье, а Бога в исторический мир: история возможна благодаря тому, что Бог в ней не участвует, что она выходит из-под прямого подчинения взору «свыше», оставаясь человеческой историей. Самоограничение абсолюта в мире, если перевести его в христианские термины, что делает Фейербах, оборачивается отрицанием боговоплощения, — либо Бог, либо история: «Поэтому несомненно, что вера апостолов и первых христиан в близкое светопреставление теснейшим образом связана с их верой в воплощение. С появлением божества, в определенное время и в определенной форме, время и само пространство *в себе* упраздняются, поэтому приходится ждать только *действительной кончины мира*» [ibid.].

Пафос, сквозящий в этом ходе мысли, сохраняет актуальность, пожалуй, не своей критикой христианства (по сути, гегелевского понимания историчности христианской идеи Бога), тем более, что схожие аргументы в эллинистическое время как раз составляли основу этой критики, а одной из первых фиксаций топологического поворота, — история в философии Гегеля завершила существование в большом времени. Она приобретает иную, постисторическую форму, где утрачивает смысл апелляция к Богу как «генератору различия» (GOD как *Generator Of Difference*, если обыграть расшифровку Р. Докинза аббревиатуры GOD как *Generator Of Diversity*). Движение во времени исторического «насекомого» Гегеля оставляло следы в виде отличительных черт и выдающихся событий, теперь вводится принцип равноправных, синхронно сконфигурированных топосов. Каждый из них имеет собственный набор черт, в каждом действует своя тяга, свое гравитационное поле. Тезис Фейербаха о боговоплощении как конце истории обратим сам в себе: «действительная кончина мира» может наступить не тогда, когда абсолюте приходит в конечный мир, достигая в себе соответствия спекулятивному понятию о конкретности духа, а когда эта конкретность, в том

числе конкретность исторического движения опыта, напротив, переживает стадию богооставленности, утрату возобновляющейся работы различий, демонстрирует всего лишь поблекшие, выцветшие черты определенности.

Вернемся к Гегелю, — миру небезразлично, какими глазами мы на него смотрим, поскольку от этого напрямую зависит, *что* именно мы видим: «Дух выходит изнутри этого созерцания и созерцает *свое* созерцание, то есть предмет как *свой* предмет, когда предмет снят как *сущий: образ*» [Гегель 1970, 288]. Деятельность духа выстраивает мир в собственных образах или представлениях, порождает отливки для его форм: «Это для-меня-бытие, которое я добавляю к предмету, есть та ночь, та самость, куда я его <предмет> погрузил...» [ibid., 290]. Перед нами точка превратности, в которой очевидность возникает одновременно с «несчастливым сознанием». «Незасвеченная» миром самость распаковывается изнутри себя самой и присваивает себе образы встречного сущего, которые тем самым обретают форму действительности. Но в этом положении задействован и механизм снятия (*Aufhebung*), возвращающий духу непосредственность, однако пока продолжается становление истории — лишь отчасти. Не будет сильным искажением сути дела сказать, что у Фейербаха этика (в отсутствии которой он упрекал Гегеля), основанная на стремлении к индивидуальному и всеобщему счастью (так называемый эвдемонизм), может рассматриваться как попытка найти альтернативный и упрощенный исход из ситуации несчастного сознания. Собственно, Фейербаха по большому счету можно упрекнуть в одном — в попытке найти облегченный исход из ситуации несчастного сознания. К этому его критика христианства в основном и сводится. Здесь опять же важна телесная локализация: «Интимнейшую сущность человека выражает не положение “я мыслю, следовательно, я существую”, а положение “я хочу, следовательно, я существую”» [Фейербах 1955, 638]. Фейербах рассматривает желание в связи (и в оппозиции) с кантовским категорическим императивом: «Желание другого да будет моим желанием, ибо желание другого — это мое собственное желание в его положении, на его месте. *Гетерономия*, а не *автономия*, гетерономия, как автономия *heteros* — другого — вот мой закон... Голос ощущения — это первый категорический императив...» [ibid., 636]. Итак, можно говорить о том, что внутри движения исторического опыта обозначается поле, не затронутое логической «членистоногостью», не приведенное к определенности «свыше». Это не значит, что внутри этого поля нет своей истории или, может быть, своих историй, но они не сводимы к единой линии, расходясь в разные стороны и образуя телесно-топологическую размерность.

