

# Ἑρμηνεία

---

Журнал философских переводов

---

№ 1 (1) 2009



Главный редактор *Олег Матвейчев*

Заместитель главного редактора *Эльфир Сагетдинов*

Дизайн и верстка *Сергей Зиновьев*

Корректор *Елена Макеева*



# Содержание

Гуго Сен-Викторский. <b>О созерцании и его видах.</b> <i>Перевод А. В. Аполонова . . . . .</i>	3
Феофинос Абазидис. <b>Время и вечность у Григория Нисского.</b> <i>Перевод Л. В. Луховицкого . . . . .</i>	34
Сёрен Кьеркегор. <b>Понятие страха.</b> <i>Перевод и послесловие А. В. Лызлова . . . . .</i>	49
Мартин Хайдеггер. <b>Вклады в дело философии.</b> <b>От события.</b> <i>Перевод Э. Сагетдинова . . . . .</i>	56
Владимир Бибахин. <b>Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» . . . . .</b>	95
Христос Яннарас. <b>Православие и Запад.</b> <i>Перевод Е. Чепель . . . . .</i>	118
Жиль Делез, Феликс Гаттари. <b>Ризома.</b> <i>Перевод и предисловие Т. Зарубиной . . . . .</i>	141

# О созерцании и его видах

ГУГО СЕН-ВИКТОРСКИЙ

*Перевод с латинского Алексея Анполонова  
При работе использовался перевод отдельных разделов  
трактата («О пяти способах познания Бога»),  
осуществленный М. А. Гарцевым,  
с разрешения последнего*

Согласно главнейшим древним авторитетам, созерцание есть движение духа по многообразным спасительным путям; или же созерцание есть просвещение ума, спасительно связующее дух с невидимым Божьим. И у созерцания имеется четыре основных вида: размышление, внутренняя беседа, осматривание, восхождение.

## О РАЗМЫШЛЕНИИ

Размышление есть тщательное рассуждение в совещании [с самим собой], которое исследует причины и происхождение, моду и полезность той или иной вещи. Размышление берет начало во внимательном чтении, но оно не ограничивается никакими правилами или предписаниями чтения: в самом деле, рассуждение предпочитает разворачиваться в некоем открытом пространстве, где оно предается свободному исследованию созерцаемой истины и затрагивает то те, то эти причины вещей, проникая в глубины и не оставляя ничего сомнительного или неясного. Итак, начало науки — в чтении, а завершение — в размышлении. И чем больше некто приучился любить его, и чем чаще желал предаваться ему, тем большую радость он обретает в жизни и большее утешение в невзгодах.

Есть три рода размышлений: один заключается в обозревании нравов, второй — в изучении заповедей, третий — в исследовании божественных трудов. Нравы суть в пороках и добродетелях; божественные заповеди нечто предписывают, нечто запрещают, а нечто допускают; труд Божий есть то, что Он творит [Своим] могуществом и что управляется мудростью и чему со-действиу-

ет благодать. И все это достойно восхищения тем более, что чем больше некто знает, тем тщательнее он обычно размышляет о чудесных делах Божьих.

4

Гуго  
Сен-Викторский

## О ВНУТРЕННЕЙ БЕСЕДЕ

Затем следует внутренняя беседа, которая есть разговор с самим собою и о самом себе, рождающий презрение к самому себе. «Внутренней» она называется потому, что муж обращается к самому себе, когда внутренний человек не беспокоим внешним, когда выведываются тайны сердца, когда в презрении к себе рассматриваются и обозреваются ум и сознание. Эта внутренняя беседа осуществляется тремя способами: через вдохновляющую благодать, через рассуждение, через молитву. В благодати она берет начало, рассуждением побуждается, молитвой оформляется. Берет она начало в раскаянии, побуждается благочестием, оформляется в благой воле. Раскаяние прорывается в жалостном плаче, благочестие возносит ум к небесному, благоя воля скоро ведет к действию; жалостный плач ожидает милосердия Божьего, вознесенный ум пронизывает глубины сердца, действие благой воли показывают презрение к самому человеку. О жалостном же плаче сказано пророком (Пс 6, 9): *Услышал Господь голос плача моего.*

Плач, т. е. слезы ради отпущения грехов, обращен не к нам, но к Богу. И этот плач полезен и благочестив, плач же благочестивый, но бесполезный — это плач о смерти родителей, а плач не благочестивый и бесполезный — это плач об утрате временных благ. О вознесенном же уме, который пронизывает глубины сознания, так написала премудрость на треножке Аполлона: «Слово исходит с небес: γινῶθι σεαυτόν (т. е. „Познай самого себя“). Треножка Аполлона — тройной смысл мудрости: исторический, мистический и моральный. Посредством исторического смысла внешний человек нисходит ко внутреннему; посредством мистического смысла внутренний человек проникает в тайны сердца, т. е. в ум и сознание, и исследует их; посредством морального смысла познает, откуда он, что он и для чего: и так он отмечает нравственность устройства человека. Откуда он? Из глины, т. е. из праха земного. Что он есть? Сосуд глиняный; но следует опасаться, как бы не стал он сосудом греха. Для чего он? Чтобы обратиться в пепел земной. И это низменное происхождение человека, а также его жалкую гибель со всей очевидностью описывает Иов, который говорил о себе, сидящем и спящим в пепле: в пепле сидит и спит тот, кто, погрузившись в тщету переменчивых [вещей], не может очнуться без великого труда. *Всякая плоть — трава*, пишет Исайя (Ис 40, 6). И Давид поясняет: *Которая утром цветет* и т. д. (Пс 89, 6). «Утром», т. е. в детстве и в юности, «цветет», но «вечером», т. е. в смерти,

«засыхает»: окостеневаает в трупе и рассыпается в прах, ибо после человека — труп, после трупа — черви, а после червей — пепел. Потому и сказано (Иоил 1, 17): *Истлели зерна под глыбами своими*, т. е. плотские люди в зловонии похоти. Это — об изменчивости человека. А это — о труде его (ср. Пс 89, 9): *Годы наши словно пауки*, т. е. мы, живущие во времени, уподобляемся пауку: паук поглощает свое нутро, чтобы выткать паутину и поймать в нее ничтожную добычу, т. е. муху: так и мирские люди работой разрушают свои тела, чтобы заслужить ничтожную награду, т. е. преходящие [блага], подвергаясь при том множеству опасностей. Итак, слово премудрости, [начертанное] на треножнике, наставляет в этих трех [вопросах], т. е. откуда человек, что он и для чего. А в другом месте тот же моральный смысл премудрость выражает с еще большей ясностью: *Живи с собою, испытывай [себя], и не ищи ничего сверх себя*. Тот живет сам с собою, кто не нарушает границы природы, т. е. хранит умеренность по отношению к вещам и к жизни, кто обладает смирением и избавляется от всех излишеств. Тот внутренне испытывает себя, кто уподобляется гончару, проверяющему постукиванием, цел сосуд или поврежден. И тот не ищет ничего сверх себя, кто не верит лукавым словам, не говорит в сердце и сердцем, но, не доверяя себе, надеется и уповаает на одного только Бога.

### ОБ ОСМАТРИВАНИИ

«Осматривание» — имя, имеющее два значения. В самом деле, «осматриванием» в смысле «осмотрительности» называется вид благоразумия — предусмотрение о будущих делах и осторожность в словах. Насколько же «осматривание» является видом созерцания, настолько этим именем называется исследование духа, посредством коего он при помощи разумения, совещания и выбора созерцает мирские вещи. Действительно, посредством разумения дух последовательно изучает мирские [вещи], посредством совещания взвешивает и вникает в них, посредством выбора различает и избирает их. Последовательным изучением дух постигает изменчивые, бранные и преходящие мирские [вещи]. Избирающее исследование духа выявляет, что эти вещи, хотя они и преходящи, суть как благие, так и дурные, и противоположны как благу, так и злу. Избирательное различение совещания отделяет благое от дурного; среди благого избирает большее, а среди противного, если его невозможно избежать, избирает наименее вредоносное. Итак, дух пользуется этими тремя силами, для того чтобы осматривать, т. е. благоразумно предусмотрительно и избирающее созерцать мирские [вещи], дабы не смутиться множественностью временных благ, не искутиться их разнообразием, не впасть в отчаяние из-за многочисленно-

сти противостоящих зол; и в этом терпении терпеливо переносящим приуготовляется вечный венец. Итак, в этом осматривании главную роль играет выбор, т. е. различие, называемое «судом» различного. И об этом различии говорит Ориген: « [Сами по себе] богатства [мирские] не суть благо или зло, поскольку при сотворении своем они, вне всякого сомнения, были благи, а именуются они злом из-за тех, кто ими злоупотребляет». И потому, согласно пророку, дабы не искусился дух, *когда богатство умножается, не прилагайте к нему сердце* (Пс 61, 11). А сердце к богатству прилагает тот, кто странствует по всему миру, чтобы приобрести его, тот, кто копит и берегает, но не тратит, обогащая не себя, но других, и кто ради богатства часто обрекает себя на жалкую смерть в море, или в огне, или в железе. И поскольку мирские [вещи] опасны, вредоносны и гибельны, их следует избегать, как сказано евангелистом Иоанном: *Не любите мира, ни того, что в мире... Ибо все, что в мире: вожделение плоти, вожделение очей и гордость житейская* (1 Ин 2, 15–16). Здесь он различает три ловушки мира, посредством которых мир привлекает всякую человеческую плоть, овладевает ею и ведет к гибели. Первая ловушка называется вожделением плоти, и из нее произрастают три сладострастия: обжорство, пьянство и разврат. Вторая ловушка — вожделение очей, т. е. вожделение всех внешних вещей, поскольку всякое желание входит вовнутрь через очи души. Третья ловушка — гордость житейская, которая именуется самопревознесением духа: и это — собственный порок дьявола, и именно за него, а не за что-то еще он будет наказан.

И этими тремя [ловушками] пожелал Господь быть искушаемым, дабы, победив, научить побеждать [других]. Вожделением плоти, т. е. обжорством, Он был искушаем тогда, когда дьявол сказал: «*[Если Ты Сын Божий], скажи, чтобы камни сии сделались хлебами*» (Мф 4, 3); вожделением очей Он был искушаем тогда, когда дьявол показал Ему все царства мира; гордостью — когда дьявол сказал: «*Бросься вниз*» (Мф 4, 5).

И этими тремя ловушками дьявол и по сей день искушает нас, но, наставленные примером Господа, да победим мы обжорство воздержанием, корыстолюбие — щедростью, гордыню — смирением. Итак, муж, сильный в добродетелях, служащий силами своими Царству Небесному, осматривается благоразумно: дух в молитве советуется с Богом, советом предусматривает, предусматриванием различает и остерегается, дабы не впасть в согласие с соблазняющей плотью, не поверить лукавому миру, не подпасть [под влияние] идущего за ним по пятам дьявола, но чтобы противопоставить христианскую жизнь порокам мира, предпочесть христианскую истину мирским заблуждениям и обманам, а христианскую добродетель — мирским страстям. И кто поступает так, тот презирает себя и мир. Себя презирает тот, кто полагается и надеется не на свои силы и знания, но только на Бога.

Мир презирает тот, кто его богатство, силу и славу решительно отвергает как безумие. Здесь — ложе созерцающих, здесь обретает благодать кроткий, здесь успокаивается дух.

7

## О ВОСХОЖДЕНИИ, ЧЕТВЕРТОМ ВИДЕ СОЗЕРЦАНИЯ

*О созерцании  
и его видах*

Затем следует четвертый вид созерцания, который описывается так: восхождение есть движение духа к бессмертному в вышних. Отсюда слова пророка: *Блажен человек, которому помощь от Тебя: восхождения положил он в сердце своем* (Пс 83, 6).

### I. О трех восхождениях Христа

Три суть восхождения Христа, три суть и наши. В самом деле, Христос сперва взшел на гору, затем — на крест, затем — [на небеса] к Отцу. На горе Он наставил учеников, на кресте искупил пленников [греха], на небесах прославил избранных. На горе Он изложил учение о смирении, на кресте явил любовь, на небесах даровал венец блаженства. Когда учил на горе, мир пограл; когда страдал на кресте, лишил ад его силы, когда взшел к Отцу, небеса обогатил. Во-первых, пограл невежество, во-вторых, гордость, в-третьих — несчастье. Во-первых, исцелил слепого, устранив невежество, во-вторых, унизил гордеца, поразив гордость, в-третьих, осчастливил униженного, устранив несчастья. Во-первых, народ, который блуждал в потемках, узревает свет великий. Во-вторых, ученик, следующий Христу, оставив все, что было у него, несет крест свой. В-третьих, одержавший победу восхваляет Бога во веки веков. Во-первых, Христос сделался достойным быть учителем, во-вторых — отцом, в-третьих — спасителем. Во-первых, ниспослал свет знания, во-вторых, высшую справедливость, в-третьих — обетование славы. И к этим трем призывают слова пророка (ср. *Ос 10, 12*): *Просвещайте себя светом знания, распахивайте у себя новину, пожинайте милость!*

### II. О трех наших восхождениях

У нас есть три восхождения: первое — в действовании, второе — в чувстве, третье — в разуме.

#### 1. О ВОСХОЖДЕНИИ В ДЕЙСТВОВАНИИ

И, во-первых, о восхождении в действовании: *Кто говорит, что пребывает во Христе, тот должен поступать так, как Он*

*поступал* (1 Ин 2, 6). Страдая за нас, Он дал нам пример, дабы мы шли по следам Его. Итак, наше восхождение в действовании тройко. Одно — в исповеди о провинностях, второе — в подаении милостыни, третье — в презрении к богатству. Первое заключается в делах покаяния, второе — в деяниях милосердия, третье — в деяниях совершенной праведности. В первом достигается победа над дьяволом, во втором — победа над миром, в третьем — победа над самим собой. Над дьяволом — осознанием нечестия; над миром — расхождением средств, над собой — умерщвлением воли. Итак, первым заслуживается прощение, вторым — благодать, третьим — слава. В первом — ненависть к нечестию, во втором — к избытку, в третьем — к тщете. В первом — любовь к истине, во втором — к порядочности, в третьем — к чистоте. О первом читаем: *Я сказал: «исповедаю Господу преступления мои», и Ты снял с меня вину греха моего* (Пс 31, 5); о втором читаем: *Он расточил, роздал нищим; правда его пребывает во веки* (Пс 111, 9). О третьем говорит Сам Христос (Ин 12, 26): *Кто Мне служит, Мне да последует*. Первое — оплакивание совершенного, второе — раздача имущества, третье — оставление всего. В первом мы становимся рабами, во втором — свободными, в третьем — сынами. В первом мы соблюдаем заповеданное, во втором прислушиваемся к советам, в третьем заслуживаем небесные харизмы. Первое производит полезное подчинение, второе — достойную выгоду, третье — справедливое первенствование. В первом мы покидаем землю невзгод и мучений, во втором — встаем на путь праведности, в третьем просвещаемся светом знания и умащаемся маслом радости. В первом излечивается наш внутренний человек, во втором он украшается добродетелями, в третьем питается сладостной пищей созерцания. Первое становится очистителем совести, второе — врачом праведности, третье — младшая сестра ангельского могущества и славы.

## 2. О ВОСХОЖДЕНИИ В ЧУВСТВЕ

Восхождение в чувстве тройственно. Первое — восхождение к совершенному смирению, второе — к совершенной любви, третье — к чистоте созерцания. К совершенству смирения ведут три ступени, к совершенству любви — три ступени, и к совершенству созерцания также три ступени.

### а. О смирении

Смирение есть сила, посредством которой человек, познающий себя, умаляет самого себя. И Спаситель, сидящий одесную Отца,

[тогда еще] в нашей, [человеческой], жалкой плоти и бедности, так наставлял учеников в смирении: *Цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так* и т. д. (Лк 22, 25). Также: *Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное* (Мф 18, 3). Также: *Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное* (Мф 19, 14). О третьем: *Итак, смиритесь под крепкую руку Божию, да вознесет вас в свое время* (1 Петр 5, 6). О втором: *Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе со всем почтением* (Еф 6, 1). О первом: *Жены, повинуйтесь своим мужьям* (Еф 5, 22), причем под «женами» понимается плоть: ибо наилучшим образом устроен тот дом, где плоть преобладает над духом. *Выгони*, — говорит Писание, — *эту рабыню и сына ее, ибо не наследует сын рабыни с сыном свободной* (Быт 21, 8). Итак, первое — от природы, второе — от обучения, третье — от праведности. Или: первое относится к праведности, второе — к благодати, третье — к природе: в самом деле, праведно подчиняться Богу, благодатно подчиняться ближнему, естественно предпочитать дух плоти. Или: первое есть подчинение лучшему, второе — равному, третье — более низкому. Или: первое есть смирение из-за прегрешений, второе — благодаря приобретенным добродетелям, третье — благодаря братской помощи. Или: первое есть смирение вплоть до упрёка, второе — вплоть до раны, третье — вплоть до мольбы о смерти. Или: первое — в стенаниях кающихся, второе — в скорби упражняющихся, третье — в чувстве любящих. Первое есть усилие, второе — раскаяние, третье — смиренное низвержение. Первое опасается, второе надеется, третье любит. Первое на равнине, второе на холме, третье на горе. У подножья кающиеся, на склоне воздыхающие, на вершине любящие. Сначала вышли из Египта и ели опресноки; затем странствовали по пустыне и питались манной; затем вошли в землю обетованную и обрезанные праздновали Пасху. Через стенания мы, понятно, выводим из тьмы греха изнуренное сердце и сокрушенный дух, не отверженный Богом; через слезы и воздыхания мы, раскаявшиеся, движемся от добродетели к добродетели; через действие кротости и рвение благочестия мы, очистившиеся и разоблаченные, достигаем цели желанной любви.

### *в. О любви*

Итак, остается сказать о любви, цель которой мы должны постигнуть согласно воле Божьей. Любовь есть упорядоченное благоволение, обращенное на того, на кого следует его обращать. Иначе: любовь есть движение духа к ближнему ради Бога и наслаждение Богом ради Него Самого. При этом упорядочен-

ная любовь имеет три вида: мы любим и Бога превыше всего, и ближнего как себя самих. Себя самих мы любим с тем, чтобы подчинить плоть духу, дух разуму и разум — Творцу. В первом человек благопристоен, во втором — ясен, в третьем — свят. В первом он достопочтенен, во втором — достохвален, в третьем — удивителен, молвой славен, жизнью возвышен, советом крепок, действием чист, в речах осмотрителен, рассуждением безмятежен. В первом человек через подчинение обретает знание, во втором — благоразумие, в третьем — мудрость. Благодаря первому он познает, как благопристойно расположить внешнее, благодаря второму — как праведно управлять внутренним, благодаря третьему — как с пользой желать небесного. Первым человек благ в себе самом, вторым полезен ближнему, третьим любезен Высшему. Благодаря первому он благопристоен в действиях, благодаря второму упорядочен в чувствах, благодаря третьему утончен разумом. И это то, чего страстно желает невеста в Песни Песней, так упорядочивая в себе любовь: *Царь ввел меня в дом пира; и знамя его надо мною — любовь, подкрепите меня вином, освежите меня яблоками, ибо я изнемогаю от любви* (Песн 2, 4). И что есть этот дом пира, как не тот святой ангельский хор, который опьянен вином духовного разума, украшается цветами небесной радости и танцует, блаженный, в славе высшей божественной теофании. В этом порядке стремится упорядочить себя невеста, по его подобию она желает жить: тройственно в тройственном порядке небесных сонмов. Одни предстоят другим и обладают различными обязанностями. В самом деле, первый лишь повелевает, второй только подчиняется, третий, расположенный в середине, и повелевает, и подчиняется: подчиняется первому и повелевает третьим. И так в одном и том же порядке одни только просвещают, другие — только просвещаются, третьи и просвещают и просвещаются: средний сонм получает от высшего то, во что посвящает низших.

### с. О созерцании

Рассмотрим также нашу жизнь, которая имеет тройственное деление: на действие, на чувство, на разум. Разум просвещает, действие просвещается, чувство и просвещает и просвещается. Разум повелевает, действие подчиняется, чувство подчиняется разуму и повелевает действием.