Гетерономные расширения внутри кантовского принципа автономии (здесь наряду с Фейербахом следует упомянуть и М. Штирнера) произвели

отложенный эффект, — они стали одним из важных факторов появления тела в качестве «путеводной нити» (Ф. Ницше) для совершенно нового способа производства событийности. Неповторимость в истории поменяла маску смысла. Единичность вершащегося события, его сингулярная форма, его телесная локализация выдвинулась на первый план в отношении универсального горизонта единственного в своем роде события, исключительность которого — изнутри хода, предложенного Фейербахом, инверсивно — указывает тоже на некоторое тело: на тело Бога, на боговоплощение. Модальность упреков Фейербаха в адрес христианства во многом утратила свою категоричность. Но дело не в этом, — всякая доказательная мысль имеет для него не мономаниакальный характер некоего внушения, а характер средства, призванного пробудить усилие мысли от первого лица: «философия должна будить, должна возбуждать мысль, она не должны брать в плен наш ум сказанным или написанным словом, — последнее всегда убийственно действует на ум. <...> Всякое устное и письменное воспроизведение философии имеет и может иметь лишь значение средства» [ibid., 67]. Необозримый массив прежде сказанного и написанного в философии еще не есть прямое предъявление или актуализация события мысли, это лишь средство для того, чтобы такое событие случилось, сообщение о его насущной возможности в новой телесной локализации человеческого присутствия. В противном случае мы сталкиваемся с тем, что Хайдеггер называл философской историографией. Итак, разговор о каком-либо опыте мышления сам по себе еще не является опытом мышления. Событие мысли принадлежит области поэзиса, а не традиции, оно не передается с некими знаниями, зафиксированными в определенных формах выражения, но возобновляется каждый раз заново. То же самое можно считать верным в отношении исторического события: «Что не является опытом, а просто есть предмет опыта, не имеет истории» [Коллингвуд 1980, 288]; «Для исторического сознания... имеется только один подходящий для него предмет — мысль, не ее объекты, а сам акт мышления» [ibid., 292]. Событие не исчерпывается областью факта, его идентичность не задается извне, со стороны объективной фактичности, — она синтезируется во взаимосвязи внутренних актов исторического сознания.

Традиционный исторический нарратив выступал прежде всего механизмом организации культурной памяти. Событийная структуризация истории происходила не сама по себе, это результат работы символических мнемотехник, формирующих ячейки памяти и отбирающих из сырого материала фактичности то, что достойно запоминания. Зачины классических исторических текстов служат тому прямым свидетельством: «Геродот из Галикарнасса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не

пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в безвестности...» [Геродот 1971, 11]; «Создам ли я нечто, стоящее труда, если опишу деяния народа римского от первых начал Города, того твердо не знаю... Но, как бы то ни было, я найду радость в том, что и я, в меру своих сил, постарался увековечить подвиги первенствующего на земле народа...» [Тит Ливий 1989, 9]; «...История словно воскрешает или вдыхает новую жизнь в умершее, не позволяя ему погрузиться и исчезнуть в пучине забвения» [Лев Диакон 1988, 7]; «Прокопий Кесарийский описал войны..., с тем чтобы огромная вечность не поглотила оказавшиеся незапечатленными великие дела, предав их забвению и не оставив от них следа» [Прокопий Кесарийский 1993, 7]. Исторический нарратив разворачивается во встречном направлении к естественному для человеческого мира порядку вещей, — он запускает порядок незабвенности в виде фундаментального онтологического преимущества перед лицом смерти. Дело не только в том, что, строго говоря, в его начале еще продолжает действовать модель, свойственная мифогенному пространству с его рассказами о деяниях богов и героев. Скорее, более значима возникающая в истоке исторического сознания работа различия, разрушающая механизм бесконечного повторения одного и того же, одной и той же воспроизводимой фактичности, лишенной событийного поэзиса. История начинается не тогда, когда появляется необходимость зафиксировать какие-то факты, а когда некоторые из этих фактов приобретают особое достоинство в наших глазах, превращаясь тем самым в события.

То, что противостоит событию как категории исторического сознания и опыта, вовсе не сводится к пафосу так называемой «антисобытийной истории», согласно которой — скажем, в понимании Ф. Броделя — регулярные факты (действия, производимые людьми изо дня в день, формирующие материальную основу их существования), запуская механизм повторения в истории, создают измерение повседневности и структурируют исторический нарратив. Единичные события измерению повседневности не принадлежат, в этом смысле они не способны стать структурными элементами истории: «Круги большого радиуса обычно соответствуют “большой” истории, торговле на далекие расстояния, сети национальных или городских экономик. Когда же вы сужаете наблюдаемое время до малых промежутков, то получаете либо какое-то событие, либо какой-то факт. Событие должно быть уникально и полагать себя единственным; какой-либо факт повторяется и, повторяясь, обретает всеобщий характер или, еще лучше, становится структурой» [Бродель 2011, XXXIX]¹. Но не факт являет

¹ В качестве альтернативно-дополнительного подхода можно вспомнить диффузионную «теорию культурных кругов», сформулированную Ф. Гребнером в первой четверти XX в.,

собой преимущественную, радикальную и единственную в своем роде оппозицию событию. Ее являет собой ни что иное, как мотив «суеты сует», в который вплетены две неразрывные тематические нити: переживание мира на грани сумерек, в преддверии заката, с первыми признаками увядания и тления (мотив, обратный поэзису как учреждению начала, творению); и понимание того, что в этом горизонте беспмятство оказывается своеобразным истоком и исходом: «Нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после» (Екк. 1:11)². Бессобытийность раскрывается в своем собственном существе как беспмятство, — невозможность удержать и актуализировать смысл происходящего за пределами наличного порядка фактического обстояния дел. Событие никогда не принимает форму наличного бытия, не встречается среди прочих вещей, но представляет собой, скорее, след чего-то отсутствующего, который хранится в памяти — как единичность всеобщего, отложенная в бесконечный *post factum*.

2. ХАЙДЕГГЕР: МЫШЛЕНИЕ И ОТРЕШЕННОСТЬ

Одним из аспектов хайдеггеровской «деструкции истории онтологии» является крайняя степень подозрительности в отношении традиционной (в смысле приверженности школьной традиции) философской историографии. Институциональные формы философии ничего не говорят о том, как возможно само усилие мысли, в котором получены первые определения бытия. Более того, оказывается скрытым то обстоятельство, что движение философского духа в истории подпитывается не трансляцией результатов предшествующего фило-

последователи которой «полагают, что важнейшие элементы человеческой культуры появляются лишь однажды и лишь в одном месте в результате *фундаментальных открытий* в технике и технологии. Эффект фундаментальных открытий таков, что они дают народу-первооткрывателю решающее преимущество перед другими народами». Единичное событие оказывается медиатором большой истории и производит круги большого радиуса, — к примеру, изобретение македонской фаланги обеспечило приоритет войскам Александра и оказалось одним из факторов возникновения такого обширнейшего исторического круга, как эллинистический мир [Нефедов 2008, 30].

² Следует отметить, что сам мотив не пришел в забвение и время от времени возобновлялся, — так, в европейской культуре XVII в. идея «суеты сует» с вариациями *dance macabre* и *memento mori* реализовалась в живописи жанра «ванитас» (от лат. *vānītās* — суета) (например, Филипп де Шанпень), который «обычно представлял собой изображение черепа (человека или животного) с атрибутами преходящей жизни, утекающего времени — песочными часами, нагроможденными в беспорядке предметами роскоши или искусства, мыльными пузырями, вянущими цветами и подгнившими фруктами» [Кузнецова 2010, 289–290].

софского опыта, а возобновлением усилия мысли в каждом актуальном мгновении, подкрепляется «жизнью ума» (Х. Арендт), которая может стать основанием «поззиса истины бытия». Основным историко-философским аргументом Хайдеггера, поддерживающим пафос деструкции, можно считать его критику мышления как формы представления, возобладавшей в период Нового времени. Пространство такого мышления обладает рядом категориальных черт, позволяющих вещи обрести устойчивость (поставленность, неуклончивость) в соответствии с позицией, которую по отношению к ней занимает представляющий ее субъект. Представление, если услышать слово, исходя из его внутренней формы, и означает нечто поставленное-перед. В качестве альтернативного исхода из формации представления Хайдеггер обращается к тем, кого он называет «старыми мастерам мышления», в частности, к Майстеру Экхарту. Преимущественное внимание уделяется его понятию отрешенности.

Существует несколько текстов Хайдеггера, в том числе поэтических, которые посвящены понятию отрешенности. Среди них — торжественная речь, произнесенная по поводу 175-летнего юбилея композитора Конрадина Крейцера («Отрешенность», 1955 г.), и диалог, в котором идеи, в речи высказанные обобщенно, прошли предварительную детальную шлифовку («К вопросу об отрешенности. Из разговора на проселочной дороге о мышлении», 1944–1945 гг.). Задавая общую тематическую направленность, Хайдеггер упоминает о том, что понятие отрешенности восходит к Экхарту (хотя написание «Gelassenheit», которое он использует, впервые ввел Сузо) и его последователям, однако тут же от них дистанцируется. Во-первых, он полагает, что Экхарт и его последователи «отрешенность продолжают мыслить в пределах воли» [Хайдеггер 1991, 114]. Во-вторых, Хайдеггер явно отгораживается от богословских коннотаций, оговариваясь, что отрешенность «все же, по-видимому, не означает отбрасывания греховного себялюбия и отказа от собственной воли ради воли Божьей» [ibid., 115]. Поскольку все разъяснения как самого Экхарта, так и его ближайшего интерпретатора Генриха Сузо говорят больше об обратном, слова Хайдеггера можно расценивать как стремление мыслить отрешенность в точке разрыва, прежде всего, разрыва с традицией. Его рассуждения об отрешенности не являются мышлением вслед Экхарту или Сузо. Хотя Сузо в качестве способа понимания того, что значит отрешенность, предлагает использовать ход, достаточно близкий лингвистическим изысканиям Хайдеггера: «Посмотри на следующие два слова и пойми их значение, вот они: “себя оставить” (“sich lassen”³); «если ты хорошенько взвесишь эти два слова и докопаешься до

³ «Sich lassen» - устаревшая форма написания «sich lassen», восходящая к средневерхненемецкому языку.