#### ПЕРВЫЙ ПОРЯДОК: ДЕЙСТВИЕ

Действие наше должно быть тройственным: полезным, достойным, необходимым. Необходимость повелевает, полезность подчиняется, достоинство подчиняется необходимости и повелевает полезностью. Необходимое есть отречение от безумствования,

достойное есть отказ от следования неразумному, полезное есть избегающее бездействия. Противоречить необходимому никто не может, против достойного выступать никто не должен, против полезного выступать никому не надлежит. Первое есть дело природы, второе — дело благодати, третье — дело прилежания. Жизнь, смерть, дыхание, размышление, питание — это в праве природы. К необходимому относится совершение всего такого прочего, сокрытие непристойного, покрытие членов тела. Избегать позора, сохранять согласие с согражданами, благодарить друзей, противопоставлять врагам хитрость, а бедствиям — кротость, и все такое прочее — это относится к достоинству. Искать того, чем не обладаешь, сохранять найденное, умножать сохраненное, правильно учить детей, благо разумно наставлять учеников, избегать пролития крови, заниматься домостроительством, иметь попечение о согражданах, побеждать неприятеля и тому подобное — это относится к полезному. Итак, необходимое повелевает над достойным, а достойное — над полезным. И достаточно о тройственном действии в первом порядке.

#### ВТОРОЙ ПОРЯДОК: ЧУВСТВО

Теперь о порядке втором. Тот, Кто наставляет человека в знании, да научит нас тому, что полезно и приятно для нас. Нечто собственно для разума, нечто — для души, а нечто обще и плоти, и духу. Собственным для разума являются советы, для души только — рвения, а для души и тела — занятости. Советы только просвещают, занятости только просвещаются, а рвения — и просвещают и просвещаются.

#### *О советах*

Совет есть аргумент в пользу совершения или не-совершения чего-либо. Совет бывает трех видов. Одни советы позволяют избежать геенны, другие направляют земную жизнь, третьи наставляют в любви к небесному отечеству. Благодаря первым избегают провинности, благодаря вторым стяжают благодать, благодаря третьим — славу. Итак, первые советы изгоняют немощь, вторые дают здоровье, третьи даруют счастье. Первые ведут грешников к исповеди, вторые — к умерщвлению пороков, третьи — к созерцанию небесных благ. Посредством первых мы одерживаем верх над неприятелем, посредством вторых мы в радости примыкаем к тем, кто идет в небесное отечество, посредством третьих соединяемся с сообществом уже обретших блаженство. Первые выводят несчастных из темницы смерти, вторые ведут счастливых к укреплению добродетелей, третьи украшенных добродетелями возносят к высшему. Первые гласят: *Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное* (Мф 3, 2). Вторые: *Научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову; тогда придите — и рассудим, го-*

ворит Господь (Ис 1, 17). Третьи: *Ибо, где будет труп, там соберутся орлы* (Мф 24, 28). Первые: *Бегите из среды Вавилона и спасайте каждый душу свою* (Иер 51, 6). Вторые: Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости (Еккл 9, 10). Третьи: *Великое множество людей... стояло пред престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих* (Откр 7, 9). Первые: *Скажи ты первый о беззакониях твоих, дабы был оправдан* (ср. Пс 50, 5–6, Иов 13, 23). Вторые: *Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли* (Ис 1, 19). Третьи: *Вместо пепла дастся украшение, вместо плача — елей радости, вместо унылого духа — славная одежда* (Ис 61, 3). Первые: *Веселье беззаконных кратковременно, и радость лицемера мгновенна* (Иов 20, 5). Вторые: *Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное* (Мф 5, 20). Третьи: *Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их* (Мф 13, 43). Первые: Три свидетельствуют в аду: огонь, черви и отчаяние. Вторые: *Три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь* (1 Ин 5, 7). Третьи: *Три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух* (1 Ин 5, 8). И заметь, это потому, что *Царь, сидящий на престоле совета, разгоняет очами своими все злое* (Притч 20, 8). Оттого Иов, утратив все имущество, лишившись своих сыновей, мучимый телесным недугом, попрекаемый своей женой, получая коварные советы от одних своих друзей и открыто поносимый другими, не поддался им, но, стойко перенося несчастья, вдвойне обрел свое на земле, а ныне наслаждается вечным блаженством в отечестве живых. Поэтому Соломон говорит: *Без совета не делай ничего, и когда сделаешь, не раскаивайся* (Сир 22, 21). Рвения же по отдельности подчиняются советам, а советы, соответственно, повелевают занятиями.

### О рвениях

Рвения души бывают трех видов. Первый — отказ от пороков, второй — подражание добродетели, третий — прославление на небесах.

О первом рвении, в котором отказываются от порока. Первое рвение также трех видов. В самом деле, первый вид первого рвения: не извращаться по совету нечестивых; второй первого: не становиться на путь грешников; третье первого: не восседать на кафедре зачумленных. Рассмотрим оттенки слов и достоинство мысли. Сперва полагает: по совету, на пути, на кафедре; затем: нечестивых, грешников, зачумленных; затем: извращаться, становиться, восседать. Нечестивые чувством, грешники намерением, зачумленные действием; или: нечестивые

разумом, грешники чувством, зачумленные деянием; или: нечестивые — злые духи, грешники — ложные христиане, зачумленные — еретики. Извращают дурными удовольствиями, становятся лукавым рассуждением, восседают нечестивым действием. Или: извращают соблазнением ближнего, становятся защитой заблуждения, восседают свободной его защитой. Или: извращают отклонением от заповедей, становятся, закоснев сердцем в грехе, восседают за столом неправедности, предлагая и другим хлеб из полыни и смешанную с желчью воду.

В первом [рвении] устраняется нечистота сердца, во втором — нечестие действия, в третьем — лживость уст; в первом разрушается внушение дьявола, во втором — тайное соблазнение ближнего, в третьем — защита преступной собственности. [Настоящий христианин] не ходит путями грешников, но, напротив, обвиняет себя первым среди других, затем всячески противодействует лжи и пороку, затем охотно наставляет других советами в добродетели.

О втором рвении души, в котором подражают добродетели

Второе рвение души также, понятно, бывает трех видов. Из них первый — изначальная приверженность заповеданному; второй — следование примерам праведности; третье — принятие советов [способствующих обретению] совершенства. Заповеданное также трех видов: одно относится к естественному закону, другое — к закону писанному, третье — к евангельскому совершенству. Так же трех видов и примеры: некоторые относятся к прощению, некоторые — к благодати, некоторые — к славе. Равным образом имеется три вида советов: некоторые относятся к здравью разума, некоторые — к чистоте чувства, некоторые — к совершенству действия. Разуму они дают здоровье: это знание с верой, мудрость и разумение; чувству они дают чистоту: это страх с верой, печаль, надежда и любовь; действию они дают совершенство: это благоразумие с верой, справедливость, стойкость и умеренность.

Знание есть постижение истины вещей, которые существуют; мудрость есть познание вещей божественных; разумение есть знание вещей наличествующих, но неявных; или: знание относится к земному, мудрость — к божественному, разумение — к тому и к другому; или: знание относится к историческому смыслу [Писания], мудрость — к анагогическому, или аллегорическому, разумение — к моральному.

Страх есть движение ума, имеющее место различными способами: в самом деле, иногда страх является рабским, и благодаря ему некто не совершает зла ради того, чтобы избежать наказания, но сохраняет при том злую волю; мирской страх связан с уклонением от совершения блага из опасения наказания при

сохранении благой воли; изначальный страх — устранение дурных помышлений и злых деяний для того, чтобы не заслужить наказания; предельный страх — страх, благодаря которому твердо держатся блага, и этот страх есть начало мудрости. Рабский страх и страх мирской — дурны, а изначальный и предельный — благи. Печаль — это страсть, которая происходит от неблагоприятствующей внешней или внутренней причины, поглощающая душу внутри, а вовне поражающее тело. Надежда есть уверенность в том, что удастся избежать зла или обрести благо. Любовь — благочестивое благоволение.

Благоразумие есть знание благих и дурных вещей, состоящее из шести частей: разумение, которое есть постижение осуществляемого; рассудок, который есть различение постигнутого; осмотрительность, которая есть благоразумная осторожность в речах; предусмотрительность, которая есть опытность духа в предсказании будущего на основании прошлого; ученость, которая есть благоразумие в наставничестве; осторожность, которая есть предусмотрительное и тщательное упорядочение вещей и слов. Справедливость есть добродетель надления каждого тем, что ему [дóжно]. Добродетель есть склад духа, согласующийся с разумом по способу природы; или добродетель есть свободный склад духа по отношению к себе; или добродетель есть склад хорошо устроенного ума. Все те добродетели, которые относятся к надлению каждого тем, что его, являются частями справедливости. Религия есть добродетель, воздающая Богу то, что по праву Его; благочестие есть добродетель, оказывающая почтение родным и близким; невинность духа есть чистота, чурающаяся всякой несправедливости; дружба есть твердость воли желать или не желать одно и то же; почтение есть воздание должных почестей старшим; согласие есть единодушие в законах и нравах; милосердие — это то, благодаря чему дух приходит в беспокойство от бедствий испытывающих несчастья; умеренность, или кротость, — это чистая и благая воспламененность разума, учрежденная для помощи многим. Опять-таки, исток и происхождение справедливости есть равенство, сходство вещей, которое, сравнивая все в вещах, желает на равных основаниях равные права. Право есть высший смысл, вложенный в природу, который учит тому, что надо совершать и запрещает противоположное; или: право есть искусство равного и блага, т. е. наука, которая ограничивает людей до [совершения] равного и благого. Справедливость и право сходны в том, что как справедливость повелевает, запрещает, попускает и наказывает, так и право; и как справедливость приобретает, сохраняет и наделяет, так и право. А различаются они в том, что властителем, или создателем справедливости является Бог, а создателем права является человек, т. е. князь или народ. Наиболее справедливым правом называется равенство, притесняющим правом — то, посредством

коего упражняется суровость, естественным правом — то, которое определено природой, а не является чьим-то установлением. Справедливость как бы опирается на две сестринские колонны: на стойкость в противостоянии страху и на умеренность в противостоянии вожделению. Стойкость есть подлаживание под вещи божественные и высокие и приверженность труду ради пользы. Она имеет шесть частей: величие души, которое есть осознанное принятие трудностей; уверенность, т. е. явственная надежда духа завершить начатое дело; безмятежность, добродетель, позволяющая не страшиться надвигающейся угрозы; великолепие, сила духа, дарующая возможность свершать трудные и прекрасные дела; постоянство, надежная неизменность духа и упорство в планах; твердость, невозмутимость духа в успехах и неудачах. Твердость бывает двух видов: смирение, благодаря которому некто не выказывает того, что внутри него, и не приписывает себе ничего из того, что вне его, и терпение, сила духа, благодаря которой поругания и страхи переносятся со спокойствием. Умеренность есть твердое и благоразумное осуждение духом любой избыточности. Она имеет восемь частей: сдержанность, которая есть добродетель, предохраняющая от неумеренного использования украшений для тела; скромность, которая удерживает от грубых и излишних слов; воздержание, которое препятствует приему пищи раньше установленного срока; благопристойность, отвергающая все излишнее и очищающая; воздержанность, благодаря которой не превышаете мера в еде; трезвость, удерживающая от излишеств в питье; стыдливость, добродетель, укрощающая разнузданность посредством разума; непорочность, надевающее ярмо разума на порывы сладострастия. Непорочность — для девиц, а стыдливость — для жен.

Итак, первые советы совершенства (т. е. знание вместе с верой, мудростью и разумением) дают здоровье разуму; вторые (т. е. страх вместе с верой, печаль, надежда и любовь) делают здоровым чувство; третьи (т. е. благоразумие с верой, справедливость, стойкость и умеренность) производят совершенство в действиях.

О третьем рвении души, благодаря которому прославляются в небесах

Третье рвение души подразделяется на три. Ибо оно возникает или через откровение, или через изливание, или через вдохновение.

*О третьем рвении души, возникающем через откровение*

Откровение есть божественное наставление в сокрытом через подлежащее творение. Оно имеет четыре [вида]. В самом деле, одно осуществляется ради наставления, другое для утешения, третье ради богопочитания, четвертое ради действия благодати. Первое было дано Петру в полотне (Деян 10, 13): *[И был глас*

к нему: *встань, Петр,*] *заколи и ешь... что Бог очистил, того ты не почитай нечистым.* Второе было дано св. Дионисию в темнице: «Прими, — сказал Христос, — дорогой мой, то, чем я вместе с Отцом моим сейчас наделю тебя». Третье было дано Ираклию, которому Христос явил в ночном небе крест, сказав: «При нем победишь». Четвертое было дано, как передает Григорий, одному пресвитеру, которому в таинствах алтаря была явлена истина тела и крови Господних. Также и в Ветхом Завете первое откровение было дано Иезекиилю, которому явилась рука, а в ней — свиток, в котором были записаны песни, плачи и горе (ср. Иез 2, 10). Плачи относятся к кающимся, песни — к радующимся праведникам, горе — к не имеющим надежды [осужденным]. И Валтасару явилась человеческая рука, пишущая на стене (ср. Дан 5, 5). Второе откровение было дано Елисею, когда он увидел огненные колесницы и всадников в небе (ср. 4 Цар 6, 17). Третье было дано Моисею в кусте (ср. Исх 3, 2–3). Четвертое было Соломону при освящении Храма, в присутствии Господа (ср. 1 Пар 7, 1–2). Отметим это число откровений в Ветхом Завете. Ибо первое откровение, т. е. первый способ откровения, было дано Иезекиилю для наставления; второе откровение, т. е. второй способ откровения, было дано Елисею для утешения; третий способ — Моисею ради богопочитания, а четвертый способ — Соломону для действия благодати.

*О рвении души, возникающем через изливания*

Есть семь изливаний, которые словно родственные побеги произрастают от древа мудрости с двух его сторон. От корня, с левой стороны, первым произрастает побег-излияние ненависти, понятно, к нечестию. Над ним возвышается чистота ума, которой подчиняется сладость созерцания. С правой стороны произрастает любовь к добродетели. Над нею возвышается надежда на бессмертие, которую превосходят поцелуи божественного наслаждения. На верхушке древа, как бы по подобию этих двоих, т. е. жениха и невесты, возникает некий плод мудрости. Там им показываются небесные богатства неопишуемой сокровищницы, там им, введенным в опочивальню, открываются небесные тайны. Там *милость и истина сретятся, правда и мир облобызуются* (Пс 84, 11). И это суть побеги-излияния, о которых читаем в Песни Песней (Песн 4, 12–13): *Запертый сад, запечатанный источник, побеги твои — райский сад.* Есть три райских сада: земной, в котором произрастают деревья нетленные; духовный, в котором имеются добродетели улаждающие; небесный, в котором имеются несказанные места отдохновения. Первый — [сад] земного наслаждения; второй — духовной и радостнейшей чистоты; третий — вечного блаженства. В первом была песнь славы и стенания несчастья; во втором — песнь несчастья и стенания славы; в третьем — песнь славы и никакого несчастья. В первом песнь славы — нетленная человеческая природа, а стенания не-

счастья — повреждение творения грехом; во втором песнь несчастья — врачевание его через покаяние, а стенания славы — возвышение через благодать добродетелей и созерцания; в третьем песнь славы — вечное прославление. В первом земные побегии-излияния наполняют желудок; во втором духовные удовлетворяют ум; в третьем небесные делают человека блаженным. В первом излияния земных побегов; во втором — духовного света; в третьем — воли к обожению.

Побеги-излияния этого древа суть те, о которых читаем в книге Притчей (3, 18): *Она — древо жизни для тех, которые приобретают ее, — и блаженны, которые сохраняют ее.* Или же это те побегии-излияния, о которых читаем в книге Премудрости (Сир 24, 14): *Я возвысилась, как кедр на Ливане и как кипарис на горах Ермонских; я возвысилась, как пальма в Енгадди и как розовые кусты в Иерихоне; я, как красивая маслина в долине и как платан, возвысилась.* Первое — плод покаяния; второе — деяние милосердия; третье — любовь к справедливости; четвертое — суровость умерщвления; пятое — сладость созерцания; шестое — радость будущего блаженства. Есть шесть деревьев и шесть различных мест. В долине — кающиеся; на равнине — милосердные; во граде — употребляющие знания; на горе — несущие крест Христа, распятые для этого мира; в дозорной башне — созерцающие; в Ливане — совершенные, одетые белизной непорочности, восхищенные до третьего неба, вознесенные вплоть до рая. Первый побег-излияние поднимает мертвого; второй подкрепляет расслабленного; третий освобождает притесненного; четвертый возносит освобожденного; пятый дает приятное отдохновение вознесенному; шестой вводит счастливого в царскую опочивальню; седьмой позволяет слегка вкусить заранее радости грядущего счастья. Или: первый есть исповедь в грехах; второй — сокрушение о провинностях; третий — действие благочестия; четвертый — отречение от мира; пятый — совершенство добродетелей; шестой — благодать харизм; седьмой — обретенная радость сладости созерцания. И это — семь женщин, о которых говорит Исаия (Ис 4, 1): *И ухватятся семь женщин за одного мужчину в тот день.* Первая рождает слезы и стенания; вторая — целительные мучения, связанные с простительной виной; третья — пленительное чувство подлинного сострадания; четвертая — ненависть к миру, плоти и греху; пятая — томление по добродетелям и Царству Небесному; от шестой происходит благодать несказанной действенности; от седьмой — разумение небесных тайн и несравненная слава чистейшего ума. Побеги-излияния этого древа — те, о которых говорит невеста в Песни Песней (2, 3): *В тени ее люблю я сидеть, и плоды ее сладки для гортани моей.* И Иеремия (Плач 4, 20): *Дыхание жизни нашей, помазанник Господень..., о котором мы говорили: «под тенью его будем жить среди народов».* И он же (Ис 49, 2): *Те-*

ню руки Своей покрывал Меня. Илия, терпящий голод, прилег в тени этого можжевельника и подкрепился, приняв пищу из рук ангела (ср. 3 Цар 19, 4). Авраам под этим деревом предложил пищу ангелам и под ним же получил обетование семени (ср. Быт 18). Агарь, бежав от хозяйки своей, положила умирающего отрока под это древо, в животворящей тени которого никто не может умереть (ср. Быт 21, 15). И об этом плодоносном древе сказано у Иезекииля (47, 12): *Листья [этих деревьев] не будут увядать, и плоды на них не будут истощаться; каждый месяц будут созревать новые... плоды их будут употребляемы в пищу, а листья на врачевание*. Побег-излияние есть богоданное просвещение-наставление ума для его же блага.

*О рвении души, возникающем через вдохновение*

Вдохновение есть исходящее свыше, целительное для духа внушение. Оно имеет четыре [вида]: в самом деле, одно возникает из рабского страха, другое — от надежды на награду, третье — от сыновней любви, четвертое — от супружеского чувства. Первое возвращает беглого раба, второе подгоняет наемного работника, трудящегося в винограднике, третье исправляет и наставляет, четвертое соединяет супругов и укладывает их на ложе. Также вдохновение возникает от страха вечного наказания, от печали о настоящем изгнании, от чувства братского сострадания, от инстинкта высшей набожности. *Это выходят четыре духа небесных* (Зах 6, 5), которыми собираются избранные Божьи. Первый — западный, второй — северный, третий — южный, четвертый — восточный. Первый уводит кающихся от заката греховного; второй уводит умерщвляющих плоть от окоченения в злобе; третий теплом праведности воспламеняет дух; третий как бы ясностью восхода ведет любящих чистоту к созерцанию в зеркале света мудрости. Итак, одних истина принимает через покаяние; других милосердие направляет к благодати добродетелей. Одних добродетель воспламеняет любовью к справедливости, других радость мира возносит в объятия мудрости.

Имеется различие между откровением, излиянием и вдохновением. Первое возникает с материей и формой; второе — без материи, но с формой; третье — без материи и формы. Первое — реально, второе — духовно, третье — умственно. Или: первое — мирское, второе — человеческое, третье — божественное. Или: первое — чувственное, второе — интеллигибельное, третье — интеллектибельное.

И это мы сказали вкратце о рвениях, или о духах. Оставив прочее усердию читателя, поспешим перейти к другому.

*О занятости*

Итак, следуя естественному порядку, остается сказать о занятостях. Ясно, что занятостей четыре [вида]: от дьявола, от плоти, от ближнего, от мира. От дьявола — смертоносные искушения,

от плоти — порочные побуждения, от ближнего — вредоносные внушения, от мира — низкие утехы. И хотя все таковое обще и душе, и плоти, оно называется «занятостями» (*exercitia*) поскольку занимает (*exercet*), т. е. заключает от другого (*ex alio argent*), т. е. от дьявола, плоти, ближнего, мира. От дьявола — ереси и схизмы; от мира — вожделение очей; от ближнего — пламя гнева, туча зависти, яд злословия; от плоти — пожар похоти, бездна обжорства, потоп пьянства, которые погружают дурных людей, ими занятых, в подземелья ада. И да противопоставим мы этому обратное, каковым побуждаемые и к непорочности возвращаемые, незапятнанные, взойдем, радуясь, на небо. Первому противопоставим здравую веру, католическую истину, единство Церкви; второму — презрение к миру, бегство от века сего, бедность Христову; третьему — выдержку по отношению к обидам, изворотливость по отношению к коварствам, терпение по отношению к печалям; четвертому — супружескую верность, вдовью сдержанность, девичью целомудренность. А тем трем, т. е. дьяволу, миру и плоти, противопоставим воздержание, пост и трезвость. И это о жизни чувства; теперь же о жизни разума.