скрытого в самой их глубине сокровенного смысла, рассмотрев их с правильным различением, то сможешь легко постичь и истинный смысл» [Сузо 2002, 471]. Рассматривая с правильным различением слово «себя», Сузо задается вопросом, о каком именно «я» идет речь, поскольку «у каждого человека есть пять Я. Первое — общее с камнем, и это — бытие; второе — с травой, и это — способность расти; третье — с животными, и это — способность чувствовать; четвертое, которое соединяет всех людей, — общая человеческая природа, одинаковая у всех; пятое же, которое свойственно только ему — это его человеческая личность со всем хорошим и всем случайным» [ibid.]. Выясняется, что пока дело касается первых четырех «я», в которых по бытию или по способности устанавливается единство с природой, с сущим, с божественным творением, отрешенность остается незадействованной. Лишь на уровне пятого «я» она обретает действенный смысл, поскольку здесь «человек отворачивается от Бога и обращается к самому себе, хотя надобно ему возвратиться в Бога» [ibid., 472]. Собственно, именно в отношении этого пятого «я» применяется глагол «lassen», «оставить». Что понимается под этим словом? «Оно означает “отказаться” или “оставить без внимания”; и это не означает такого отказа от своего Я, при котором оно бы совершенно уничтожилось, а скорее — оставление его без внимания...» [ibid.]; «вот так человек приходит к тому, что перестает быть только человеком» [ibid., 473]. Итак, в отрешенности «я» пятого уровня не растворяется в наличном бытии, общем с камнем, не единится с растительной или животной душой и не утрачивает свое личностное начало, — оно входит в отношение к самому себе из некой абсолютной точки, обретает характерные черты трансценденции.

В небольшом диалоге «Из разговора на проселочной дороге о мышлении» Хайдеггер задается вопросом: «Какое отношение отрешенность имеет к мышлению?» [Хайдеггер 1991, 115]. Ответ — никакого, в том случае, если мышление по инерции продолжает пониматься как форма представления. Обнаружить неучтенную традицией, скрытую альтернативу позволяет обращение к понятию горизонта, которое вышло на первый план и приобрело особую значимость в трансцендентальной феноменологии Гуссерля⁴. Мышление здесь рассматривается — в соответствии с установкой на «эйдетическое усмотрение» — как «трансцендентально-горизонтальное представление», которое «помещает перед нами то, что есть, например, деревьева в дереве, кувшинова в кувшине, чашкова в чашке <...>, как ту перспективу, в которую мы заглядываем, когда что-

⁴ Подробнее о феноменолого-герменевтических аспектах проблемы горизонта см.: Орлов 2012.

то одно противостоит нам в виде дерева, что-то другое в виде кувшина, что-то в виде чашки <...> [ibid., 116]. Горизонт — это то, что позволяет обозревать вид, причем не только в смысле эйдоса, но и в смысле открытости широкого простора (когда мы, например, говорим: посмотри, какой вид открылся). Обнаруживается не одна фронтальная сторона предмета, но вся возможная полнота обзора. Воспринимать вещь в трансцендентальном горизонте — не значит схватывать в созерцании лишь ее доступную, актуализированную, видимую сторону, это значит одновременно очерчивать ту область, к которой обращена ее невидимая сторона. «Горизонты представляют собой заранее очерченные потенциальности» [Гуссерль 1998, 115]. В стремлении обусловить горизонт возможностью проявляется намерение прояснить его собственную природу, поскольку горизонт по определению — есть бесконечное движение к горизонту, а любая его актуализация на основании созерцаемой предметности моментально его загораживает или упраздняет. «Горизонт превосходит внешний вид предметов <...>, переходит за границы восприятия предметов» [Хайдеггер 1991, 116]. В зависимости от смещения окна трансцендирования, от того, где оно открывается, горизонт ставит на вид прежде недоступную, потенциальную сторону предмета, остававшуюся за границей актуального модуса восприятия. Восприятие всегда включает в себя как неустранимый момент отношение к невоспринимаемому, движение в направлении более широкого восприятия, приближение к границе невозможного представления.

Однако дальнейшее углубление в вопрос показывает, что при всех кинестезисах трансцендентального тела горизонт всегда открывает и делает доступной лишь одну (пусть даже потенциально) обращенную к нам сторону вещей, и оставляет скрытой их обратную сторону, — просто в силу того, что мы не можем приблизиться к ним с той стороны горизонта. То есть со стороны, с которой вид вещей не выходит к нам навстречу, образуя собственно область феноменальных данностей. «Итак, горизонт — это еще что-то, кроме того, что он есть горизонт. <...> Это что-то является другим самому себе и поэтому тем самым, что оно есть. <...> Для меня оно выступает как край (Gegend), который своими чарами возвращает все, что ему принадлежит, туда, где оно покоится» [ibid.]. Внезапно сгустившийся туман на полях этой речи вызывает подозрение в смене аспекта. Идеальная поверхность трансцендентального поля испытывает воздействие каких-то внешних сил, превышающих степень инаковости предметов, встречающихся в интенциональном акте (не бывает сознания без мира; сознание — всегда сознание чего-то иного; сознание предметно и т. д.). Феноменологический план имманентности, в котором улажены все конфликты сознания с миром, разрешены все так называемые «объективные» противоречия, все

внешние ловушки вещей обезврежены и приведены к безопасной форме коррелятов сознания, внезапно начинает выгибаться, на нем образуются вмятины, сгибы и смещения. Формируется то образование, которое свидетельствует о повороте от феноменологии к онтологии, и которое Хайдеггер называет «складкой». Край как *Gegend*, откуда открывается горизонт, есть собственно зримое как таковое, — зримый простор как условие возможности вида вещей, их распаханности в открытое. Однако здесь же Хайдеггер вспоминает о том, что есть старая форма написания слова «край» — *Gegnet*, и в дальнейшем развитии диалога фигурирует уже это написание. Для чего это нужно? С одной стороны, подбирается слово, вышедшее из обыденного употребления, и в силу этого порывающее с привычными для нас значащими связями. С другой стороны, оба слова участвуют в создании складки и обозначают разные ее стороны, поскольку край как *Gegnet*, в котором, как мы узнаем из диалога, и может состояться отрешенность, к области зримого отношения не имеет. «Ведь это край слов, который лишь сам перед собой держит ответ» [ibid., 121]. Отрешенность есть избавление от «трансцендентально-горизонтального представления», поскольку «горизонт — это лишь сторона *Gegnet*, обращенная к нашему представлению» [ibid., 122].

Складка разворачивает расходящиеся серии слова и вида, говоримого и зримого, не элиминируя, впрочем, момента их фундаментальной взаимопринадлежности в пространстве открытого. Ж. Делез отмечает, что у Хайдеггера «свет открывает говорение не в меньшей степени, чем зрение, словно значения неотступно преследуют зримое, а зримое бормочет смысл». «Вот почему Зримое или Открытое не означает только видеть, не предлагая одновременно и говорить, поскольку складка не образует самовидящего в зрении, не конституируя одновременно и самоговорящего в языке, вплоть до того, что это один и тот же мир, который говорит о себе в языке и видит себя в зрении» [Делез 1998, 145]. А. Бадью обращает внимание на то обстоятельство, что хайдеггеровский поворот к онтологии был не полным, что его способ мысли сохранил острый феноменологический привкус. Это выразилось, в частности, в том, что Хайдеггер полагает возможным отношение мышления к бытию, которое высказывает себя в языке различным образом, тогда как со времен элеатов онтология находит свое основание в парменидовском единстве бытия и мышления. Бытие не относится к мышлению, но есть с ним одно. «Хайдеггер истолковывает единство Бытия как герменевтическое схождение, как поддающееся расшифровке аналогическое взаимоотношение между измерениями, в которых оно дается (здесь — зримое и язык). Он не видит (в отличие от Фуко), что онтологическое единство имеет следствием не гармонию или сообщение между сущностями,

и даже не “нечто среднее”, в котором можно помыслить взаимоотношение вне всякого существенного основания, но полное не-взаимоотношение, безразличие членов к любым отношениям» [Бадью 2004, 33–34]. В какой мере Хайдеггер выдерживает тезис о бытии как едином — вопрос, как кажется, не предполагающий однозначного ответа. Дело в том, что само бытие оказывается складкой, в которой различается бытие в плане онтологии и бытие в плане поэзиса. В качестве маркера различия снова привлекается старое написание, — в первом случае используется привычное *Sein*, во втором — вышедшее из употребления *Seyn* (для последнего существенно не единство с мышлением, а тождество с ничто⁵). Кроме того, бытие в период после поворота выступает прежде всего онтологическим аргументом в преодолении трансцендентальной установки, т. е. работает не столько на дифференцию бытия и мышления, сколько на строгое разведение мышления и сознания.