### 3. О ВОСХОЖДЕНИИ В РАЗУМЕ

Жизнь разума состоит частью в исследовании Творца и творения, частью в изучении божественных речений, а частью — в рассмотрении нравов.

#### *Об исследовании Творца и творения*

##### ОБ ИССЛЕДОВАНИИ ТВОРЦА

Разум, исследующий Творца, или понятие о Боге должно быть одиночным, нагим и чистым: одиночным [т. е. свободным] от материи, нагим [т. е. лишенным] от формы, чистым от любого ограничения. Одиночным, поскольку Бог невообразим; нагим, поскольку Он непостижим полностью; чистым, поскольку Он невидим. Одиночным, поскольку нет Ему подобного законодателя; нагим, ибо *кто уразумел дух Господа, и был советником у Него* (Ис 40, 13); чистым, поскольку есть сияние вечного света, безупречное зеркало величия Божьего, и образ благодати Его. Одиночным, поскольку Бог не имеет другого причастного Его всемогуществу; нагим, поскольку Бог не имеет равного Своей мудрости; чистым, поскольку нет того, кто сравнится с Его простотой. Одиночным — в силу могущества Бога; нагим — в силу Его мудрости; чистым — в силу Его простоты. Одиночным, поскольку Бог выше неба; нагим, ибо Он глубже ада; чистым, ибо Он длиннее земли и шире моря. Одиночным, поскольку Бог один творит чудеса; нагим, ибо *все обна-*

жено и открыто перед очами Его (Евр 4, 13); чистым, ибо у Него нет изменения и ни тени перемены (Иак 1, 17). Одиноким, поскольку Он никем не сотворен; нагим, поскольку ничем не охвачен; чистым, поскольку непорочен, скор, ясен, сладостен.

#### ОБ ИССЛЕДОВАНИИ ТВОРЕНИЯ

Часть жизни разума, относящаяся к исследованию творения, имеет три [составляющие]. Первая — от видимого мира до нашего видимого; вторая — от невидимого мира до нашего невидимого; третья — от нашего невидимого до невидимого Бога. Или: первая часть — о видимых формах видимого; вторая — о невидимых причинах; третья — о невидимых субстанциях. Первая дает математику, вторая учреждает физику, третья — теологию. Математическим называется учение, подразделяющееся на четыре части, т. е. на арифметику, музыку, геометрию, астрономию. Физика, т. е. естественная наука, имеет три составляющие: аргумент, опыт и применение. Теология делится на четыре части: иногда подобное она указывает через неподобное, иногда неподобное — через подобное, иногда подобное через подобное, и иногда неподобное — через неподобное. Первая теология аналогическая, вторая — символическая, третья и четвертая — параболическая.

#### *Об исследовании божественных речений*

Та часть жизни разума, которая имеет дело с исследованием божественных речений, обладает, как представляется, четырьмя [составляющими]: одна часть — историческая, другая — аллегорическая, третья — моральная, четвертая — аналогическая. Далее, слово Божье частью состоит из сочинений правочерных Отцов, частью из документов римских понтификов, частью из актов соборов католических епископов, частью из установлений католических правителей. Также слово Божье иногда запрещает непозволительное, иногда повелевает необходимое, иногда побуждает к высшему, иногда извиняет простительное. Когда извиняет, предвидит уклонение от больших болезней; когда запрещает непозволительное, предотвращает гибель; когда повелевает необходимое, стремится сохранить здоровье; когда побуждает к большему, старается здоровье улучшить. Итак, смысл труда состоит в том, чтобы тщательно рассмотреть, что есть увещание, что — заповедь, что — прощение, что — отпущение. Увещание не предполагает кары, если некто к нему не прислушался, но обещает награду тем, кто воспринял его. Поэтому Господь говорит в Евангелии (Мф 19, 21): *Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим* и т. д. И разъясняет о скопцах (Мф 19, 12): *Кто может вместить, да вместит*. Но все же, когда некто ограничил себя обетом стремления к совершенству,

то, если он не исполнил его, [невнимание к увещанию] становится наказуемым, а то, что раньше было произвольным, становится необходимым. Поэтому Господь говорит: *Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия* (Лк 9, 62). Отпущение, или извинение, поскольку не избирается лучшее, обладает не наградой, но лекарством; однако тот, кто от него отвернется, заслужит кару. В самом деле, апостол учит нас, что брак извиняем по причине прелюбодейства, а тот, кто нарушит брачные узы, по его же свидетельству, заслужит вечное наказание: *Блудников же и прелюбодеев судит Бог* (Евр 13, 4). Итак, есть два состояния: высшее и низшее: до обетов [нечто] произвольно, после — необходимо. Из заповедей и запретов одни незыблемы, а другие — изменяемы. Незыблемые заповеди суть те, которые узаконивает вечный закон, соблюдение которых ведет к спасению, а несоблюдение от него уводит: таковы любовь к Богу и к ближнему и некоторые заповеди Декалога. Изменяемые заповеди суть те, которые не узаконены вечным законом, но были сформулированы впоследствии по причине их полезности, не столько собственно для того, чтобы достигнуть спасения, но для того, чтобы более надежно его обеспечить. Пример (Тит 3, 10): *Еретика, после первого и второго вразумления, отверщайся*: не потому, что их собрание само по себе вредит спасению, но потому, что частое его посещение может оказать губительное воздействие на простоту некоторых [людей]. И многое в этом роде ты обнаружишь в канонических установлениях.

### Об исследовании нравов

Исследование нравов имеет три вида: познание себя, познание ближнего, познание Бога. Три эти познания порождают три истины; три истины производят три различных состояния. Первое познание порождает истину о себе; второе — истину о ближнем; третье — истину о Боге. Из первой произрастает смирение, из второй — любовь, из третьей — счастье. Исследование берет начало в разуме: разум вопрошает, наука находит, познание охватывает, воля любит, память сохраняет, рассуждение расписывает, действие принимает, созерцание украшает, счастье вознаграждает. И это суть девять муз, как утверждают поэты, которых почитали философы: они суть девять уровней учености, на которые обыкновенно стараются взойти философы. А совершенно моральному смыслу под ними могут пониматься также девять ангельских чинов.

#### О многообразном познании себя

О том, сколь ревностно надлежит искать, находить и беречь знание о самом себе, говорят божественные и человеческие рече-

ния и многообразно свидетельствует очевидность вещей. Потому Господь говорит Моисею: *Внимай и смотри* (ср. Втор 27, 9). Потому Давид говорит: *Скажи мне, Господи, кончину мою* (Пс 38, 5). Поэтому Соломон говорит (Песн 1, 7): *Если ты не знаешь этого, прекраснейшая из женщин, то иди себе по следам овец и паси козлят твоих подле шатров пастушеских*. Поэтому Иеремия говорит о несчастье души, не знающей себя (Плач 1, 9): *На подоле у него была нечистота, но он не помышлял о будущеюности своей*. И там же о счастье души, знающей себя (3, 1): *Я — муж, видящий нищету мою*. И Соломон о счастливой женщине (Притч 31, 16): *Задумает она о поле, и приобретает его; от плодов рук своих насаждает виноградник*. И там же (30, 24): *Вот четыре малых на земле, но они мудрее мудрых: муравьи — народ не сильный, но летом заготавливают пищу свою; горные мыши — народ слабый, но ставят дома свои на скале; у саранчи нет царя, но выступает вся она стройно; пауки лапками цепляются, но бывает в царских чертогах*. Эти малые четыре показывают, что познание себя четверояко: одно относится к благочестию жизни, другое — к полезности знания, третье — к незапятнанности репутации, четвертое — к счастью славы. Здесь необходимо сказать об отдельном [из такового], а на остальное сейчас нет времени. Иов говорит: *Войдешь во гроб в зрелости, и будешь смотреть за домом твоим, и не согрешишь* (ср. Иов 5, 24–26). Он же: *И яснее полдня пойдет жизнь твоя; просветлеешь, как утро* (11, 17). Он же: *И душа его приближается к могиле и жизнь его — к смерти... [Бог умилился над ним и скажет:] освободи его от могилы; я нашел умиление... Он будет смотреть на людей и говорить: грешил я и превращал правду, и не воздано мне* (33, 22–27). И через Наума: *Начерпай воды на время осады; укрепляй крепости твои; походи в грязь, топчи глину, исправь печь для обжигаения кирпичей* (Наум 3, 14). И управитель говорит в Евангелии (Лк 16, 3): *Копать не могу, просить стыжусь*. А если бы он все же копал, был бы богачом, а не нищим. Ведь копание есть исследование сознания, тщательное рассмотрение помышлений, слов и действий, выявление всех деяний плоти и изгнание их вон через исповедь, новое радостное насаждение плодов духа, или, вернее, достижение через сокрушение и плач источника живых вод. И Господь говорит Иезекиилю (Иез 8, 11–16): *Сын человеческий! прокопай стену; и я прокопал стену, и вот какая-то дверь... И вот всякие изображения пресмыкающихся и нечистых животных и всякие идола дома Израилева, написанные по стенам кругом. И семьдесят мужей из старейшин дома Израилева стоят перед ними... И вот, там сидят женщины, плачущие по Фаммузе... И около двадцати пяти мужей стоят спинами своими ко храму Господню, а лицами своими на восток, и, что непозволительно, кланяются на вос-*

*ток солнцу.* Это все сказано в загадке. Через прокапывание достигают познания самого себя, которое не только дает благочестие нравов и жизни, но и, прозорливо постигнутое, тщательно рассмотренное, стойко воспринятое, приводит к чистоте души и вечной жизни. В самом деле, посредством этого познания устраняются пороки дьявола, плоти, мира, действия, слова, помышления, ловкачества, слабости и глупости. Читаем ведь в Книге Бытия (26, 17–33) о том, как дети Исаака копали колодцы, которые были завалены враждебными филистимлянами. Ведь филистимляне не хотели поднять землю на свет, не желали растравлять сердца смертных, не хотели оросить их спасительной влагой мудрости, не желали, чтобы солнце праведности просветило их. А хотели они, чтобы мужи погибли, жены выжили, добродетели увяли, пороки расцвели. Итак, понятно, что это копанье есть смиренная исповедь и спасительное раскаяние. Исповедь рождает прощение, прощение заслуживает благодать, благодаря благодати восходим мы к совершенной праведности, от праведности — к упорядоченной любви, а через любовь обретаем счастье Царствия Небесного. И так иным путем возвращается изгнанник в область свою. Также из раскаяния рождается покаянный плач; из плача — презрение к миру; из презрения к миру — презрение к самому себе; из презрения к самому себе — добродетель смирения; из добродетели смирения — чувство высшего богопочитания, за которым следует луч божественного созерцания; за ним — поцелуй жениха, а потом остается только наслаждение Царства Небесного. Поэтому в Законе евреям предписывалось носить на поясе лопатку (ср. Втор 23, 13), дабы не утратилось что-либо из знания о себе. Так и Господь, устами Осии укоряя Израиль и напоминая о совершенных благодеяниях, говорит: *Откопал я ее себе за пятнадцать серебряников* (Ос 3, 2). Как если бы Осия сказал: я собрал все знание о себе и добавил ему благодать добродетелей, блеск блаженств, красоту харизм. А те серебряники, о которых свидетельствует слово Божье, суть восемь степеней блаженства и семь духовных харизм. Итак, восхождение через познание самого себя ведет к сверхвеличию ступеней Песни Песней.

Далее, познание самого себя имеет три вида: познание необходимого для себя, полезного и достойного; или: познание своей жизни, учености, репутации. Жизни соответствует необходимость, учености — полезность, репутации — достоинство.

Также есть и другие три вида: знание, что относится к ловкачеству, что — к слабости, что — к невежеству; или: что относится к слепоте, что — к избыточности, что — к нечестию. Невежество рождает слепоту, слабость — избыточность, ловкачество — нечестие.

Также есть три рода познания самого себя: знание, что есть добродетель, что — порок, что — безразличное, или среднее; так-

же: что́ — плод духа, что́ — действие плоти, а также что́, каково, в каком количестве и какое есть то, что общее первому и второму. К добродетели относится плод духа, к пороку — действие плоти, а общее и тому и другому суть безразличное.

Также имеются и другие четыре вида познания самого себя: знание, что должно телу, что должно духу, что должно ближнему, что должно Творцу; плоти — необходимое, духу — полезное, ближнему — справедливость, Творцу всяческое служение и послушание.

#### О МНОГООБРАЗНОМ ПОЗНАНИИ БЛИЖНЕГО

Познание ближнего иногда происходит от данных природы, иногда — от дружеской близости, иногда — от отношения веры, иногда — от авторитета возраста или знания. В соответствии с первым нам должно проявлять сострадание, в соответствии со вторым — любовь, в соответствии с третьим — уважение, в соответствии с четвертым — почтение. Первым мы оказываем поддержку плоти, вторым приносим пользу духу, третьим выказываем знаки благочестия, четвертым — послушание почтения. Первым мы заслуживаем у Бога очищение; вторым — любовь; третьим — украшение; четвертым — возвышение. Ибо так я понимаю сказанное в Евангелии: *Давайте, и дастся вам* (Лк 6, 38). И там же: *Всякому имеющему дано будет, а у неимеющего отнимется и то, что имеет* (19, 26). Итак, давая мы обогащаемся, а удерживая — утрачиваем. Таким образом, в первом мы заслуживаем быть друзьями, во втором — сынами, в третьем — невестой жениха, в четвертом — богами. Итак, в Книге Бытия устами Моисея заповедано дереву приносить плод по роду и виду его (ср. Быт 1, 11): [это значит], чтобы то, что мы желаем себе, мы желали и другим, а чего не желаем себе, не делали другим. Следовательно, первый вид дерева объемлет множество грешников; второй представляет благодать добродетели, третий — сияние харизм, четвертый — счастье Царствия Небесного.

#### О ПЯТИ СПОСОБАХ ПОЗНАНИЯ БОГА

Имеется пять способов познания Бога. В самом деле, оно осуществляется 1) от творений мира, 2) от разума или природы духа, 3) из познания божественных речений, 4) из луча созерцания, 5) из радости блаженнейшего видения.

#### *О первом способе познания Бога: от творений мира*

О первом способе читаем у Апостола (Рим 1, 20): Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы; и в Книге Премудрости (Прем. 1, 7): Дух Господа наполняет вселенную и, как все объемлющий, знает всякое слово.

*О втором способе познания Бога:  
от разума или природы духа*

Во втором способе разум ясно учит: все произошло от одного начала и един тот, кто все сотворил и кто все превосходит могуществом, благодатью и мудростью. Могущество творит, мудрость управляет, благодать сохраняет. И как эти три суть одно в Боге, так и в Его действии они никоим образом не могут быть разделены. Могущество премудро творит через благодать, мудрость благо управляет через могущество, а благодать могущественно сохраняет через премудрость. Неизмеримость творений являет могущество, их красота — мудрость, их полезность — благодать. Неизмеримость усматривается во множественности и величине, красота — в положении, движении, виде и качестве, полезность — в приятном, пригодном, полезном и необходимом. Приятное — то, что нравится; пригодное — то, что подходит; полезное — то, что идет во благо; необходимое — то, без чего нечто не может быть.

При втором способе [богопознания] также и природа души есть как бы некое отображение божественной сущности. В самом деле, как Бог везде присутствует весь полностью, так и душа [вся целиком] присутствует во всех членах тела; и как Он заполняет, наполняет и объемлет все, лежит в основе всего, включен во все и предводительствует всем, так и душа соотносится со всеми телесными чувствами. Есть три отображения [божественной сущности]: первое относится к природе, второе — к познанию, третье — к благодати. Первое есть строение мира, второе — природа духа, третье — человечность Слова. Или: первое относится к сотворению, второе — к разуму, третье — к искуплению. Первое обнаруживает могущество Творца, второе показывает Его премудрость, третье передает Его любовь. Первое — и не Бог, и не человек. Второе — не Бог, но человек. Третье — и Бог, и человек. Первое обнаруживает *невидимое Бога* через устройство мира. Второе провозглашает его [на основании рассмотрения] разума. Третье выказывает его, исходя из ипостасного единства и единства могущества. Третье есть образ Бога, но не Его подобие, второе — образ и подобие, первое — подобие, но не образ. Третье есть образ Бога, по свидетельству апостола: *Сей*, — говорит он, — *есть сияние славы и образ ипостаси Его* (Евр 1, 3). И в Книге Премудрости: *Премудрость есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его* (Прем 7, 26). О втором отображении так же [читаем] у Апостола: *Муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия* (1 Кор 11,7). Третье есть образ и не по образу, второй — образ и по образу, первый — и не образ, и не по образу. Первое отображение через три [свои свойства] воспроизводит величие Бога, второе через три [свои свойства] — блаженство Его Царствия, третье через три [свои свойства] — Его благодать. Первое отображение познается через величину, мно-

жественность и красоту, второе — через раскаяние, послушание и терпение, третье — через могущество, премудрость и щедрость. Первое через свои три [свойства] ведет к прославлению Бога, второе через свои побуждает любовь к Нему, третье через свои наставляет в повиновении Ему. Первое отображение через свои три [свойства] вызывает восхищение, второе через свои — сокрушенность, третье через свои — любовь. Первое познается через уместность, красоту и связность, второе — через разумение, чувство и деяние, третье — через жизнь, учение и добрую славу. Первое тремя [свойствами] подкрепляется, второе тремя доказывается, третье тремя украшается. Первое подкрепляется тремя вышеназванными [свойствами]; второе доказывается заповедями, искушениями, наказаниями; третий украшается чудесами, благодеяниями, прорицаниями. Мы должны усердно подчиняться заповедям, твердо противостоять искушениям, терпеливо выносить наказания. Третье отображение через чудеса обращает заблудших, через прорицания просвещает слепых, через благодеяния воздаст благочестивым; через чудеса сокрушает робких, через прорицания укрощает завистливых, через благодеяния распалает косных. Иудеи покоряются вследствие чудес божественному могуществу, философы простирают руки к учению высшей премудрости, язычники веруют благодаря деяниям милосердия. О первом и втором читаем у апостола: *Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости* (1 Кор 1, 22). О третьем говорит Господь в Евангелии: *Вы ищите Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились* (Ин 6, 26). Посредством чудес обозначается могущество божественности, посредством прорицаний — природа человечности, посредством благодеяний — чувство любви.

*О третьем способе познания Бога:  
из познания божественных речений*

Из познания божественных речений постигается *невидимое Бога*. Отсюда в книге Иезекииля: *Дух животных был в колесах* (Иез 1, 20). И Господь в Евангелии: *Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь* (Ин 6, 63). Невидимого же у Бога три: могущество, премудрость, благодать; или сила, блаженство, вечность. Всему этому божественное Писание учит, все это передает, увещевает таковое искать, постигать и любить. О могуществе [сказано] так: *Господи, все в Твоей власти, и нет противящегося Тебе* (Есф 4, 17). О премудрости — так: *По чистоте своей она сквозь все проходит и проникает* (Прем 7, 24). О благодати — так: *Любовью вечною Я возлюбил тебя, и потому простер к тебе благоволение* (Иер 31, 3). Также о могуществе [сказано]: *Кто, как Ты, Господи, между богами? Кто, как Ты, величествен святостью?* И о премудрости [слова] пророка: *Кто уразумел дух Господа, и был советником у Него?* (Исх 15, 11). О люб-

ви, в Песни Песней: *Крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподняя, ревность* (Ис 40, 13). А о той и другой говорится через Иова: *Он превыше небес, — что можешь сделать? глубже преисподней — что можешь узнать? Длиннее земли мера Его и шире моря* (Иов 11, 8–9). Через высоту обозначается могущество, через глубину — мудрость, через длину и ширину — любовь и милосердие. Также о могуществе [сказано]: *Все из Него, Им и к Нему* (Рим 11, 36). И о блаженстве: *Никакой глаз не видал другого бога, кроме Тебя, который столько сделал бы для надеющихся на него* (Ис 64, 4). И о вечности: *Блаженны живущие в доме Твоем* (Пс 83, 5). Также через Иова [сказано] о мудрости и могуществе: *Премудр сердцем и мощи силою* (Иов 9, 4). И через Варуха — о вечности: *Тот, Который сотворил землю на вечные времена* (Вар 3, 32). Здесь читаем о свитке, данном пророку Иезекиилю, в котором были записаны песни, плачи и горе (ср. Иез 2, 10). Через горе обозначается наказание осужденных, через плач — раскаяние грешников, через песнь — вечная радость праведников. Также через горе обозначено невидимое смерти, через плач — невидимое духа, через песнь — невидимое Бога. Или через горе обозначено несчастье побежденных, через плач — борьба сражающихся, через песнь — слава торжествующих.