Предметный характер сознания выражается в том, что ему до всего есть дело, оно не может оставить вещи в покое, работая в непрерывном режиме некоего взятия их на себя, поставления перед собой, удержания в своей области (*Gegend*). Мышление, со своей стороны, это способность обратиться к тому, что с точки зрения интенционального акта представляется беспредметным, — к «пустоте бытия», которую «никогда не заполнить полнотой сущего» [Хайдеггер 1993, 190]. Оно оставляет вещи на своих местах, пребывает в отрешенности. У Хайдеггера «трансцендирование интенционального свершилось в направлении Бытия, складки Бытия. От интенциональности к складке, от сущего к бытию, от феноменологии к онтологии. Ученики Хайдеггера научили нас тому, до какой степени онтология неотделима от складки, поскольку Бытие и есть та складка, которую оно образует при помощи сущего, а развертывание бытия, как изначальный жест древних греков, представляет собой не противоположность складке, но саму складку, стык Открытости, тождественность покрова и его снятия. Менее очевидным было то, как эта вмятина бытия, складка бытия и сущего заменила собой интенциональность, пусть даже для того, чтобы обосновать ее» [Делез 1998, 143]. Итак, складка бытия не есть преодоление или тем более отмена интенциональности и, следовательно, сознания. Также это не расширение сознания, переход в некие измененные состояния. Это радикализация на путях слова необходимости вернуться к вещам.

Слово и вещь находят друг друга в стихии мыслепозитического опыта, где устанавливается тождество «*das dichtende Denken*» и «*die denkende Dichtung*»:

⁵ Одна из ключевых дефиниций *Dasein*: «*Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts*» (При-сутствие значит: выставленность в Ничто) [Heidegger 1976, 115].

«Сказ и бытие, слово и вещь неким прикровенным, едва продуманным и неизмыслимым образом взаимно принадлежат друг другу» [Хайдеггер 1993, 312]. Складка имеет две стороны, — событие бытия происходит с вещами, и проговаривается в языке. Известная формулировка языка как «дома бытия» преподносит язык как внешнюю сторону складки (обрамление, защитный бастион, футляр), а бытие — как внутреннюю. Проникновение в суть вещей, таким образом, совпадает с движением от языкового выражения к тому, *что* выражает себя и учреждается в слове⁶. Во «Введении в метафизику» Хайдеггер цитирует фрагмент из романа К. Гамсуна «А жизнь идет» (1933), где нарисован образ человека, который весь обращен в слух: «Он сидит здесь между своими ушами и слушает истинную пустоту. Некая уморительная химера. На море (А. часто плавал по морю) было (все же) какое-то шевеление, там был какой-то звук, нечто слышимое, подобное водяному хору. Здесь — ничто сталкивается с ничто, и его нет, нет ни малейшего просвета. Можно только преданно покачивать головой» [Хайдеггер 1997, 110]. Трансцендирование интенционального (примем за его образ покачивание головой) связано с пересмотром паноптического строя европейской метафизики и поддерживающих его концептуальных метафор. «Пустое бытие», «истинная пустота» — это уже смещение в сторону аудиального ряда, позволяющего вернуть понятие истины к ее собирающему началу, к логосу. Хайдеггер, вникая «в исток или существо истины, никогда не ставит под вопрос ее связь с логосом и с фоникой» [Деррида 1996, 21–22]. Что это значит, что бытие проговаривается в языке? Наверное, вовсе не то, что мы сталкиваемся с бытием тем теснее, чем более болтливым оказывается язык. Язык — не средство выражения бытия, он вообще не имеет отношения к бытию, когда выступает в качестве инструментального средства. А вот когда заканчиваются слова, когда исчерпывается их набор и «Гибнет каждое слово, но весело гибнет, крылато, / отлетая в объятия Логоса-брата» [Кривулин 1988, 108], тогда наступает время поэзиса истины бытия, воцаряется его «истинная пустота». Пустота бытия, которую не заполнить полнотой сущего, это не пустота лишности, нехватки или отсутствия, а пустота в смысле вместительного перво-

⁶ В своем отношении к слову Хайдеггер наследует немецким мистикам, в частности, Якобу Беме, который смотрел на говоримое как на своеобразный футляр, который нужно раскрыть, чтобы выпустить заключенный в нем дух: «Signatur, или обозначение, еще не есть Дух, но только держатель, так сказать, футляр, облачение Духа... Всякая Вещь имеет уста для откровения» [Беме 2000, 60–61]. Хайдеггеровская практика взламывания слова посредством дефисного письма, вторичная оноματοпоэтическая этимология, автохтонное словотворчество, регулирующие скорость погружения в суть вещей, — тоже будто раскрытие футляров, размыкание значащих связей (выражения) в сторону духа или бытия.

истока, исходной неразличенности, неразмеченности сущего порядка вещей. Этот порядок возникает не в той мере, в какой вещи заполняют пустоту бытия, а в той, в какой покидают эту пустоту, отпадают от нее. Срабатывает логика хиазма, — пустота бытия, предстающая таковой в трансцендентальном горизонте, в области поэзиса оказывается превышающей все и вся полнотой, тогда как полнота сущего — результат некоего опустошения в поле бытия. Полнота сущего — это определение, говорящее о нехватке бытия, а пустота бытия — это определение, указывающее на его избыток. Однако современное мышление, особенно в форме науки, понимает пустоту бытия как отсутствие. Но раз бытие ускользает, возможно, слишком скользким по поверхности вещей стал наш собственный взгляд?



«Он сидит здесь между своими ушами и слушает истинную пустоту...»

Мартин Хайдеггер, Фрайбург, 17 июня 1968 года

Хайдеггер уточняет свое понимание феноменологии (и, шире, философии) в том пункте, в котором она претендует быть строгой наукой. Дело в том, что позитивное научное знание стремится выставить себя мерилем знания философского, хотя все должно обстоять прямо противоположным образом. Научная мысль — одна из производных, усеченных форм способа постижения бытия, который если к чему и близок, то скорее к мифу и к первым формам поэзиса. «Философия никогда не возникает из науки и благодаря ей. Философия никогда не становится с науками в один ряд». А с чем философия становится в один ряд? «В одном и том же ряду философия и ее мысль находятся только с поэзией» [Хайдеггер 1997, 109]. Их объединяет, по выражению Хайдеггера, «истинное говорение о ничто». Обладателями замечательных ушей, слышащих пустоту бытия, оказываются два концептуальных персонажа — *философ* и *поэт*. Однако с тех пор, как логос обратился логикой, а поэзис — поэзией, они вовлечены в нескончаемую тяжбу по поводу языка. Восстанавливает между ними согласие третий персонаж — *мыслитель*. Он-то и притаился в уловлении ничто между своими ушами, — по ту сторону всякого созерцания и говорения, слушая истинную пустоту.

Философ и поэт говорят об одном и том же, но по-разному. Философ и ученый могут говорить одинаковым, неотличимым образом, но они никогда не говорят об одном и том же. Герменевтическая интуиция того, что вещи проговариваются о себе (являя единое существо «слова-вещи»), подтверждается в поле поэтического творения. Поэт, владеющий первородной способностью именовать вещи, впервые открывает наши глаза на сущее, размыкает область зримого и наполняет ее светом. Мы не видим того, чьего имени не ведаем. Поэт, называющий имена вещей, и философ, знающий истинный вид вещей, приходят к одному и тому же. В терминах Хайдеггера здесь отворяется просвет, исходно задаваемый складкой говоримого и зримого. Поэтическая дефиниция феномена принимает форму единства имени и света. Однако форма этого единства задается третьим, изъятым из нее элементом, который отступил в неизреченное и невидимое, чтобы дать место сплетениям слов и вещей. Это смещающийся, ускользающий, неуловимый и безотносительный элемент. На внимательном отслеживании следов, которые он оставляет за собой, на фиксации тонких вихрей в строе сущего и в слоях языка, на выслушивании «перезвона тишины» («das Gelaut der Stille») уникальными сверхчувствительными ушами Хайдеггер выстраивает проект грядущего мыслителя. Мыслитель грядет, в силу следования бытийно-историческому кругу, на нас из будущего точно в такой же степени, что и из прошлого. Как таковой, в отличие от философа и поэта, он персонаж внеисторический, его путь сквозь массив истории — путь через точки событийных сгущений. Обратимся к одному из мыслепоэтических

опытов Хайдеггера, — стихотворению «В память Эрхарта Кестнера», которое носит итоговый, финальный характер. Это один из последних текстов, окончательно оформленный в декабре 1975 года. В нем в определенной мере подводится итог длительного пути вопрошаний в адрес бытия и о смысле мышления. Графически стихотворение строится по типу дислокативной складки (Zwiefalt). Возникает эффект смыслового дрейфа, семантического двоения, внутреннего сдвига в процедуре означивания⁷:

Те, что внемлют перезвону тишины,
 уверяют ли себя приходу дальней милости?

Где мы...

Где мы,
 когда устремлены
 последовать завету Рильке:
 «Будь впереди разлук...»^{*}?
 Мы обогнули смерть?
 Нетронутая целина
 конца и края лишена.
 Неслышный звук
 Начала, уловимого
 в чистом Ничтоженье:
 прообраз Бытия,
 уничтоженью недоступный;
 в двоенье Одного:
 последний край
 ближайшей близи.

Основательней...

Основательней поэзии,
 Обоснованней мышления –
 благодарение.

⁷ Текст впервые вышел в сборнике, посвященном немецкому писателю и эссеисту Эрхарту Кестнеру (1904–1974) (Insel-Taschenbuches Nr. 386 «Erhart Kastner — Leben und Werk in Daten und Bildern». Frankfurt a. M., 1980. S. 188–189). Параллельные варианты и наброски стихотворения можно найти в письмах к Имме фон Бодмерсхоф (австрийской поэтессе, которая приобрела известность благодаря сборнику «Хайку», вышедшему в 1962 году), например, от 26. 09. 1974 и 07. 12. 1975. См.: Heidegger, Bodmershof 2000. Перевод выполнен по изданию: Heidegger 1983, 241–242.