*О четвертом способе познания Бога:  
из луча созерцания*

Из луча созерцания постигается невидимое божественного умозрения. Об этом читаем у апостола: *Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу* (1 Кор 13, 12). Об этом читаем в Книге Бытия, что Иаков видел лестницу и ангелов, поднимающихся и спускающихся по ней, и Господа, приставившего лестницу (Быт 28, 12). Об этом читаем в Книге Судей, что Маной сказал жене: *Мы умрем, ибо видели мы Бога* (Суд 13, 22). Об этом у Исаяи: *Видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном* (Ис 6, 1). Высоко то, что расположено вверху; вознесено то, что было перенесено от низшего к высшему. Итак, престол — возвышающийся над сонмами ангельских духов; престол — вознесенный над душами святых, от мира сего перенесенных к радостям вышнего. И поскольку над теми и другими председательствует Бог, то Он представлен сидящим на престоле высоком и вознесенном: *И то, что было под Ним, наполняло храм* (Ис 6, 1). Храм — это вместимость ангельского или человеческого разума, и именно этот храм наполняется тем, что под Ним, ведь неизмеримость божественных трудов такова, что для того, чтобы постичь их в совершенстве, разумения никакой твари не достаточно. Рассмотрение их наполняет наше сердце, но не постигается нашим сердцем неизмеримость их. Итак, каким образом сможем мы постичь соз-

дателя труда, если мы не можем вполне объять [умом] сам труд создателя? Ведь сила божества предшествует любой твари вечностью, превосходит достоинством и располагает могуществом и премудростью. Итак, когда говорится: *То, что было под Ним, наполняло храм*, это [значит]: таковое наполняло храм, подчиненный неизмеримой вечности, ибо то, что движется во времени, находится ниже вечности. Ведь неизмеримость вечности объемлет собой временные границы, ибо и прежде времени то, что никогда не начиналось, и после времени то, что не знает конца, и над временем то, что не приемлет изменения. Поэтому читаем у Даниила: *Видел я, наконец*, — говорит он, — *что поставлены были престолы, и воссел Ветхий днями* (Дан 7,9). Оттого сказано через Амоса: *Видел я Господа, стоящего на отвесной стене* (Ам 7, 7). И Захария видел Иисуса, одетого в запятанные одежды. И Иов говорит: *Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя* (Иов 42, 5).

Обо всем этом мы сказали в отступлении, дабы показать, что святые видели Бога посредством луча созерцания.

И есть три рода этого созерцания, обозначенные тремя пророками посредством трех слов: Исаией — посредством [имени] «престол», Илией — посредством [имени] «веяние», Иезекиилем — посредством [имени] «ладонь». Исаией — так: *Видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном*. Илией — таким образом: *И вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом: но не в ветре Господь. После ветра землетрясение; но не в землетрясении Господь. После землетрясения огонь; но не в огне Господь. После огня веяние тихого ветра, и там Господь* (3 Цар 19, 11–12). Иезекиилем — так: *И в руке того мужа — трость измерения в шесть локтей (считая каждый локоть) в локоть с ладонью* (Иез 40, 5).

Есть три престола (solium): первый — низкий, второй вознесенный, третий наивысший. Первый — когда ум восходит к невидимому мира, второй — когда ум возвышается к невидимому самого себя, третий — когда он возносится к невидимому Бога. Или: первый есть ненависть к греху, второй — презрение к миру, третий — отречение от себя. Или: первый есть искренняя исповедь, второй — умерщвление плоти, третий благочестивое раскаяние. Или: первый есть соблюдение заповедей, второй — преуспеяние в советах, третий — откровение небесных тайн. В *горнице* (solium) Раав спрятала посланцев-соглядатаев (Нав 2, 6); в *горнице* Иаиль убила Сисару (Суд 4, 17–21); в *горнице* Елисей воскресил сына вдовы; в *горнице* Елисей вернул к жизни сына Сонамитянки (4 Цар 4, 32–35); в *горнице* Даниил с отроками, молясь, обрел разумение снов (Дан 1, 17); в *горнице* Христос праздновал пасху с учениками; в *горнице* сидящим апостолам явился в языках пламени Святой Дух. Все это дей-

ствительно произошло в *горнице* (*solium*). Духовно же в этом порядке происходит каждодневно возобновление человеческого спасения. Ведь сперва душа, подверженная разнообразным порокам, будто выставленная своднями блудница, издает глубокие стоны, ниспосланные свыше, словно Раав, прячущая посланцев. После этого она своими устами признает грех и возвещает о нем, и так Иаил убила Сисару. Затем Елисей воскрешает мертвого, когда Господь, проявляя милость, избавляет от пороков душу, которая воскрешается и во второй раз, когда восходит к вершине добродетелей. Далее она, обращенная к востоку, молится вместе с тремя отроками, ибо, просвещенная верою, укрепленная упованием небесного, украшенная любовью, она в молитве вздымает без гнева незапятнанные руки и чистейший лик. Потом она празднует пасху с Иисусом и его учениками, когда шествует с опресноками искренности и истины и принимает причастие нашего спасения по достоинству и не для осуждения. Наконец, она принимает духа утешителя, когда воспламеняется приемом любви и озаряется сиянием семи даров. Во-первых, она примет чувство раскаяния, во-вторых — действие милости, в-третьих — дар благодати, в-четвертых — господство справедливости, в-пятых, она помазается елеем ликования, в-шестых, ей доставляются наслаждения бессмертия, в-седьмых, она сияет светом мудрости.

Теперь переходим к *веянию*, которым обозначается та сладость божественной благодати, от коей в человеческом уме происходит безмятежная радость. Об этом *веянии* Григорий говорит: «Движение воздуха, вызванное посвистыванием, возбуждает щенков, успокаивает коней». Потому Господь через Исайю говорит о быстром обращении грешника и о восхождении от добродетели к добродетели: *И поднимет Господь знамя народам дальним, и повеет живущему на краю земли, и вот, он легко и скоро придет*. И он добавляет, с какой приятностью благодаря этому *веянию* совершается восхождение на вершину добродетелей: *Не будет у него ни усталого, ни изнемогающего* (Ис 5, 26–27). И еще через Исайю [сказано]: *И будет в тот день, повеет Господь мухе, которая при устье реки Египетской, и пчеле, которая в земле Ассирийской, и прилетят, и усядутся все они по долинам опустелым, и по расселинам скал, и по всем колючим кустарникам, и по всем деревьям* (Ис 7, 18–19). Посредством «мухи» и «Египта» обозначаются нечистоты чревоудодия и похоти, посредством «пчелы» и «Ассирии» — жала гордыни и дикий мед безумного тщеславия. Итак, Господь *повеет* тем, которые, поправ цвет мира и отряхнув эфемерную росу плоти, с чистой совестью поспешат к Богу, движимые святым желанием, следуя благочестивому смирению святых, подражая учению и любви апостолов, в теле своем заключив страдание Иисуса Христа. Посему это о них сказано через того же Исайю: *А надеющиеся на Господа обновятся в силе; поднимут крылья, как*

орлы, потекут — и не устанут (Ис 40, 31). Как они предавали члены свои в рабство нечистоте и нечестию ради нечестия, так предают их в рабство Богу ради освящения. Это — *изменение десницы Всевышнего* (Пс 76, 11), это — возвращение другой дорогой к славе Царствия. И Захария о том же *вельнии*, используя тот же образ смертных, говорит: *Повею им и соберу их, потому что Я искупил их; они будут так же многочисленны, как прежде* (Зах 10, 8).

О *ладони* же говорит Иезекииль: *И в руке того мужа — трость измерения в шесть локтей с ладонью* (Иез 40, 5). Посредством «шести локтей» изображается деятельная жизнь, ибо на шестой день были завершены все труды Бога, а посредством «ладони», которая сверх шести локтей, изображен уже день седьмой, под коим подразумевается покой созерцания. Рука продолжается в *ладони*, и пальцы на руке различаются: [именем] «ладонь» метафорически означено созерцание, [именем] «рука» — деяние, [именем] «пальцы» — различение. И как в *ладони* находят продолжение рука и пальцы, так в созерцании получают продолжение и направляются доброе деяние и святое различение.

*О пятом, т. е. высшем, способе познания Бога:  
из радости блаженнейшего видения*

Пятый способ познания Бога есть высший род созерцания, который называется радостью блаженнейшего видения. Блаженнейшее видение есть то, коим очень немногие счастливицы наслаждаются в теперешней жизни и в коем они, восхищенные необычайной сладостностью отведывания божественного, созерцают только Бога. Но этот способ [богопознания] отличен от четвертого. Ведь в том способе дух озаряется лучом созерцания, дабы он сделал вылазку в познание мира и себя самого и, таким образом, возвратился с большим знанием о невидимом. При этом же способе дух целиком озаряется сиянием вечного света, неослабно и всецело ненавидит грех, отвергает мир, отрывается от самого себя, и — весь целиком, одиночный, нагой и чистый, устремляется к Богу — весь целиком никогда не отделяющийся, а весь целиком соединяющийся с одним лишь Богом, одиночный [т. е. свободный] от материи, нагой от формы, чистый от всякого ограничения. Есть три рода этого высшего созерцания, обозначенные тремя пророками посредством трех имен: Иовом — посредством «удушения», Иоанном — посредством «безмолвия», Соломоном — посредством «сна». Иовом — так: *Душа моя избрала удушение, а моим костям — смерть* (Иов 7, 15). Иоанном — так: *Сделалось безмолвие на небе, как бы на полчаса* (Откр 8, 1). Через Соломона говорит в Песни Песней невеста: *Я сплю, а сердце мое бодрствует* (Песн 5, 2). Итак, первый род есть род чистоты, второй — любви, третий — сча-

ствя. К первому роду этого созерцания восходят по трем ступеням. Первая ступень служит для того, чтобы душа сосредоточилась в самой себе; вторая — чтобы сосредоточившаяся душа, увидела, какова она; третья — чтобы она возвысилась над собой до невидимого, предалась — чистая — этому чистому созерцанию и, таким образом очищенная и просвещенная, вся устремилась к Богу. Но душа никак не могла бы сосредоточиться в таком совершенстве чистоты, если бы ранее в предшествующих родах созерцания не научилась удалять призраки земных образов от ока ума и опускать все, что бы ни явилось от телесных чувств, коль скоро внутри она находила бы себя такой же, какой была сотворена без них. Итак, когда, возвысившись до самой себя, душа уразумевает свою меру и узнает, что превосходит все телесное, и от уразумения себя стремится к уразумению Творца, что иное делает она, нежели как стремится поскольку уже очищена посредством избранного ею удушения — к безмятежности неба и к небесному безмолвию? Безмолвие же тройко: первое — безмолвие уст, второе — ума, третье — рассудка. Уста совсем ничего не молвят, ибо душа целиком увлекается вовнутрь [себя]: ум также безмолвствует, ведь несказанную радость, которую он чувствует, он никак не может охватить. Рассудок же объят безмолвием потому, что для человеческого рассудка не находится дела, когда ум внутри умащается божественным помазанием. Помазанную таким образом душу одолевает сон небесной сладостности, и тогда она покоится разомлевшая в объятиях высшего света. Сон же души называется тройким, ибо сообразно тройкой своей способности она восхищается до этого несказанного. Она тогда одолевается как бы неким сном счастья, когда, находя, блаженная, упокоение, забывая мир и себя, располагается перед престолом и на престоле Бога. Рассудок души почивает, ибо, не ведая причины такого блаженства, он не в состоянии постичь его происхождение, возрастание и предел. Память почивает, ибо она, усыпленная прелестью и несказанным упоением, не вспоминает ничего из того, что испытала. Воля же почивает, ибо не знает, что то упоение несказанной радости, кое она испытывает, испытывается ею. Потому Апостол говорит: *А соединяющийся с Господом есть один дух с Ним* (1 Кор. 6, 17). Стало быть, мертвая таким образом для себя и для мира душа счастливо засыпает, и когда полностью усыплены чувства, она вся открыта взорам жениха, и, заключенная в его блаженные объятия, она через первую ступень приводится в дом служанок, через вторую — в комнату молодых жен, через третью — на пир с небесными яствами. На первой она омывается служанками, на второй наряжается женами, на третьей восхитительно угощается самим женихом. Служанки суть вдохновения, которые по-разному воздействуют на ум и с жаром влекут его к поправлению земного и алканию вечного, а именно: страх пред геенной,

боязнь бесчестия, страх пред карой в нынешней жизни, рассмотрение собственной брэнности, скорбь и несчастье этого изгнания, чаяние, которое не смущает, небесной награды, братское сострадание, сладкое воспоминание об отчизне, сладостно мучительная любовь к блаженной жизни. Таковы служанки, которые приносят духовные воды, разводят огонь, устраивают баню, омывают и очищают невесту и готовят ее — без изъяна, без пятна — к объятиям ее жениха. Во-первых, невеста омывается водами премудрости, во-вторых, наряжается в одеяния праведности, в-третьих, потчуетя кушаниями жизни и услаждается небесными яствами. Итак, первое место — для раскаяния, второе — для любви, третье — для отдохновения: ведь раскаяние омывает, любовь наряжает, пиршество умиротворяет. Оттого жених в Песни Песней обращается к ней, и так он предписывает ей спешить к нему: *Иди*, — говорит он, — *с Ливана, невеста моя! Иди с Ливана, иди!* (Песн 4, 8). «Ливан» переводится как «белизна». Стало быть, ей предписывается, чтобы она пришла, сияющая белизной, дабы предстать прекрасной перед целомудреннейшими очами прекрасного жениха, и явилась без изъяна притворной дружбы, без пятна нечистоты. Потому она сама отвечает жениху в той же Песни Песней: *Я принадлежу возлюбленному моему, и ко мне обращено желание его* (7, 11). Она также говорит: *Возлюбленный мой принадлежит мне, а я ему: он вкушает между лилиями* (ср. 2, 16). Итак, да придет она в дом раскаяния очиститься, взойдет в комнату любви нарядиться, взойдет к трапезе Соломона насытиться. Да примет она в первой зеркала красоты, во второй поцелуй сладости, в третьей кушания вечного блаженства.

Предшествующие роды созерцания обозначаются святыми и посредством других слов: Соломоном посредством «окна» и «решетки». Иовом — посредством «смерти» и «сна», Иезекиилем посредством «двери» и «комнаты». Наша ничтожность не позволяет рассуждать об этом, дабы не носить деревья в лес и не лить воду в море. Итак, эти ступени созерцания Апостол нарек тремя небесами, Иезекииль наименовал тремя комнатами, Моисей назвал тремя днями; Спаситель также дал им название «три дня», сказав: *Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его* (Ин 2, 19). Храм воздвигается в три дня: во-первых, когда душа избавляется от пороков, во-вторых, когда она оживляется добродетелями, в-третьих, когда она возносится в созерцании. Моисей же о трех днях говорит: *Мы пойдём, на три дня пути, и принесем жертву Господу Богу вашему в пустыне* (Исх 8, 27). Это мы действительно делаем, когда попираем вожделение плоти и очей и мирскую гордыню. Ведь попирает это — значит приносить в жертву козла, барана, теленка. О комнатах же Иезекииль говорит: *У комнат три двери с одной стороны и три с другой* (Иез 40, 31). Двери же комнаты с левой стороны представляют

форму трех деятельностей, из которых первая является частной, то есть одиночной, вторая — домашней, то есть семейной, третья — государственной, то есть гражданской. Двери же с правой стороны означают три рода созерцания: первый благовонный, второй — тимьяновый, третий — курящий фимиам. В первом мазь святого богопочитания, во втором — цвет стыдливости и целомудрия, в третьем — благоуханная сладость боготворящего подвига. Первый — для воздержанных святых, второй для дев, третий — для мучеников. Иов же обозначает троякий род этого созерцания посредством «смерти» и «сна». Стало быть, посредством этого троякого рода созерцания созерцает тот, кто, как Иов, умирает тремя способами, а именно для мира, для себя, в Господе: для мира — попирая его; для себя — будучи неудовлетворенным собой; в Господе — достигая блаженства. Стало быть, тот, кто умирает так, погружается, как Иов, в троякий сон. Первый сон заключается в умиротворенности всех, второй — в безмятежности каждого, третий в уравновешенности их качеств; или: первой — в покое ума, второй — в терпении в несчастьи, третий — в святости богопочитания. В первом — высший покой религии, во втором — высшая безмятежность любви, в третьем — высший мир вечного блаженства. Соломон же через «окно» и «решетку» вперил неотступный взор в этот род созерцания. Три окна с решетками суть три способности души, а именно память, разум и рассудок, благодаря которым в душе производится троякое созерцание. Ведь окна раскрываются Соломоном, когда эти способности озаряются сиянием вечного света. В решетке также три ячеи: первая есть ячея благоуханий, вторая — школа небесных догматов, третья — чертог духовных внушений; первая — животворящей струи, вторая — боготворящего света, третья вечного величия. В первой мы обретаем знание, во второй — разумение, в третьей — мудрость; в первой помазываемся богопочитанием, во второй наставляемь любовью, в третьей соединяемь с бессмертным женихом. То же следует разуметь и о третьем небе, о коем читаем у апостола: *Знаю, — говорит он, — человека, который (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба, а оттуда в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать* (2 Кор 12, 2–4). Итак, остается только видение Бога лицом к лицу, о коем мы сможем вполне сказать тогда, когда узрим Его так, как Он есть. Поэтому Писание говорит: *Если ты не можешь созерцать диск солнца, взгляни на него в окно Соломона* (Песн 2, 9).

# Время и вечность у Григория Нисского

ФЕОФИЛОС АБАЗИДИС

*Philotheos. International Journal for  
Philosophy and Theology. No. 1. 2001. С. 110–121.  
Перевод с новогреческого Льва Лукувицкого*

## 1. Введение

Христианское учение о Творении с полным на то основанием отождествляется<sup>1</sup> с христианским учением о времени. Подобное отождествление, будучи по сути верным, в то же время остается существенно неполным. Причина этой неполноты весьма проста: христианское учение о времени, богословие времени, связано не исключительно с учением о Творении, но со всем комплексом тем, занимающих богословие. Оно образно и со всей очевидностью подтверждает различие тварного и нетварного, вскрывает философские основания бесконечности божественной жизни, достоверно свидетельствует о библейской реальности Спасения и сообщает определенную перспективу этике, истории и эсхатологии.

Достоверно известно, что развитие богословия времени у Григория Нисского стало ответом на вызов евномианства. Отцам Церкви никогда не было свойственно любопытство к умозрениям, стремление развивать чисто теоретические начала и создавать целостные философские системы. Проблема времени была сформулирована как ответ на дерзкий вызов. Евномий, развивая старый арианский тезис «Было время, когда не было <Сына>», использовал свои воззрения на время как удобное средство низвести Сына в разряд тварей. Поскольку, согласно его гносеологии, сущность Бога постижима и характеризуется и описывается как «нерожденность», он отождествил «нерожденность»

1. Например, Б. Отисом: *Otis B. Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time // Studia Patristica 14. Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford, 1971. Berlin, 1976. P. 337.*

и «временную бесконечность» (*ἀϊδιότητα*). Последствия отождествления самоочевидны. Противопоставление понятий «нерожденный» — «рожденный» ведет к требуемому разделению Отца и Сына; если добавить еще и отождествление «нерожденности» и «временной бесконечности», то существование Сына, как результат воли и энергии Отца, окажется ограниченным временем, что с очевидностью свидетельствует об Их иносуции.

Именно в рамках утверждения единосущия Сына Григорий и развивает свое учение о времени. Таким образом, его цель заключается не в разъяснении всех проблем, связанных с понятием времени, но в утверждении Спасения. Эта сотериологическая перспектива ведет к тому, что проблемы времени рассматриваются им ровно в той мере, в какой они способствуют утверждению Спасения человека и единосущия Трех Божественных Ипостасей.

В связи с этим необходимо заметить, что и с нашей стороны полное изложение взглядов Григория на вечность и время в рамках настоящей статьи невозможно. Таким образом, мы представим основные положения философии Григория Нисского в связи с интересующими нас вопросами, а затем попытаемся дать оценку его богословию времени с точки зрения его полноты. Нужно подчеркнуть, что к любой нашей оценке эффективности или же неэффективности использования временных категорий в богословии следует подходить со всей осторожностью и исключительно как к рабочей гипотезе.