^{*} Сонеты к Орфею. II, 13 (*прим. авт.*).

Умеющих благодарить
 оно влечет назад
 к присутствию нездешнего,
 которому мы, смертные,
 свои с истока дней.

Поэзия учреждает бытие в слове, мышление печется о словоупотреблении и доставляет основание бытию сущего, но есть нечто, чему они обязаны своим достоинством, чем поверяются и поэтическая, и мыслящая речь. Это не слова вопроса или ответа, не слова призыва или мольбы, не слова сомнения или утверждения, не слова признания или упрека. Это слова благодарности. Существо поэзии связано с именовани­ем, философии — с вопрошанием, но обе они возможностью существования оказываются обязаны благодарности. Для Хайдеггера этот мотив в высшей степени значим, он говорит о взаимопринадлежности мысли и стиха, связи вещей и вязи слов, поэзии и мышления. В этой складке действует правило, согласно которому причины, определяющие связь вещей, и причины, выражаемые вязью слов, одни и те же. В наличном строе сущего, определяемого круговой порукой причинно-следственных связей, они разные, но здесь мы имеем дело только с представлением. Закономерности складки строятся так, что мотив благодарности оказывается самым глубинным, исконным, неискаженным и чистым из всех возможных мотивов. Он звучит без потерь и искажений, достигая того, что Хайдеггер называет «недоступным». Слово, которое отзывается на призыв быть впереди всех разлук, есть слово благодарности. Любое другое слово загасает еще на видимой стороне вещей. Благодарение же в пределе всегда обращено к тому, кто приходит с обратной стороны мыслимого горизонта. И разве не всякая вещь становится нам близка, когда мы обращаемся к ней с благодарностью?

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Heidegger 1976 — *Heidegger M. Was ist Metaphysik? / Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 9. Wegmarken. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976. S. 103–122.*
- Heidegger 1983 — *Heidegger M. Erhart Kästner zum Gedächtnis / Heidegger M. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 13. Aus der Erfahrung des Denkens. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983. S. 241–242.*
- Heidegger, Bodmershof 2000 — *Heidegger M., Bodmershof Imma von. Briefwechsel 1959–1976. Stuttgart: Klett-Cotta, 2000.*
- Бадью 2004 — *Бадью А. Шум бытия. М., 2004.*

- Беме 2000 — *Беме Я.* De signatura rerum, или о рождении и обозначении всех сущностей // Беме Я. Теософия. СПб., 2000. С. 60–62.
- Бродель 2011 — *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. В 3 т. Т. 1. Структуры повседневности. М., 2011.
- Гегель 1970 — *Гегель Г. В. Ф.* Йенская реальная философия // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в 2 т. Т. 1. М., 1970. С. 285–385.
- Гегель 2000 — *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб., 2000.
- Геродот 1971 — *Геродот.* История. Л., 1971.
- Гуссерль 1998 — *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1998.
- Делез 1998 — *Делез Ж.* Фуко. М., 1998
- Деррида 1996 — *Деррида Ж.* Позиции. Киев, 1996.
- Коллингвуд 1980 — *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980.
- Кривулин 1988 — *Кривулин В.* «Пью вино архаизмов...» // Кривулин В. Стихи в 2 т. Т. 1. Ленинград Париж, 1988.
- Кузнецова 2010 — *Кузнецова А.* Заметки о натюрморте // Альманах «Русский миръ». № 4. СПб., 2010. С. 289–305.
- Лев Диакон 1988 — *Лев Диакон.* История. М., 1988.
- Нефедов 2008 — *Нефедов С. А.* Война и общество. Факторный анализ исторического процесса. М, 2008.
- Орлов 2012 — *Орлов Д. У.* От конституирования к поэзису: герменевтический метод Хайдеггера // EINAИ: Проблемы философии и теологии. Сетевое научное рецензируемое периодическое издание (www.einai.ru). СПб, 2012. № 1 (1). С. 35–50.
- Прокопий Кесарийский 1993 — *Прокопий Кесарийский.* Война с персами / Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. М., 1993.
- Сузо 2002 — *Сузо Г.* Книжка истины // Антология средневековой мысли в 2 т. Т. 2. СПб., 2002. С. 466–486.
- Тит Ливий 1989 — *Тит Ливий.* История Рима от основания Города в 3 т. Т. 1. М., 1989.
- Фейербах 1955 — *Фейербах Л.* К критике философии Гегеля // Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 53–96.
- Хайдеггер 1991 — *Хайдеггер М.* Из разговора на проселочной дороге о мышлении // М. Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 112–133.
- Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 177–192.
- Хайдеггер 1997 — *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб., 1997.
- Хайдеггер 1998 — *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.