## 2. Утверждение единосущия посредством исследования проблемы времени: вневременной характер божественной жизни

Наиболее характерный пример рассмотрения Григорием Нисским времени в сотериологической перспективе — это один из его самых первых аргументов в споре<sup>2</sup>, заключающийся в уступке, гипотетическом допущении, что Отец, действительно, предшествует Сыну. Но даже это не может служить критерием или доказательством иносуция. «Давид на четырнадцать поколений моложе Авраама. О чем это говорит? Разве он из-за этого в меньшей степени человек?» — мог бы спросить Григорий.

Признание божественности Сына, в конечном счете, есть вопрос веры, а не определения Его отношения ко времени. По-

2. *Γρηγόριος Νύσσης, Ἀντιρρητικός Α'.* ЕПЕ. Т. 2. Σ. 92 [= Творения Григория Нисского. Опровержение Евномия. Книга первая. Ч. 5. С. 76; здесь и далее русский перевод сочинений Григория Нисского приводится по изданию: Творения Святых Отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 37–41, 43–45. Творения Григория Нисского. В 8 частях. М., 1861–1871 — *прим. пер.*].

скольку «у предшествующей [природы] в сравнении с младшей, хотя время жизни больше, сущность однако же от этого ни больше ни меньше»<sup>3</sup>. Однако такая основанная на общих понятиях точка зрения на вопрос, как бы проста и ясна она ни была, не являлась неопровержимым аргументом. Евномию удалось настолько естественно и функционально включить в свою систему временное различие между Отцом и Сыном, что он мог с легкостью отвергнуть любое апофатическое понимание Божества и привести в Него понятие времени.

Для епископа Нисского в «Опровержениях Евномия» первоочередной задачей станет доказать принципиальное отсутствие времени в Божестве. Все конкретные аргументы, обличение каждой нелепости теории Евномия в связи с вопросами времени начинается и заканчивается основным тезисом: ни одно временное или же пространственное понятие к Богу не применимо. Если же какое-либо из них все же будет применено по отношению к Сыну, последствия окажутся разрушительны для всего Божества. Таким образом, в Боге нельзя помыслить ни времени, ни протяженности. Следовательно, невозможно какое-либо измерение, которое позволило бы засвидетельствовать некое умозрительное «между» в отношении Отца и Сына. «Чем [Евномий] измерил это большее в жизни Отца, когда не представляется никакого временного расстояния прежде ипостаси Единородного?»<sup>4</sup>.

Идея соположения времени и пространства ведет начало от стоиков и Филона, однако окончательно оформляется лишь в философии Плотина<sup>5</sup>. Каппадокийцы восприняли это соединение как педагогический прием, поскольку оно могло стать этическим стимулом для человека в течение его жизни во времени мира (*κοσμικός χρόνος*). Позже, в особенности у Григория, оно оказалось главным аргументом для доказательства вневременной природы (*τὸ ἄχρονο*) Божества. В Боге невозможно помыслить время, поскольку таким образом мы пространственно ограничим Его, по ошибке придав Божественной жизни, стоящей вне всяческого измерения, тварные пространственно-временные измерения. Любое измерение «ниже естества Божия» (*κάτω τῆς θείας ζωῆς*)<sup>6</sup>.

В трех «Опровержениях Евномия» Григорий снова и снова повторяет тезис о вневременной и внепространственной природе (*τὸ*

3. Там же.

4. Там же.

5. Платон, используя по отношению к протяженности термин «вместилище», подвергся критике со стороны Плотина, который стремился соединить время и пространство, используя понятие «протяженность» и по отношению ко времени. См.: Платон. Тимей. 52E; Плотин. Эннеады. III. 7.8., III. 7.11. Также см.: Callahan J. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958). P. 36, 55.

6. *Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'.* ЕПЕ. Т. 2. Σ. 92–94 [= Творения Григория Нисского. Опровержение Евномия. Книга первая. Ч. 5. С. 76–77].

ἄχρονο καὶ ρὸ ἀδιάστατο) Божества<sup>7</sup>. Причина повторов ясна: через последовательное обоснование вневременной и внепространственной природы Григорий утверждает «соединенность и непосредственность» (τὸ συναφές τε καὶ ἀμεσίτευτον) [Отца и Сына].

Связь Отца и Сына настолько неразрывна, что в ней невозможно обнаружить и мельчайшего «расстояния». Это относится и к тому безмерно краткому «самому малому и неделимому» промежутку, который не может быть разделен на прошлое и будущее, не имеет ни начала, ни середины, ни конца, но «в настоящем представляется нераздельным сам по себе»<sup>8</sup>. В конце концов Григорий задает вопрос: когда же не было Сына? На основании чего мы утверждаем Его отсутствие? На основании пространства? Но в Боге нет пространства. На основании времени? Но Господь до времени. Он спрашивает у евномиян, что же они помыслили между. Что это за вещь или понятие?<sup>9</sup>

Здесь Григорий доводит до абсурда и опровергает рассуждение Евномия, указывая на его бессмысленность. Логика требует, чтобы, говоря о некоем «между» в связи Отца и Сына, мы, если не указали на его онтологическую сущность, поскольку речь все же идет о Божестве, то, по меньшей мере, назвали его. Именно поэтому, он многократно обвинял Евномия в том, что тот отождествляет энергию, результатом которой, по его мнению, был Сын, и Отца Единородного.

Все вышеизложенное ведет к очевидному выводу: Божественная природа, Бог не мыслится ни в бесконечном времени, ни как Обладающий бесконечным временем, но как Пребывающий совершенно вне времени. Временная бесконечность Бога, как подчеркивает и Балас<sup>10</sup>, есть не жизнь в беспредельном времени (ζωὴ σὲ ἀτελεύτητο χρόνο), но жизнь вне времени (ἄχρονη ζωὴ)<sup>11</sup>. Исходя из этого, и божественная временная бесконечность и вечность не может пониматься как соположение или прибавление веков<sup>12</sup>. Эта идея высказана Григорием весьма четко и проходит красной нитью через все «Опровержения». Когда же он обращается к этому вопросу в конкретных местах, то делает это, чтобы защитить своего брата и учителя Василия, которого упрекали в том, что он придает Богу временную бесконечность посредством прибавления веков. За таким смешением кроется излиш-

7. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'. ЕПЕ. Т. 2. Σ. 92–94, 164–172, 180, 284–288, 290. Ἀντιρρητικός Β'. ЕПЕ. Т. 2. Σ. 538–540. Ἀντιρρητικός Γ' (2). ЕПЕ. Т. 3. Σ. 104, 154.

8. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Γ' (2). ЕПЕ. Т. 3. Σ. 154 [= Творения Григория Нисского. Опровержение Евномия. Книга четвертая. Ч. 5. С. 481–482].

9. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'. ЕПЕ. Т. 2. Σ. 284–288.

10. Balas D. Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium // Gregor von Nyssa und die Philosophie. Leiden, 1976. S. 136.

11. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'. ЕПЕ. Т. 2. Σ. 172–174, 310. Ἀντιρρητικός Γ'. ЕПЕ. Т. 3. Σ. 182–184.

12. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Β'. ЕПЕ. Т. 2. Σ. 538–540, 542–544, 574.

не оптимистичная и примечательно небрежная философия языка Евномия. В действительности, Василий, по замечанию Григория, сказал следующее: «Когда помышляем о том, что прежде веков, и протекаем мыслью века, то разумея неограниченность вечной жизни, означаем такое понятие названием нерожденности, когда же обратим мысль на последующее время и представим жизнь Божью как простирающуюся далее веков...»<sup>13</sup>. Итак, жизнь Божия за рамками времени, она совершенно вне времени, однако понятия временной бесконечности и вечности как мысленные категории вневременного все же применимы к Богу по примыслению<sup>14</sup> (*κατ' ἐπίνοιαν*). Естественно, Евномий не может с этим согласиться. С той же целью Григорий прибегает к примеру с кругом. Из «Опровержений» следует, однако, что Григорий обращается к этому образу, удовлетворяющему наше восприятие, с некоторой осторожностью<sup>15</sup>.

Конкретные аргументы, при помощи которых епископ Нисский доказывает нелогичность и противоречивость тезиса Евномия, весьма многочисленны. Остановимся на наиболее важных и характерных.

1. Начиная уже с первого «Опровержения» Григорий, как это ранее делал Василий, упрекает Евномия в том, что тот подменяет ипостасные имена. Ипостасные имена, верно отражающие ипостасные особенности и отношения между ипостасями в Святой Троице, это не Нерожденное–Рожденное–Дух, а Отец–Сын–Дух. Поскольку как данность принимается неразрывная связь ипостасей, на которую указывают имена Отец и Сын, то если мы помыслим Сына «во времени», то есть если мы ограничим жизнь Сына началом, то это начало станет одновременно и неким временным моментом в жизни Отца. Таким образом, жизнь

13. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Β'. ΕΠΕ. Τ. 2. Σ. 538–540 [= Творения Григория Нисского. Опровержение Евномия. Книга двенадцатая. Ч. 6. С. 442–443].

14. Термин «примысление» имеет важное значение в богословском исследовании, на этот счет рекомендуем подробную статью по всей этой теме в «Вестнике ПСГТУ», 2006, вып. 15, П. Б. Михайлова «Деятельность разума в богословии. Анализ понятия ἐπίνοια в древнехристианской и позднеантичной письменности». Приводим здесь лишь краткое определение из «Диалектики Иоанна Дамаскина», хотя и не достаточное.

«Слово ἐπίνοια при правильном его понимании имеет два значения. Во-первых, это есть как бы некое размышление и задумывание, развертывающее и проясняющее целостное и нерасчлененное созерцание предметов и знание о них. Так, то, что для чувств представляется простым, тщательному исследованию открывается как сложное и разнообразное: например, человек, кажущийся простым, при размышлении понимается двусоставным, состоящим из души и тела. Во-вторых, это есть вымысел, создающий из существующего никоим образом несуществующее. Таковы, например, баснословные сказания о кентаврах, сиренах, трагеллафах... Это называется чистым примыслением» (с. 69) (*прим. ред.*)

15. Γόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'. ΕΠΕ. Τ. 2. Σ. 302–304.

Отца также будет ограничена пространственными рамками, что неминуемо приведет к отрицанию знаменитого «принципа нерожденности»<sup>16</sup>.

2. В другом месте епископ Нисский находит возможность противопоставить человеческое и божественное рождение и прояснить суть дела. Если применительно к людям рождение является приходом в бытие из небытия, то применительно к Богу такое утверждение было бы неразумным и непростительным очеловечиванием<sup>17</sup>. Сын совечен Отцу, Он обладает вневременной жизнью уже в силу того, что в Божестве времени не существует.

3. Также в обоснование временной бесконечности Сына Григорий использует еще один обезоруживающий и вместе с тем изящный аргумент. Как возможно, чтобы Творец и создатель веков существовал в веках? Как Его жизнь может хоть в какой-то мере ограничиваться ими?<sup>18</sup> Ведь, в конечном счете, и само время является творением, а его Творцом, согласно Писанию, является Логос. Пространственные измерения сотворенного времени, естественно, применимы к твари, но никак не к ее Творцу<sup>19</sup>.

4. Еще один аргумент, которым нередко пользуется также и Василий: в Боге нет ни перемены, ни изменения. Он существует всегда и бесконечно, невозможно сказать, что Он не всегда благ, могуществен, нетленен и бессмертен, также нельзя сказать, что Он не всегда Отец<sup>20</sup>. Если, согласно Писанию, Логос есть сияние славы Отца, а она не вечна, то окажется, что когда-то Отец был бесславен.

5. Несомненно, все изложенные аргументы актуальны и для доказательств временной бесконечности и божественности Духа. Подобно тому, как нет никакого временного промежутка между Отцом и Его Мудростью, Истиной и т. п., нет никакого временного промежутка между Мудростью и Духом, Мудростью или Истиной и Духом Истины<sup>21</sup>.

Существует еще множество аргументов и мест, где Григорий утверждает временную бесконечность и вневременную сущность (τὸ ἀίδιο καὶ ἄχρονο) Божественной жизни. Все они ведут к оче-

16. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'. ЕПЕ. Т. 2. Σ. 164–172, 182.

17. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'. ЕПЕ. Т. 2. Σ. 284–288; Ἀντιρρητικός Γ' (7). ЕПЕ. Т. 3. Σ. 352–354.

18. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'. ЕПЕ. Т. 2. Σ. 164, 174–176; Ἀντιρρητικός Γ' (6). ЕПЕ. Т. 3. Σ. 326, 348–350.

19. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'. ЕПЕ. Т. 2. Σ. 172–174, 174–176.

20. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'. ЕПЕ. Т. 2. Σ. 172, 268. Ἀντιρρητικός Γ' (6). ЕПЕ. Т. 3. Σ. 300, 302.

21. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'. ЕПЕ. Т. 2. Σ. 180, 246, 312. Ἀντιρρητικός Πρὸς τὴν Εὐνομίῳ Ἐκθεσιν. ЕПЕ. Т. 3. Σ. 490–492.

видному выводу, который всегда следует иметь в виду: временная бесконечность заключается не в беспредельном времени, но в нахождении вне времени. Если же в конце концов от нас потребуют разъяснений, что же делает Отца Отцом, если нет временного промежутка, то достаточно, замечает Григорий, мыслить Его прежде, но «в значении только причины», усматривать Его прежде <Сына> «неотступно» безначальным, нерожденным и причиной Логоса, «как исповедует вместе и свидетельство противников»<sup>22</sup>.

### 3. Время как пространственное измерение творения и его эсхатологическая перспектива

Если невозможно, чтобы Бог и Святая Троица мыслились во времени и при этом не были бы сопричислены тварям, что вело бы к идолопоклонству<sup>23</sup>, то в отношении твари верно обратное. Обращаясь к вопросу временной бесконечности Сына и Духа, Григорий каждый раз противопоставляет Их вечный способ существования временному и пространственному способу существования твари. Для творения актуальны категории старшего и младшего в силу того, что его способ существования разворачивается в некоей последовательности и преемственности, которая, с точки зрения протяженности, постигается во взаимной преемственности и движении и, следовательно, измерима. Время есть не более чем мера движения. «А под временем должно разуметь меру, потому что всему, что приходит в бытие, сопротивлено время»<sup>24</sup>. Естественно, глубинная причина протяженности творения, это его тварная природа, а также тварная природа самого времени. Григорий использует платоновский образ пространства, скорее, в той форме, что была придана ему Плотинем<sup>25</sup>. Для него и место, и века суть «как бы вместилище какое, принимающее в себя сотворенное», которое было изначально заложено Творцом<sup>26</sup>.

Наиболее важный и наиболее частый у Григория аргумент, который всегда следует держать в уме, таков: тварь начинается с некоего превращения (*τροπή*), она начинает свое движение из небытия. Она творится вместе и «одновременно» со временем и описывается пространственными категориями. Итак, творение и время неизбежно имеют начало, середину и конец. В христиан-

22. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'. ЕПЕ. Т. 2. Σ. 290, 312, 172 540 [= Творения Григория Нисского. Опровержение Евномия. Книга первая. Ч. 5. С. 141, 241].
23. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Γ'. ЕПЕ. Т. 3. Σ. 298
24. Γρηγόριος Νύσσης. Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν. Ὀμιλία 5. ЕПЕ. Т. 6. Σ. 334 [=Творения Григория Нисского. Точное истолкование Екклесиаста Соломона. Беседа 6. Ч. 2. С. 295]. Ср.: Ἀντιρρητικός Α'. ЕПЕ. Т. 2. Σ. 172–174.
25. Платон. Тимей. 52Е; Плотин. Эннеады. III. 7.11.
26. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'. ЕПЕ. Т. 2. Σ. 176 [= Творения Григория Нисского. Опровержение Евномия. Книга первая. Ч. 5. С. 146].

ском богословии утверждение такого трехчастного деления действительности творения и времени составляет ежедневный опыт, но также и ожидаемую неизбежность. То, что когда-то начинается, когда-то и заканчивается. Тварная действительность неминуемо движется к неизбежному концу. Эта мысль вновь и вновь повторяется в сочинениях, в которых Григорий проводит различие между божественным и человеческим рождением. Человек приходит в бытие из небытия, его жизнь преходяща и временна. Она разделена на начало, середину и конец, в определенный момент она завершается смертью. Но помыслить, что нечто подобное происходит и с Сыном Божиим, невозможно. В таком случае, была бы ниспровергнута вся действительность Спасения<sup>27</sup>.

Легко понять, почему именно эти аргументы стали опорными в рассуждении Григория. С одной стороны, они демонстрируют пространственную функцию времени в творении, с другой, — раскрывают противоречивость еретического учения. Если мы помыслим Логос во времени, то тем самым мы ограничим пределы Его жизни. Сообщим Ему начало, середину и конец, низведем до твари<sup>28</sup>.

Разделение времени на начало, середину и конец, согласно Григорию, объясняется способностью души различать в текущей действительности прошлое, настоящее и будущее, соотнося их с воспоминаниями, наличным состоянием и надеждой. Эти же взгляды в несколько менее явном виде мы находим и у Василия<sup>29</sup>.

Очевидно, что здесь мы обращаемся к сложному вопросу о психологическом времени, полное рассмотрение которого, естественно, выходило бы за рамки нашего небольшого исследования. Ограничимся лишь несколькими замечаниями.

Среди новейших исследователей ведутся споры относительно того, кто первым ввел понятие психологического времени в христианское богословие, Василий или Григорий. Это также и вопрос о том, кто из двоих стал вдохновителем святого Августина, безусловного отца психологического времени. С самого начала мы хотели бы уточнить, что, если под «психологическим временем» мы понимаем способность человека каким-то образом разделять непрерывный временной поток, то есть если психологическое время, это категория восприятия, относящаяся к тварному существу, как его описывает Балас<sup>30</sup>, то оно не связано с какими бы то ни было собственно богословскими проблемами.

27. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'. ΕΠΕ. Τ. 2. Σ. 284–288. Ἀντιρρητικός Γ' (1). ΕΠΕ. Τ. 3. Σ. 64. Ἀντιρρητικός Πρὸς τὴν Εὐνομίου Ἐκθεσιν. ΕΠΕ. Τ. 3. Σ. 548.

28. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'. ΕΠΕ. Τ. 2. Σ. 174–176. Ἀντιρρητικός Γ' (6). ΕΠΕ. Τ. 3. Σ. 330–332, 352–354.

29. Μεγάλου Βασιλείου. Κατὰ Εὐνομίου. 2, 12 // PG 29, 593B; Εἰς Ἡσαΐαν. 119 // PG 30, 312A; Εἰς Ψαλμ. 3 // PG 20, 216BC; Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. 6, 14 // PG 32, 88C.

30. Balas D. Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium // Gregor von

Естественно, еще задолго до Августина и даже Григория или Василия Аристотель, связав время с измерением, первым заметил, что время не может быть измерено иначе как посредством восприятия некоего изменения<sup>31</sup>. Именно он первым разделил время, связав его части с памятью и надеждой: «настоящее постигается ощущением, будущее — предвидением, а прошедшее — памятью»<sup>32</sup>. Позднее Плотин, разрабатывая метафизику времени, обосновал неразрывную причинную связь времени с Вселенской душой. Будучи началом и творцом движения, она также является и творцом времени<sup>33</sup>.

Для Августина (не только применительно к философии времени, но и шире) важным вопросом стало отношение к неоплатонизму. Рассуждая о времени, он, будучи христианином и не принимая идеи вселенской души, связал время не с вселенской, а с человеческой душой. Для Августина «*distentio animi*»<sup>34</sup> — это единственное время<sup>35</sup>. Как и для Аристотеля, для Августина время существует только постольку, поскольку воспринимается человеческой душой, оно есть лишь измерение ума. Такой взгляд ведет к множеству богословских проблем, которые мы сейчас затрагивать не будем.

В мысли Григория мы видим нечто иное. Здесь так называемое психологическое время, то есть разделение на прошлое, настоящее и будущее, приравненное к разделению на память и надежду, является не действительным, а условным и объясняется ограниченностью нашего восприятия. Совершенно прав Д. Цамис, замечая, что для Василия понятие психологического времени совершенно не умаляет значения объективного времени<sup>36</sup>.

Некоторое смещение, очевидно, происходит в силу того, что обычно никто не обращает внимания, в каких именно местах Григорий рассуждает о членении времени. Решительно заявив, что тварь может быть воспринята лишь во времени, Григорий противопоставляет ее Божеству, бесконечному и стоящему вне времени, в Котором нет ни движения, ни старшего и младшего, но Которому «все всегда равно присуще как настоящее». Затем, чтобы мы поняли сказанное, Григорий указывает на членение <времени в восприятии>, чтобы, заостря внимание на противоположностях, доказать абсолютную «инаковость» божествен-

Nyssa und die Philosophie. Leiden, 1976. S. 148.

31. Аристотель. Физика. 219а и 223а.

32. Аристотель. О памяти и припоминании. 449b [Цитируется по переводу С. В. Месяц: Вопросы философии, 2004, № 7. С. 160].

33. Эннеады. III, 7, 11; III, 7, 12. *Τσάμης Δ. Εἰσαγωγή στὴν Πατερικὴ Σκέψη* [Введение в патристическую мысль]. Σ. 54.

34. Растяжение души — *прим. пер.*

35. Августин. Исповедь. 11, 27, 36; 4, 11, 16. О музыке. 6, 14, 44.

36. *Τσάμης Δ. Εἰσαγωγή στὴν Πατερικὴ Σκέψη*. Σ. 62.

ной жизни<sup>37</sup>. Естественно, существование такого членения как категории восприятия не создает проблем ни для Григория, ни, думается, для кого-либо другого. Изложенные соображения свидетельствуют, что гипотеза Кэллахана о взаимном обогащении учений Августина и каппадокийцев не вполне верна<sup>38</sup>. Не является полным и его уточнение, что обращение космологии к антропоцентризму оправдывает появление психологического времени. Действительно, христианская мысль возвысила человека по сравнению с вселенной, но понимание психологического времени каппадокийцами скорее помогает провести различие между тварным и нетварным, чем обосновать главенство человека по отношению ко времени и истории.

Существование такого протяженного времени мира встраивается в общую эсхатологическую перспективу. Такие сочинения, как «Об устройении человека» и «О надписании псалмов», где Григорий рассуждает о Восьмом дне, по своему характеру являются апокалиптическими<sup>39</sup>. Судьба времени мира — не исчезновение, а превращение, преобразование вместе с человеком и творением «в бесстрастное и бесконечное». Это-то и составляет будущий век (αἰών), начинающийся с «предела настоящего времени», с прекращения текучего и преходящего времени. Будущий век не имеет никакого отношения к времени мира, он не ограничен тварностью, не отмеряет тление и смерть, не совершает круговращения в повторении седмиц.

Вопрос о циклическом и линейном времени у Григория Нисского и других каппадокийцев — вопрос величайшей важности, однако для краткости мы не будем сейчас на нем останавливаться. Он достаточно исследован многими учеными и библиография по нему весьма обширна<sup>40</sup>.

Ограничимся лишь одним замечанием: более чем очевидно, что время, по крайней мере для Григория Нисского, имеет ясную линейную перспективу и измерение<sup>41</sup>. Круговое движение, конечно, возможно, но только как измерение седмицами; в любом

37. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικός Α'. ЕПЕ. Т. 2. Σ. 176–178 [= Творения Григория Нисского. Опровержение Евномия. Книга первая. Ч. 5. С. 146]. Ἀντιρρητικός Β'. ЕПЕ. Т. 3. Σ. 538–540.

38. Callahan J. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958). P. 55–57.

39. Γρηγόριος Νύσσης. Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου. ЕПЕ. Т. 5. Σ. 158–160. Εἰς τὰς Ἐπιγραφαὶς τῶν Ψαλμῶν Μέρος Β', κεφ., Ε'. ЕПЕ. Т. 6. Σ. 122. Εἰς τὸν Ἑκτο Ψαλμὸ Περὶ τῆς Ὀγδόης. ЕПЕ. Т. 6. Σ. 284.

40. См. в частности: *Eliade M. The Myth of the Eteranal Return*. L., 1955 [= *Элиаде М. Миф о вечном возвращении* / Пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. СПб., 1998]. *Mugler Ch. Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*. Paris, 1953. *Danielou J. La typologie de la semaine au IVE siècle // Recherches de Science Religieuse* 35 (1948). P. 338.

41. Γρηγόριος Νύσσης. Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν. Ὀμιλία 5. ЕПЕ. Т. 6. Σ. 440.

случае время конечно. Оно заканчивается будущим веком, который «весь один день», «великий день», который не измеряется, не движется по кругу, существует вне пространства<sup>42</sup>. Преобразующее окончание времени мира составляет оптимистическую перспективу для мира и исторического бытия, недоступную философской мысли. Итак, первыми отцами, придавшими времени богословское измерение, указав на его завершение в Царствии Небесном, стали каппадокийцы и в частности Григорий Нисский.

#### 4. Некоторые проблемы богословия времени Григория Нисского — рабочая гипотеза

Вклад как Григория, так и других каппадокийцев в богословское рассмотрение времени огромен. Перспективы, которые их богословие открывает для осмысления роли человека и мира как в историческом, так и в эсхатологическом времени, уникальны. При помощи богословия Григория Нисского и других каппадокийцев мы навсегда отбросили древнегреческую картину мира и метафизическое время со всеми его неизбежными следствиями. Если бы нам надо было охарактеризовать богословие времени у Григория одним словом, то мы бы назвали его оптимистическим.

Несмотря на это существует ряд темных мест, которые требуют более глубокого и сложного исследования. В богословии творения и эсхатологии существуют проблемы, связанные с вопросом о времени. Сначала мы обратимся к эсхатологии, а затем перейдем к творению.

1) В конечном итоге, будущий век должен либо быть временем, либо не быть им. Нигде не говорится открытым текстом, что век — это время. Также не объясняется структура «времени вечности» (τὸ χρόνον τῆς αἰωνιότητος). Естественно, Григорий в сочинениях, посвященных Восьмому дню, называет будущий век, например, «одним днем». Но это скорее удобный образ, чем однозначное утверждение, что будущий век принадлежит времени. Слово «время» ни разу не употребляется как определение или предикат слова «век»<sup>43</sup>. Даже тот факт, что он «отождествляется» с Восьмым днем не является достаточным доказательством, если принять во внимание обычное использование термина «восьмой день», а также историю его использования от неопифагорейцев до книги Псалмов в качестве образного выражения, а не в прямом значении<sup>44</sup>.

42. Εἰς τὰς Ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν Μέρος Β', κεφ., Ε'. ΕΠΕ. Τ. 6. Σ. 122.

43. Γρηγόριος Νύσσης. Εἰς τὰς Ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν Μέρος Β', κεφ., Ε'. ΕΠΕ. Τ. 6. Σ. 122; κεφ., Α'. Σ. 186; Εἰς τὸν Ἑκτὸ Ψαλμὸ Περὶ τῆς Ὁγδόης. ΕΠΕ. Τ. 6. Σ. 284.

44. Τσάμη Δ. Εἰσαγωγή στὴν Πατερικὴ Σκέψη. Σ. 115 и далее.

Напротив, существуют места, где говорится следующее: «Так не происходило иного времени, кроме показанного устройством мира; напротив же того естество времени определено седмицею дней»<sup>45</sup>.

2) Также все определения и характеристики, которые сообщаются будущему веку, идентичны с теми, что относятся к временной бесконечности, рассматриваемой применительно к Божественной природе. Так, будущий век описывается как прекращение протяженного времени, остановка текучего движения. Жизнь в нём бесконечна, беспредельна, непостижима, бессмертна и во веки пребывает, то есть она точно такова, какова, как мы говорили, бесконечная жизнь Божия<sup>46</sup>.

Мнение Баласа и Отиса о том, что будущий век представляет собой протяженность<sup>47</sup>, неприемлемо, поскольку в таком случае мы бы ограничили его некоторыми предельными границами.

3) Более того, у Григория существует достаточное количество мест, где говорится о том, что с прекращением протяженного времени человеческие души переходят во временную бесконечность<sup>48</sup>. Как можно толковать эти места? Можно ли оправдать непоследовательность и смешение терминов, относящихся к времени, у Григория?

4) Как начало, так и конец времени мира не являются временем. Так полагает и Василий<sup>49</sup>. Это некая нерасчленимая и неделимая временная точка, сама временем не являющаяся. Итак,

45. Γρηγόριος Νύσσης. Εἰς τὸν Ἐκτοΰ Ψαλμὸν Περὶ τῆς Ὁγδόης. ΕΠΕ. Τ. 6. Σ. 284 [= Творения Григория Нисского. На псалом шестой об осьмом. Т. 2. С. 196].

46. Γρηγόριος Νύσσης. Περὶ ψυχῆς καὶ Ἀναστάσεως. ΕΠΕ. Τ. 1. Σ. 354–356. Ἀντιρρητικός Β'. ΕΠΕ. Τ. 2. Σ. 576–578. Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου. ΕΠΕ. Τ. 5. Σ. 160. Εἰς τὸν Ἐκτοΰ Ψαλμὸν Περὶ τῆς Ὁγδόης. ΕΠΕ. Τ. 6. Σ. 284.

47. Balas D. Eternity and Time in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium* // Gregor von Nyssa und die Philosophie. Leiden, 1976. S. 149: «Конечно, в понимании Григория человек также должен преодолеть временной характер материального мира и человеческой жизни, заключенной в нем. Истинное совершенство, тем не менее, заключается не в бегстве от „протяженности“, а скорее в делящейся «протяженности высшего порядка». Otis B. Gregory of Nyssa and the Cappadocian Concertion of Time // *Studia Patristica 14. Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford, 1971. Berlin, 1976.* P. 344: «Последний пассаж дает нам точное представление о том, что Григорий понимал под духовной протяженностью времени... Здесь примечательно, что Григорий, в отличие от Мефодия, не считает возможным, чтобы тварь когда-либо достигла такого блага как свобода от временной протяженности».

48. Γρηγόριος Νύσσης. Περὶ ψυχῆς καὶ Ἀναστάσεως. ΕΠΕ. Τ. 1. Σ. 290–291. Λόγος Κατηχητικός Μέγας. Σ. 406, 452–454. Ἀντιρρητικός Β'. ΕΠΕ. Τ. 2. Σ. 576. Ἀντιρρητικός Γ' (6). ΕΠΕ. Τ. 3. Σ. 330–332.

49. Μεγάλου Βασιλείου. Εἰς τὴν Ἐξαήμερον // PG 29, 16CD.

если время начинается с безвременья и им же заканчивается, что заставляет нас думать о том, что будущий век является временем?<sup>50</sup>

5) Сам Григорий утверждает, что человеческое бытие предполагает единственный способ постижения мира и творения — пространственный. Непространственное непостижимо и апофатично. Мы не знаем, какова структура будущего века, как он был создан, что он есть, знаем лишь, что он сотворен «по слову Божию»<sup>51</sup>. Какая познавательная операция позволяет нам сделать вывод о временном, а в особенности о протяженном веке? По крайней мере, Григорий Нисский, которого мы анализируем в настоящий момент, не говорит об этом ничего однозначно. Итак, в нашем тварном пространственном восприятии будущий век и является, и не является временем.

Ситуация становится еще более запутанной, если мы обращаемся к вопросу о соотношении времени и начала творения. Вопрос, возникающий при знакомстве с богословием Григория, звучит так: можем ли мы помыслить творение каким-либо образом вне времени? В сущности, речь идет о проблематике, введенной в христианское богословие Оригеном. Здесь необходимо сделать одно пояснение: в богословии творения у Григория прослеживается идея динамики развития. Очевидно, что взгляды Григория на творение предполагают направляемое Богом развитие. Таким образом, причины и предпосылки, которые Бог «в мгновение» закладывает «в первом порыве воли», мыслятся не вне времени (*ἐκτός χρόνου*), а в мгновенности времени (*ἐν ἀκαρῆς τοῦ χρόνου*).

Здесь следует обратиться и к другим текстам.

1) Во-первых, в некоторых местах Григорий доказывает, что в Боге не существует какого-либо, пусть мельчайшего, промежутка между хотением-энергией и осуществлением энергии. Это утверждение можно перенести и на то, как Бог творит. В процессе творения, Он абсолютно самодостаточен, Он не нуждается ни в месте, ни в веществе, ни во времени<sup>52</sup>. В данном случае нам важно именно «ни во времени»; в одном месте Григорий заключает следующее: «В деле творения должно представлять

50. Γρηγόριος Νύσσης. Περὶ ψυχῆς καὶ Ἀναστάσεως. ΕΠΕ. Τ. 1. Σ. 354–355. Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου. ΕΠΕ. Τ. 5. Σ. 158. Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἐξαήμερου. Σ. 264–266.

51. Γρηγόριος Νύσσης. Περὶ ψυχῆς καὶ Ἀναστάσεως. ΕΠΕ. Τ. 1. Σ. 338. Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστικὴν. Ὀμιλία Ζ'. ΕΠΕ. Τ. 6. Σ. 488–492.

52. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀντιρρητικὸς Β'. ΕΠΕ. Τ. 2. Σ. 432–434. Ἀντιρρητικὸς Πρὸς τὴν Εὐνομίου Ἐκθεσιν. ΕΠΕ. Τ. 3. Σ. 540. Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἐξαήμερου. Τ. 5. Σ. 260.

себе в Боге все в совокупности, волю, премудрость, могущество, сущность существ»<sup>53</sup>. Если воля, мудрость, могущество, то есть творческая энергия Бога, мыслятся в бесконечности, то что происходит с сущностью существ?

2) Василий ясно говорит (и этот аспект не был пока еще изучен так, как он этого заслуживает), что в хотении Божиим вневременным образом существует и мир<sup>54</sup>. Григорий не только не отвергает эти взгляды своего брата и учителя Василия, но, как и в большинстве других вопросов, следует ему. Тексты говорят сами за себя<sup>55</sup>.

В «Об устройении человека» он пишет: «Предведущим Божиим могуществом... приведена в бытие вся полнота человеческого естества, как свидетельствует о сем пророчество, которое говорит, что Бог *ведает вся прежде бытия их* (Дан. 13, 42)»<sup>56</sup>.

В «О Шестодневе слове защитительном брату Петру», сочинении, которое можно рассматривать как параллельное «Беседам на Шестоднев» Василия, объясняя «в начале», рассказав о мгновенном и стремительном положении основания всем сущим во времени и назвав их (звезды, огонь, воздух, море, земля, животные, растения), Григорий заключает: «Все, что зримо было Божиим оком, указуемо словом могущества, как говорит пророчество, *Сведущему вся прежде бытия их*»<sup>57</sup>.

Григорий предлагает два истолкования стиху Притч. 8:22 «*Господь созда мя начало путей Своих в дела своя*». Первое он предлагает в «Третьем Опровержении», указывая, что Притчи предсказывают Воплощение и спасительное Домостроительство. В «Слове против Ария и Савеллия» он предлагает иное оригинальное богословское толкование. Поскольку Притчи связывают существование Логоса с творением, чтобы избежать предположения, что Логос когда-то не существовал, Григорий некоторым образом продлевает творение, полагая Отца «вечно действующим»

53. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαήμερου. Τ. 5. Σ. 260 [= Творения Григория Нисского. О Шестодневе слово защитительное брату Петру. Ч. 1. С. 10]

54. Μεγάλου Βασιλείου. Εἰς τὴν Ἑξαήμερον // PG 29, 17A [= Свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Том 1. СПб., 1911. С. 8]: «Итак, чтобы мы уразумели вместе, что мир сотворен хотением Божиим не во времени, сказано: *в начале сотвори*».

55. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαήμερου. Τ. 5. Σ. 260, 264–266. Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου. ΕΠΕ. Τ. 5. Σ. 206–208. Ἀντιρρητικὸς Γ' (6). ΕΠΕ. Τ. 3. Σ. 312, 314. Κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου. ΕΠΕ. Τ. 4. Σ. 312–314.

56. Γρηγόριος Νύσσης. Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου. ΕΠΕ. Τ. 5. Σ. 206–208 [= Творения Григория Нисского. Об устройении человека. Ч. 1. С. 197].

57. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαήμερου. Τ. 5. Σ. 264–266 [= Творения Григория Нисского. О Шестодневе слово защитительное брату Петру. Ч. 1. С. 12–13].

щим» и поручившим творение Логосу как блюстителю своих дел<sup>58</sup>. Немного дальше по тексту он повторяет сказанное, толкуя стих Иоанна «*Отец мой доселе делает, и Аз делаю*» (Иоанн 5:17). Характерно следующее замечание: поскольку «доселе» ведет к вопросу «отколе», а «отколе» относится ко времени, то это «отколе» не указывается, показывая, что Он вечно делает с Отцом<sup>59</sup>. Как следует понимать это вечно?

Все вышеизложенное — не более чем указания на некоторые темные места. Мы ни в коем случае не принимаем наспех и безоговорочно тезис о временной бесконечности творения. Все изложенное — лишь рабочие гипотезы и вызовы, с которыми мы столкнулись, пытаясь осветить все стороны мысли Григория о времени. Мы решимся на некоторую дерзость и попытаемся объединить все изложенные наблюдения в одной рабочей гипотезе: если принять как данность невозможность охватить временные границы творения, то есть нашу неспособность определить и постичь во времени начало и конец творения, возможно, — в том случае, конечно, если мы не стоим лицом к лицу с еретической угрозой, уравнивающей во времени или как-либо иначе Бога и мир, — нам следовало бы избегать в богословии временно-го противопоставления Бога и мира или, по крайней мере, подходить к нему со всяческой осторожностью. Достаточно утверждения природного и онтологического различия Бога и мира, достаточно противопоставления тварного и нетварного, ибо «все — далеко от Бога не по месту, но по природе»<sup>60</sup>, и использования этого противопоставления в различных пространственно-временных аспектах. Каковы эти аспекты и как можно разрешать в этом русле проблемы, связанные с творением, и есть вопрос, который ставит наша гипотеза<sup>61</sup>.

Тем не менее, тема остается открытой. Взгляды относительно вопросов философии времени, подобных тому, что рассматривался в нашей статье, необходимо высказывать со скромностью и осторожностью. В любом случае, именно таков был подход самого Григория Нисского, словами которого мы хотели бы завершить наше исследование: «Если же в сказанном недостаточно что, то без всякой зависти и твое благоразумие, и каждый из читателей довершите недостающее»<sup>62</sup>.

58. Γρηγόριος Νύσσης. Κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου. ΕΠΕ. Τ. 4. Σ. 312–314 [= Творения Григория Нисского. Слово против Ария и Савелия. Ч. 7. С. 6–8].

59. Там же. Σ. 314–316 [Там же. С. 8–9].

60. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. Ἐκδοσις Ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως // ΡG 94, 853C [= Точное изложение православной веры. Кн. 1. Гл. 13 // Творения прп. Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 182].

61. Ματσούχα Ν. Ἐπιστήμη — Θεολογία — Φιλοσοφία στὴν Ἐξαήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου [Наука-богословие-философия в «Шестоднев» Василия Великого]. Σ. 184–186.

62. Γρηγόριος Νύσσης. Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἐξαήμερου. Τ. 5. Σ. 360 [= Творения Григория Нисского. О Шестоднев слово защитительное брату Петру. Ч. 1. С. 71].

# Понятие страха

СЁРЕН КЪЕРКЕГОР

*Søren Kierkegaard. Begrebet Angest // Søren Kierkegaard. Samlede Værker. Udgivet af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange. Bd. 6. Copenhagen, Gyldendal. 1982.*

*Перевод с датского Алексея Лызлова*

Невинность это незнание. Невинность это устройство человека не духовного, а душевного, который пребывает в непосредственном, слитном единстве со своим естеством. Дух дремлет в таком человеке. Понимая так невинность, мы понимаем её в полном согласии с Библией, которая, отказывая невинности в знании различия между добром и злом, тем самым выносит свой вердикт всем нелепым католическим фантазиям о том, будто невинность возможно заслужить.

В состоянии невинности царят мир и безмятежность, и в тоже время здесь присутствует нечто иное, но только не раздор и борьба, ведь здесь не с чем бороться. Что же ещё присутствует здесь? Ничто. Но как проявляет себя ничто? Оно вскармливает страх. В невинности есть своя глубокая тайна, и эта тайна в том, что невинность это ещё и страх. Дремлющий дух заявляет о себе, но он являет себя как ничто, но это ничто человек в невинности постоянно видит вовне себя.

Страх это судьба дремлющего духа, и в качестве таковой относится к ведению психологии. Бодрствующий отчётливо различает себя как он есть и свой дух<sup>1</sup>, у спящего без сновидений способность различать их временно выключена, для дремлющего и видящего сны нетождественность себя самого и своего духа являет себя как ничто, о котором идёт здесь речь. Дух заявляет о себе в образах сновидения, которые пленяют своим прав-

1. Мы полагаем, что в датском тексте здесь имеет место опечатка (а возможно, и описка самого Кьеркегора) и читаем Andet (другой) как Aanden (дух). — *примечание переводчика.*

доподобием, но стоит только попытаться поймать их, как они исчезают, и в этом смысле суть ничто и могут только пугать. В работах по психологии понятие страха почти никогда не обсуждается, и я должен поэтому заметить, что оно совершенно отлично от понятия опасения и сродных ему понятий, поскольку опасается человек всегда чего-то определённого, тогда как страх это чистая возможность, которая является присутствием свободы как возможности. Поэтому у животного не может быть страха, ведь с его естеством не сопрягается дух.

Когда мы диалектически определяем страх, его определение звучит как психологически двусмысленное. Страх это *симпатическая антипатия* и *антипатическая симпатия*. Нетрудно, я думаю, понять, что такое психологическое определение имеет совсем другой смысл, чем пресловутое определение страха через *concupiscentia*<sup>2</sup>. Язык и речь вполне подтверждают эту двойственность в страхе; так, говорят: сладостный страх, сладкая дрожь; но говорят и: странный страх, сковывающий страх.

Страх, который присущ невинности, это, во-первых, отнюдь не вина, во-вторых, он отнюдь не тяжкое бремя, не страдание, которое диссонировало бы с блаженством невинности. Понаблюдая за ребёнком, можно увидеть этот страх в его вполне определённых проявлениях: в том, что ребёнок ищет чего-то сказочного, громадного, таинственного. То, что есть дети, у которых такие проявления отсутствуют, ни о чём ещё не говорит; ведь у животных они отсутствуют заведомо, и чем меньше духа, тем меньше страха. Этот страх столь неотъемлемо присущ ребёнку, что ребёнок не будет его лишён; хотя он и будит в ребёнке испуг, но ребёнок пленяется страхом, поскольку испуг этот сладок. У всех народов, в которых сохраняется что-то детское, дремание духа, есть этот страх; и чем глубже страх, тем глубже народ. Лишь прозаическая глупость способна считать его дезорганизирующим началом. Страх имеет здесь то же значение, как тоска в намного более поздней точке, когда свобода, пройдя ряд своих несовершенных исторических форм, в глубочайшем смысле приходит к самой себе<sup>3</sup>.

Так же, как неустраняемая двусмысленность, заложенная в самом отношении страха к своему предмету — к чему-то, что есть ничто (язык выразительно говорит об этом: у страха глаза велики), так и диалектика возможного здесь перехода от невинности к вине, подлежат психологическому разъяснению, которое и будет ниже дано. Качественный прыжок совершенно исклю-

2. возжелание (лат.) — *примечание переводчика*.
3. В отношении этого можно посмотреть «Или-Или» (Копенгаген, 1843), особенно если обратить внимание, что в первой части показана тоска в её полной страхе симпатии и эгоизме, а во второй части даётся её разъяснение. — *примечание С. Кьеркегора*.

чает всякую двусмысленность; но тот, кто через страх становится виновен, — ведь он невинен: ведь виной тому не сам он, а страх, чуждая сила, которая застала его врасплох, сила, которую он не любил, но боялся; — и всё же он виновен, ведь он сам с головой погрузился в страх, который он всё же любил, хотя и боялся. В мире нет ничего двусмысленнее этого, и только это двусмысленное подлежит психологическому разъяснению, тогда как, — повторим ещё раз, — это разъяснение никогда не сможет объяснить качественный прыжок. Всякое — насквозь двусмысленное — объяснение, будто его соблазнил запрет или будто его обманул искуситель, лишь при поверхностном рассмотрении может казаться удовлетворительным, ведь оно извращено в этическом смысле. Оперировав исключительно количественными отношениями, оно желает пустить психологию на то, чтобы, отстранив этику, польстить человеку, — но такую лесть всякий этически развитый человек, конечно, отвергнет как новый, ещё более низкий, соблазн.

То, что появляется страх, это то, вокруг чего всё вертится. Человек это синтез душевного и телесного. Но синтез немислим без третьего, в котором объединяются два других. Это третье есть дух. Человек в невинности не является не более, чем животным; да и вообще, если бы человек хоть в какое-то мгновение своей жизни оказался не более, чем животным, то он уже никогда не смог бы стать человеком. Итак, в невинности присутствует дух, но он дремлет и лишь в непосредственно явленном даёт о себе знать. Но покуда дух присутствует, он является в определённом смысле враждебной силой; ведь он постоянно расстраивает отношение между душой и телом, каковое, конечно, существует, однако в то же время не существует, поскольку оно впервые получает существование благодаря духу. Так что, с другой стороны, это дружественная сила, которая как раз стремится конституировать это отношение. В каком же тогда отношении находится человек к этой двусмысленной силе, в каком отношении находится дух к самому себе и к тем условиям, в которые он здесь поставлен? В отношении страха. Выявляя себя лишь в том, что внешне положно ему самому, дух не может ни отделаться от самого себя, ни стать внятными себе самому; равно как не может человек опуститься до чисто растительного существования, ведь он предуготовлен как дух; избежать страха он не может, ведь он любит страх; по-настоящему любить страх он не может, ведь он избегает его. Невинность теперь становится видна в самом своём существе. Это незнание, но не животная дикость, а такое незнание, в котором заявляет о себе дух и которое есть не что иное как страх, поскольку это незнание относится неясно к чему, к ничто. Здесь нет никакого знания о добре и зле и т. п.; но действительность знания в страхе предстаёт громадным ничто, к которому относится незнание.

Вот есть лишь невинность, но стоит лишь прозвучать одному только слову, как вокруг него сгущается незнание. Этого слова невинность, конечно, не понимает, но страх уже обрёл свою первую добычу, вместо ничто он обрёл загадочное слово. Так, когда, как повествуется в Бытии, Бог говорит Адаму: «Только от дерева познания добра и зла не ешь», — то само собой разумеется, что Адам не понял этого слова; ведь как ему было понять различие между добром и злом, если само это разделение впервые входит лишь при вкушении запретного плода.

Также, когда полагают, будто запрет пробуждает в нём желание, то тем самым незнание подменяют знанием; ведь тогда Адам должен был бы уже обладать знанием о свободе, поскольку такое желание было бы желанием воспользоваться ей. Так что такое объяснение всё выворачивает задом наперёд. Запрет страшит Адама, потому что пробуждает в нём возможность свободы. То ничто, что страшило невинность, мерцая как будто извне, пришло теперь внутрь самого Адама, и в нём оно тоже есть ничто — страшущая его возможность *мочь*. Что это такое, что он может, об этом он не имеет никакого понятия; ведь в противном случае пришлось бы — как чаще всего и делают — предполагать в нём уже позднейшее различение добра и зла. Здесь присутствует только возможность мочь как предельная форма незнания, как предельное выражение страха, — то есть, как то, что в предельном смысле есть и не есть, и как то, что он в предельном смысле одновременно любит и избегает.

После слова запрета следует слово суда: тогда ты смертью умрёшь. Что это значит, умереть, Адам, конечно, вовсе не понимает; однако и это не препятствует многим полагать, будто это слово сказано ему для того, чтобы он получил представление об этом ужасном. Дескать, даже животное может подобным образом, не понимая слов, понять мимическое выражение и интонацию голоса говорящего. Если уж запрету приписывают силу пробудить желание, тогда и слову о наказании следует приписать силу вызвать устрашающее представление. Тем временем, это сбивает с толку. Здесь всё так же присутствует только страх, который и устрашает; ведь Адам не понял сказанного, так что здесь опять присутствует лишь двусмысленность страха. Бесконечная возможность мочь, которую пробуждает запрет, теперь разъясняется ближе, ведь теперь открывается, что эта возможность влечёт за собой другую возможность как своё следствие.

Тем самым, невинность приведена к своей границе. Она находится в страхе по отношению к тому, что запрещено, и к положенному наказанию. Она не виновна, и однако здесь есть страх, будто она потеряна.

Дальше этого психология не может пойти, но это ей доступно, и это она способна прежде всего показывать снова и снова, наблюдая человеческую жизнь.

В посылках моего размышления я здесь строго следовал библейскому повествованию. Я допустил, что голос, сказавший о запрете и о наказании, пришёл извне. Это, конечно, не даёт успокоиться мысли. Однако эта трудность просто смешна. Невинность ведь вполне способна говорить, и постольку имеет в языке выражения для всего, что относится к области духа. Так что здесь достаточно просто допустить, что Адам говорил сам с собой. Тогда отпадает несовершенный момент в повествовании, состоящий в том, что кто-то другой говорит Адаму о том, чего он не понимает. Ведь, если как следует подумать, из того, что Адам мог говорить, не следует, что он мог понимать всё, что сам сказал. Прежде всего это относится к различию между добром и злом, каковое, конечно, есть в языке, но есть лишь для свободы. Невинность вполне способна сказать слова, говорящие об этом различии, но для неё самой этого различия нет, и оно имеет для неё лишь то значение, которое мы показали выше.

#### ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Появление в 90-е годы в печати (а до того — в «самиздатовском» варианте) работ датского мыслителя Серена Кьеркегора в переводе С. А. Исаева и Н. В. Исаевой было одним из важных культурных событий своего времени. Отечественный читатель вновь знакомился с автором, чей голос, как и голоса многих других, казалось, был забыт навсегда в советские годы. И знакомился не только по переизданию дореволюционных переводов Петра Ганзена, но и по новым переводам ранее не переводившихся на русский язык произведений. Эти произведения тоже получили у нас возможность найти — и нашли — «того единственного», кого Кьеркегор «с радостью и благодарностью называет своим читателем», «единственного», кто также с радостью и благодарностью принял их.

Но благодарному читателю пришлось немало потрудиться. По признанию одного из таких читателей, через текст пришлось буквально «продираться», но то, что оказывалось в результате понято, уже навсегда оставалось в душе. Является ли такое «продирание» необходимым при чтении Кьеркегора — необходимым в силу сложности оригинала, — или же оно является следствием перевода, сделавшего текст чрезмерно тяжелым и громоздким? Осмелюсь сказать, что верно скорее второе. Недаром, по признанию моей учительницы датского, которая выросла в Дании и для которой датский язык — такой же родной, как и русский, — когда она читает Кьеркегора по-датски, ей все по-

нятно, но когда она берет в руки русский перевод, ей непонятно ничего. Действительно, датский текст гораздо легче и изящнее; произведения Кьеркегора — это один из лучших образцов датской литературы. А по-русски эти произведения вышли тяжело читаемыми, через них нужно «продираться».

Нам думается, что таким громоздким перевод супругов Исаевых получился по нескольким причинам. Во-первых, это порой чересчур несвободное следование «букве» датского текста, что затрудняет осмысленное понимание текста по-русски. Так, предложение «Ligesom da Angestens Forhold til sin Gjenstand, til Noget, hvilket er Intet (Sprogbrug siger ogsaa prægnant: at ængstes for Intet), er aldeles tvetydigt...» Н. В. Исаева и С. А. Исаев переводят: «Таково же поэтому отношение страха к своему объекту, к чему-то, что есть ничто (в речевой практике говорится: бояться ничто), совершенно двусмысленно...». В этом переводе, с одной стороны, сохранено пунктуационное выделение запятыми слов «совершенно двусмысленно» как отдельного оборота, что неправомерно с точки зрения русского языка (в отличие от датского) и нарушает смысл предложения в целом. А, с другой стороны, буквально калькируется датское выражение «at ængstes for Intet»: оно переводится как «бояться ничто». Но ведь речь у Кьеркегора идет об общеупотребимом языковом обороте, который, к тому же «выразителен» («prægnant»). Таким выразительным языковым оборотом здесь могла бы служить русская поговорка «у страха глаза велики» (которую мы и используем для перевода выражения «at ængstes for Intet»), но никак не «бояться ничто».

Во-вторых, утяжеляет текст перевода стремление Н. В. Исаевой и С. А. Исаева придать тексту некоторое наукообразие, которого нет в оригинале. Там, где Кьеркегор использует живой и образный разговорный язык, в переводе мы находим сухие, педантичные выражения. К примеру, предложение «Angest er Bestemmelse af den drømmende Aand, og hører sjm saadan hjemme i Psychologien» супруги Исаевы переводят «Страх — это определение грезящего духа, и в качестве такового оно принадлежит сфере психологии». Из всех значений слова «Bestemmelse» (которое может значить также «постановление»; «предназначение»; «диагноз»; «судьба») выбрано наукообразное «определение», а разговорное выражение «hører hjemme» (буквально: обретается дома) переведено как «принадлежит сфере». (Для сравнения, мы переводим это предложение так: «Страх это судьба дремлющего духа, и в качестве таковой относится к ведению психологии».)

И, наконец, в-третьих (что, разумеется, связано с первым и со вторым), текст перевода не сохраняет стиль и интонацию автора. В частности, темп кьеркегоровской речи значительно выше темпа перевода. К примеру, мелодичное и легко звуча-

щее предложение «Den Angest, der er sat i Uskyldigheden, er da for det første ingen Skyld, for det andet er den ingen besværende Byrde, ingen Lidelse, der ikke lod sig bringe i Samklang med Uskyldighedens Salighed» супруги Исаевы переводят: «Страх, полагаемый в невинности, является поэтому, во-первых, никакой не виной, а во-вторых, он вовсе не является некой утомительной тяжестью, неким страданием, что не может быть приведено в созвучие с блаженством невинности». (Для сравнения, мы переводим: «Страх, который присущ невинности, это, во-первых, отнюдь не вина, во-вторых, он отнюдь не тяжкое бремя, не страдание, которое диссонировало бы с блаженством невинности».)

Поэтому, при всей признательности супругам Исаевым за их труд, все же думается, что назрела необходимость в новом переводе, который устранил бы недостатки прежнего. И приведенный здесь перевод одной из глав работы С. Кьеркегора «Понятие страха» является первой попыткой такого нового перевода.

# Вклады в дело философии

## От события

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

*Heidegger M. Beiträge zur Philosophie.  
Vom Ereignis // Gesamtausgabe. Bd. 65. 521 S. §§ 1–19 (S. 1–53).  
Перевод с немецкого Эльфира Сагетдинова*

Здесь дает о себе знать  
сдерживаемое в долгом промедлении,  
оставаясь мерилом для работы  
с формой

Публичное название  
«Вклады в дело философии»  
и сущностное заглавие  
«От события»

Публичное название должно быть в наше время с необходимостью блеклым и звучащим обычно и ничего не говоряще, создавая видимость того, что речь идет как будто о «научных» вкладах в дело «прогресса» философии.

Публично философия не может заявлять о себе иначе, так как все сущностные названия из-за злоупотребления всех основослов и разрушения подлинного отношения к слову стали невозможны.

Однако и публичное название соответствует «вещи» лишь в той мере, в какой в эпоху перехода метафизики в событийное мышление можно отважиться лишь на *попытку* мыслить, исходя из более исходной основопозиции в вопросе об истине бытия (Sein). Но даже удавшаяся попытка должна — в соответствии с основособытием того, что должно быть продумано — держаться как можно дальше от всякой ложной претензии на «исследование» прежнего стиля. Настающее мышление это мыслящий *путь*, по которому и может быть пройдена до сих пор вообще еще сокрытая область осуществления (Wesung) бытия, лишь таковым образом прояснена и постигнута в своем самом собственном характере события.

Речь идет уже не о том, чтобы действовать «через» что-либо и представлять предметное, а становиться переданным в собственность (*übereignet*) событию (*Er-eignis*), что равносильно сущностному изменению человека из «разумного животного» (*animal rationale*) в здесь-и-теперь-бытие (*Da-sein*). Соответствующее этому заглавие звучит поэтому «*От события*». И это не означает, что здесь говорится о нем и через него, а должно означать: Событием при-сваивается (*er-eignet*) мыслительно-сказывающая принадлежность к бытию и к слову этого бытия.

## 1. ВЗГЛЯД ВПЕРЕД

### 2. «Вклады» спрашивают на пути...

«Вклады» спрашивают на пути, который прокладывается через *переход* к другому началу, в которое вступает теперь западное мышление. Этот путь приводит переход в открытость истории и обосновывает этот переход в его, может стать, в весьма длительном пребывании, и хотя в осуществлении этого перехода другое начало мышления всего лишь угадывается, оно все же уже решено.

Тем самым «Вклады» несмотря на то, что они уже говорят и говорят только из сущности бытия, т. е. «события» (*Er-eignis*), не могут еще завязать свободный узел истины бытия в нем самом. Если это когда-нибудь удастся, то существо бытия своим потрясением захватит связность самого мыслящего исследования. Такое потрясение высвобождает мощь *сокровенного* смирения, *обожествления* Бога богов — происходит *указание* здесь-и-теперь-бытию на бытие, происходит обоснование истины бытия.

Тем не менее уже и здесь в порядке разминки мыслящее сказывание философии должно быть испытано в другом начале. Здесь важно не описывать и не разъяснять, не проповедовать и не учить; здесь то, что говорится, не противопоставляется тому, о чем говорится, а то, о чем говорится, есть само как осуществление бытия (*Wesung des Seyns*).

То, что говорится, собирает бытие в первом отклике (*Anklang*) его сущности и само звучит только лишь в этой сущности.

Если в разминке проговаривается вопрошание, оно не есть при этом целенаправленное действие какого-либо индивида или ограниченный интерес того или иного сообщества, а есть то, что совершается прежде всяких действий и интересов, совершается в самых первых шагах после подсказки, которая приходит из того, что более всего стоит вопрошания, приходит к нам и вместе с тем остается в нем.

Высвобождение любой из «личностных» сил удается лишь в глубине самой ранней принадлежности. Никакое обоснование, которое не было бы гарантировано таким высвобождением, не будет удовлетворительным.

Время «систем» прошло. Время построения сущностного образа сущего из истины бытия еще не пришло. Между тем философия в переходе к другому началу должна иметь исполненным нечто существенное: проект, т. е. обосновывающее открытие временного простора истины бытия. Каким образом осуществить это единственное? Для этого у нас нет ни предшественников, ни опоры. Всего лишь вариации того, что уже было, даже если они предприняты при помощи самого оптимального смешения исторически известных способов мышления, не сдвинут дело с места. И совсем уже в стороне от философии стоит всяческого рода мировоззренческая схоластика, потому что таковая может существовать лишь на основе отрицания того, что бытие стоит вопрошания. В удастаивании того, что стоит вопрошания, своим вниманием философия имеет свое собственное невыводимое и непросчитываемое достоинство. Из сохранения этого достоинства и именно *как* акты сохранения этого достоинства принимаются все ее решения о действиях. Однако в области того, что более всего стоит вопрошания, действием может быть лишь только вопрошание. Если только в одно из ее сокрытых времен, а именно в переходе к другому началу, философия не должна была бы решиться идти из света своего знания к своей сущности.

Другое начало мышления названо так не потому, что оно просто другое по форме, чем любая иная прежняя философия, а потому, что оно должно быть уникально другим из-за его отнесенности к уникально единственному первому началу. Из этой принадлежности друг другу этих двух начал определяется уже способ осмысления в переходе. Переходное мышление осуществляет обосновывающий проект истины бытия как *историческое* осмысление. История при этом не есть предмет и область рассмотрения, а это то, что лишь пробуждает мыслящее вопрошание и действует как место его решений. Мышление в переходе сталкивает первое бывшее событие бытия истины и самое последнее настоящее событие истины бытия в диалоге и дает в нем слово еще не поставленному под вопрос существованию бытия. В знании переходного мышления первое начало остается решающим как первое и все же преодолевается как начало. В этом мышлении самое откровенно трепетное благоговение перед первым началом, впервые раскрывая его уникальность, должно идти рядом с безусловностью отхода от него, присущего другому вопрошанию и сказыванию.

Для подготовки перехода проект этих «Вкладов» взят из еще не осуществленного плана историчности самого перехода:

Отклик  
Сопровождение  
Прыжок  
Обоснование  
Настающие  
Последний Бог

59

*Вклады в дело  
философии.  
От события*

Этот проект не дает никакого упорядочивания различных рассмотрений о различных предметах; это также никоим образом не план восхождения снизу вверх. Этот набросок есть разметка временного простора. Этот простор как свою область впервые создает история перехода, чтобы из своего закона решать о тех, кто без будущего (т. е. всего лишь «вечных») и настоящих (т. е. неповторимых).

## 2. Сказывание события как первый ответ на вопрос о бытии

Вопрос о бытии это вопрос об истине бытия. Исторично осуществленный и понятый он становится, в противоположность прежнему (ведущему) вопросу философии о сущем, *основовопросом*.

Вопрос об истине бытия это, разумеется, проникновение в хранимое; ибо истина бытия — она как мыслительная истина есть настойчивое знание того, как бытие осуществляется — принадлежит, возможно, уже не богам, а единственно бездонному той связки, которой сами боги еще принадлежат.

И тем не менее: Если сущее *есть*, бытие должно осуществляться. Но каким образом осуществляется бытие? Но *есть* ли сущее? Исходя из чего решает здесь мышление, если не из истины бытия. Поэтому это бытие осмысляется уже не из сущего, оно должно быть продумано из самого себя.

Во все времена основатели бездонности (Abgrundes) должны были бы становиться жертвой огня хранимости (Verwahrten), чтобы для человека стало возможным здесь-и-сейчас-бытие и таким образом было спасено постоянство (Beständigkeit) посреди сущего, чтобы само сущее в открытости спора между землей и миром повторно осуществлялось.

Вследствие этого сущее сдвигается в свое *постоянство* благодаря закату (*Untergang*) основателей истины бытия. Этого требует само бытие. Оно использует находящихся в закате и там, где появляется сущее, оно их уже *при-своенными* (*er-eignet*) должно взять себе. Это есть осуществление самого бытия, мы называем его событием (Ereignis). Неизмеримо это богатство обратного отношения бытия к им при-своенному здесь-и-сейчас-бытию, неисчислима полнота этого присвоения (Ereignung). Лишь только самая малость может быть сказана здесь в этом начальном (anfänglichen) мышлении «о событии». О том, что гово-

рится, уже спрошено и помыслено в «сопровождении» друг друга первого и второго начал из «отклика» бытия в нужде оставленности бытием для «прыжка» в бытие для «обоснования» его истины как подготовки «настающих» «последнего Бога».

Это мыслительное сказывание есть *указание*. Оно указывает в свободное пространство сокрытия истины бытия на сущее как необходимое, не будучи при этом приказанием. Никким образом нельзя из такого мышления сделать какое-либо учение, оно полностью ускользает от случайности мнений, указание дано лишь немногим и их знанию того момента, когда нужно привести человека из путаницы не-сущего обратно в послушность (*Fügsamkeit*) сдержанного созидания места, которое определено прохождению последнего Бога.

Однако если событие (*Ereignis*) составляет осуществление бытия, то при этом становится слишком близкой опасность того, что бытие не примет и не должно будет принять при-своение (*Er-eignung*), потому что человек стал неспособным к здесь-и-сейчас-бытию по причине того, что его охватила под личиной «великого» сорвавшаяся с цепей власть неистового гигантизма.

Но если событие становится отказом и неприятием (*Verweigerung und Weigerung*), является ли это только лишь отказом бытия и сдачей сущего не-сущему, или это неприятие (нечто небытийное) может стать в своем предельном выражении самым отдаленным при-своением, при условии, что человек понимает это событие, и испуг стыда (*Schrecken der Scheu*) возвращает его в основонастроение сдержанности (*Verhaltenheit*) и тем самым уже вводит в здесь-и-сейчас-*бытие*?

Знать сущность бытия как событие означает не только знать об опасности неприятия, но и быть готовым к преодолению. Первым, что нужно для этого, будет и впредь оставаться только одно: поставить под вопрос бытие.

Никто не понимает, что «я» тем самым *мыслю*: позволить здесь-и-сейчас-бытию возникнуть из истины бытия (а значит, и из осуществления истины), чтобы в этом здесь-и-сейчас-бытии обосновать сущее в целом и обосновать в качестве же здесь-и-сейчас-бытия посреди него вновь человека.

Никто не понимает это, потому что все «мой» опыт стремятся прояснять лишь исторически (*historisch*) и ссылаются на прошлое, которое, они полагают, что понимают, так как это прошлое якобы лежит уже позади них.

А тот, кто однажды все-таки поймет это, не нуждается в «моем» опыте, так как он должен сам проложить себе путь туда. И если кто-то сможет *таким образом* осмыслить добытое этим опытом, то он при этом будет полагать, что это пришло к нему издалека и все же это его *самое* собственное, которому он сам передан в собственность как кто-то, кого используют, и поэтому он не имеет ни удовольствия, ни возможности полагать «себя».

Из некоего простого *рывка* (*Ruck*) сущностного мышления событие (*Geschehen*) истины бытия должно быть перемещено от первого начала в другое, тем самым в сопровождении (*Zuspiel*) зазвучит совсем другая мелодия бытия.

И поэтому здесь везде действительно *история* (*Geschichte*), которая историческому (*Historischen*) отказывает в себе, потому что она не позволяет появиться прошлому, история, которая во всем скачок в будущее.

### 3. 0 события

Отклик  
Сопровождение  
Прыжок  
Обоснование  
Настающие  
Последний Бог

*Отклик* бытия как неприятия.

*Сопровождение* вопрошания о бытии. Сопровождение в первую очередь это сопровождение первого начала, тем самым это введение в действие другого начала, и из этого взаимного сопровождения вырастает подготовка прыжка.

*Прыжок* в бытие. Прыжок перепрыгивает бездонное разверзание (*Zerklüftung*) и таким образом необходимость обоснования направленного из бытия здесь-и-сейчас-бытия.

*Обоснование* истины как истины бытия (здесь-и-сейчас-бытие).

### 4. 0 события

Все здесь поставлено на уникальный *вопрос* об истине бытия: на *вопрошание*. Чтобы этот опыт стал первым толчком, *чудо* вопрошания должно быть испытано в процессе исполнения и стать действенным для пробуждения и увеличения силы вопрошания.

Вопрошание возбуждает со стороны пустой неподвижности тотчас же и подозрения в ненадежности, нерешенности, неразрешаемости. Оно производит впечатление стаскивания «знания» в бездействующую созерцательность. Оно имеет вид чего-то суживающего, тормозящего, если не полностью отрицающего.

И тем не менее: в вопрошании есть решительное «Да» натиска на непреодоленное, это вторжение в область того, что должно быть взвешено, но еще не взвешено. Здесь правит выход-за-пределы-себя к тому, что превыше нас. Вопрошание это высвобождение для скрыто принуждающего.

Вопрошание в своей редко испытываемой сущности дано со-

вершенно иначе, чем видимость его не-сущности, настолько, что часто отбирает последнее мужество у немужественных. Но в таком случае и они не принадлежат тому незримому кругу, охватывающему тех, которым в вопрошании отвечает знак бытия.

Вопрошание об истине бытия нельзя получить из анализа всего того, что было до сих пор. И хотя оно подготавливает начало другой истории, оно должно быть исполнением изначально. Хотя и неизбежно остается размежевание (*Auseinandersetzung*) с первым началом истории мышления, само вопрошание, несомненно, должно осмыслять только свою нужду (*Not*) и забыть Все вокруг себя.

Только в непосредственном перепрыгивании «исторического» (*Historischen*) история (*Geschichte*) *становится*.

Вопрос о «смысле», т. е. согласно разъяснению в «Бытии и времени» вопрос об обосновании области наброска (*Entwurfsbereichs*), короче говоря, вопрос об истине бытия, есть и остается *моим* вопросом и есть мой *единственный* вопрос, ибо он и относится же к *самому единственному*.

В эпоху *полного отсутствия вопросов* обо всем, достаточно хотя бы однажды задать вопрос всех вопросов.

В эпоху бесконечных потребностей из-за скрытой нужды в *лишенности во всяких нуждах* (*Notlosigkeit*) этот вопрос должен с необходимостью появиться как бесполезнейшая болтовня, на которую уже своевременно не обратили внимания.

Тем не менее остается задача: повторное осуществление сущего из истины бытия.

Вопрос о «смысле бытия» это вопрос всех вопросов. В исполнении его развертывания определяется сущность того, что здесь обозначено «смыслом», то, внутри чего вопрос держится как осмысление (*Besinnung*), что открывает его как вопрос: открытость для самосокрытия, т. е. истины.

Вопрос о бытии это *тот* прыжок в бытие, который человек совершает как искатель бытия, поскольку он есть созидающий *мыслительно*. Искатель бытия в самом собственном избытке искательской силы это поэт, который «учреждает» бытие.

Однако мы, теперешние, имеем лишь только один долг — подготовить мыслителя через далеко опережающее обоснование надежной готовности для того, что более всего стоит вопрошания.

## 5. Для Немногих — Для Избранных

Для Немногих, которые время от времени вновь *вопрошают*, это значит, ставят сущность истины заново к решению.

Для Избранных, которые несут в себе высшее мужество к одиночеству, чтобы мыслить благородство бытия и говорить о его единственности.

Мышление в другом начале единственно исходным образом исторично: связывающее распоряжение осуществлением бытия.

Проект осуществления бытия как *событие* должен быть с отвагой предпринят, *потому* что мы *не* знаем назначение нашей истории. Необходимо испытать осуществление этого неизвестного в его самосокрытии в самой его основе.

Мы должны захотеть все же развернуть это знание, чтобы неизвестное отброшенное позволило нам иметь волю в одиночестве и довело бы таким образом состояние (Bestehen) здесь-и-сейчас-бытия до уровня высшей сдержанности и тем самым вынудило бы устоять перед себя-сокрывающим.

Близость к последнему Богу это умолчание. Оно в стиле сдержанности должно быть помещено в произведение и слово.

*Быть* в близости Бога — и пусть эта близость есть самая далекая даль неразрешимости бегства или прибытия богов —, это не может быть просчитано на «удачу» или «неудачу». Состояние бытия само несет в себе свою меру, если оно вообще нуждается в какой-либо мере.

Но кому из нас, нынешних, это состояние даровано? Едва ли нам удастся *готовность* к его необходимости или же только *указание* на эту готовность как начало другого пути истории.

Попытки возвращения в тупиковые способы мышления и претензии метафизики будут еще долго мешать и препятствовать ясности пути и определенности сказывания. Тем не менее историческое мгновение перехода должно быть исполнено из того знания, что вся метафизика (основанная на ведущем вопросе: что есть сущее?) была не в состоянии подвинуть человека на основоотношения к сущему. Каким же образом она могла бы это сделать? Уже воля к этому не может быть услышана до тех пор, пока *истина* бытия и его единственность не стали *нуждой*. Однако каким же образом мышлению удается то, что прежде было отказано поэту (Гельдерлин)? Или мы его путь и произведение должны лишь вытащить из завала в направленности на истину бытия? Готовы ли мы к этому?

Истина бытия становится нуждой лишь для вопрошающих. Они собственно верующие, потому что они — открывая сущность истины — держатся основания (ср. Обоснование, 237. Вера и истина).

*Вопрошающие* — в одиночестве и без помощи какого-либо волшебства — устанавливают новый и высший уровень настойчивости в средоточии бытия, в осуществлении бытия (событие) как средоточии.

Вопрошающие отказались от всякого любопытства; их поиск любит бездну, в которой они знают самое древнее основание.

Если нам еще когда-нибудь должна быть дарована история, созидающая вынесенность (Ausgesetztheit) в сущее из принадлежности бытию, то неизменно *то* предназначение: *подготов-*

ливать время-пространство последнего решения, независимо от того, познаем ли и обосновываем ли мы эту принадлежность и каким образом мы это делаем. Это значит: мыслительно обосновывать знание о событии, через обоснование сущности истины как здесь-и-сейчас-бытия.

Как бы ни было принято решение об историчности и об отсутствии истории, вопрошающие, которые мыслительно готовят то решение, должны *быть*; каждый несет свое одиночество в свой самый большой час.

Какое сказывание совершает высшее мыслительное умолчание? Какой подход ближе всего к осмыслению бытия? Сказывание истины; ибо она есть то Между (Zwischen) для осуществления бытия и сущности (Seiendheit) сущего. Это Между обосновывает сущность сущего в бытие.

Однако бытие это не «то, что раньше» — существуя для себя, само по себе — но событие это временно-пространственная одновременность для бытия и сущего (ср. Сопровождение, 12. «Априори»).

В философии ни коем случае нельзя доказывать положения; и это не только потому, что не существует *высших* основоположений, из которых можно было бы вывести другие, а потому, что здесь являются истинным вообще не «положения» и не то, о чем они говорят. Всякое «доказывание» имеет предпосылкой то, что понимающий подходит к содержанию положения именно представляющим, и остается неизменно таким же в воссоздании доказательной последовательности представлений. И лишь «результат» хода доказательства может требовать какого-то измененного способа представления или, скорее, представления до этого еще не замеченного.

В философском познании, напротив, с первого шага начинается изменение понимающего человека, а именно, не в морально-«экзистенциальном» смысле, а соразмерно-здесь-и-сейчас-бытию. Это значит: отношение к бытию и прежде всего к истине бытия изменяется в способе сдвига в само здесь-и-сейчас-бытие. Поскольку в философском познании всякий раз все сдвигается одновременно (человеческое бытие в его существовании в истине, сама эта истина и тем самым отношение к бытию), и таким образом непосредственное представление чего-то наличествующего становится невозможным, постольку мышление философии остается странным.

И особенно в другом начале сразу же — по ходу вопрошания об истине бытия — должен быть осуществлен прыжок в «Между». Это «Между» здесь-и-сейчас-бытия преодолевает  $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ <sup>1\*</sup>, не тем, что оно между бытием (сущностью) и сущим, словно наличествующими берегами, ставит мост, а тем, что оно превра-

1. отделение, разлучение (греч.) — прим. пер.

щает бытие и сущее в их одновременность. Прыжок в Между перепрыгивает лишь здесь-и-сейчас-бытие и не занимает какое-то заготовленное место.

*Основонастроение мышления в другом начале* движется (schwingt) в настроениях (Stimmungen), которые можно лишь отдаленно назвать

<i>испугом</i> (Erschrecken);	} предвидение (Ahnung)
<i>сдержанностью</i>	
(ср. Взгляд вперед, 13. Сдержанность);	

*стыдом* (Scheu) (ср. Взгляд вперед, 6. Основонастроение).

Внутренняя связь его испытывается лишь в продумывании отдельных связей, в которые должно быть связано обоснование истины бытия и осуществления. Для единства этих настроений отсутствует слово, и все же нужно найти это слово, чтобы устранить легкое недоразумение, что все здесь будто бы поставлено на трусливую слабость. Так обычно рассуждает крикливый «героизм».

*Испуг*: проще всего его можно прояснить в сопоставлении с основонастроением первого начала, с *удивлением*. Но прояснение какого-то настроения ни в коей мере не дает гарантию, что это прояснение действительно настраивает, а не является лишь представлением.

Испуг это выпадение из обычного поведения в хорошо знакомом кругу обратно в открытость напора себя-сокрывающего, в открытости которого до сих пор обычное оказывается странным и сковывающим одновременно. Но самое обычное и поэтому самое неизвестное — это оставленность бытием. Испуг позволяет человеку отпрянуть от того, что сущее *есть*, в то время как прежде сущее было для него именно сущим — тем, что сущее *есть*, и бытие покинуло все «сущее» и все то, что таковым казалось — ускользнуло от него.

И все же *этот* испуг — отнюдь не просто-напросто отступление и не беспомощная сдача «воли», а напротив, поскольку в нем непосредственно открывается себя-сокрытие бытия и само сущее и связь с ним хотят быть сохраненными, к этому испугу из него самого присоединяется его ему свойственная «воля», и это есть то, что здесь называется *сдержанностью*.

*Сдержанность* (ср. Взгляд вперед, 13. Сдержанность), преднастроение готовности для отказа как дарения. В сдержанности правит, не утраत्या то выпадение, поворот к медлящему самоотказу как осуществлению бытия. Сдержанность есть *средоточие* (см. ниже) для испуга и стыда. Они характеризуют лишь более явно то, что исходным образом принадлежит ей. Она определяет стиль начального (anfänglichlichen) мышления в другом начале (Anfang).

Но *стыд* после сказанного не будет заменен нерешительностью или же пониматься только в направлении последней. Это настолько ко многому обязывает, что здесь подразумеваемый

стыд даже перерастает «волю» сдержанности, перерастает в глубине основания единого основонастроения. Из стыда, особенно из стыда, возникает необходимость умолчания, и это есть позволение-сущностью-быть бытия как событие, позволение-сущностью-быть, которое настраивает всякую позицию посреди сущего и становление сущим.

Стыд это способ само-приближения и близко-пробывания с самым далеким как таковым (ср. Последний Бог), которое в подаче своего знака — хоть и удерживая в стыде — становится ближайшим и собирает в себе все связи бытия (ср. Прыжок, 115. Ведущее настроение прыжка).

Но кто способен это основонастроение сдержанности испуга и стыда начать настраивать в сущностном человеке? И сколь многие еще будут раздумывать, что эта настроенность обосновывает не отступление от сущего, а наоборот — открытие его простоты и величия и исходным образом вынужденную необходимость сокращать в сущем истину бытия, чтобы историческому человеку еще раз дать цель: *стать основателем и хранителем истины бытия*. Стать этим *быть-здесь-и-сейчас* (Da zu sein) как использованным сущностью самого бытия основанием — заботой, не как мелким беспокойством о чем угодно и не отрицанием радости и силы, а более исходно, чем это все, потому что единственно «*все ради бытия*», не бытия человека, а бытия сущего в целом.

Уже не раз названное указание на то, что «заботу» нужно мыслить только в начальной области вопроса о бытии, а не как произвольное, лично случайное, «мировоззренческое» «антропологическое» рассмотрение человека, остается и в будущем бездейственным, пока те, которые «критику» вопроса бытия лишь «пишут», ничего не знают и знать не хотят о нужде оставленности бытием. Ибо в эпоху спешно выставленного на показ «оптимизма» уже одно звучание слова «забота» и «оставленность бытием» звучит «пессимистично». И кто хотел бы осмыслить то, что теперь именно обозначенные этими именами настроения, включая их противоположность в круге начального вопрошания, в своем основании стали *невозможны*, потому что они имеют своей предпосылкой ценностное мышление ( $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu^2$ ), прежние истолкования сущего и привычную концепцию человека, — осмыслить здесь настолько широко, чтобы по меньшей мере позволить этому стать вопросом?

Предварительно в начальном мышлении должны быть прослежены области истины бытия, которые затем, когда сущее освещается, вновь возвращаются в сокровытость. Это прохождение стороной принадлежит сущностно опосредованности «действия» любой философии.

2. добро, благо (греч.) — прим. пер.

В философии сущностное знание, после того, как оно будучи почти сокрытым, вызвало потрясение, отступает обратно в недоступное (для многих), потому что это сущностное невозможно обойти и *поэтому* оно ускользает в осуществление начала. Ибо с бытием и его истиной оно вновь и вновь будет начинаться.

Все начала сами по себе есть нечто не-обходимо законченное. Они ускользают от истории (Historie), не потому что они надвременно-вечны, напротив, они больше чем вечность: *потрясения* времени, которые бытию предоставляют открытость его себя-сокрытия. Собственное обоснование этого времени-пространства означает: *здесь-и-сейчас-бытие*.

Сдержанность, настраивающая средоточие испуга и стыда, есть основочерта основонастроения, в котором настраивается *здесь-и-сейчас-бытие* на *тишину* прохождения последнего Бога. Созидая в этом основонастроении *здесь-и-сейчас-бытия* человек становится *стражем* этой тишины.

Если начальное осмысление мышления становится с необходимостью подлинным мышлением, то оно должно высказать *цель* полагающего мышления. Полагается не какая-нибудь цель и не вот *эта* цель вообще, а уникальная и таким образом обособленная цель нашей истории. Эта цель есть сам *поиск*, поиск бытия. Это происходит, и это само есть самая глубокая находка, когда человек становится хранителем истины бытия, стражем той тишины и имеет решимость к этому.

*Быть искателем, хранителем, стражем* — это предполагает *заботу* как основочерту человеческого бытия. В этом имении — заботе — сосредоточено назначение человека, поскольку он на своем основании, т. е. из *здесь-и-сейчас-бытия*, понимается; а это *здесь-и-сейчас-бытие* в обратном ходе присваивается (ereignet) событием (Ereignis) как сущностью бытия и лишь в силу этого происхождения может быть настоящим как основочерта времени-пространства («темпоральность»), чтобы превратить нужду оставленности бытием в необходимость созидания как повторного осуществления сущего.

И связываясь в связку (Fuge) бытия мы отдаем себя в *распоряжение* (*zur Verfügung*) богов.

Поиск сам есть цель. А это означает: «цели» еще слишком поверхностны и всё еще ставятся до бытия — и они закрывают собой необходимое.

*В распоряжение богов* — что здесь подразумевается? Если это нерешенное, то остается ли все еще открытое божествования (Götterung) недоступным? Это слово означает: в распоряжение для использования в открытии этого открытого. Жестче всего используются те, которые должны предопределить сначала открытость *этого* открытого и направить настроение на эту открытость, продумывая сущность истины и поднимаясь до вопроса. В «распоряжение богов» — это означает: стоять дале-

ко в стороне и за гранью обычности «сущего» и его толкований; принадлежать к самым далеким, для которых бегство богов в их ускользании в самую даль остается ближайшим.

Мы уже движемся, хотя лишь в переходе, в некой другой истине (в исходной измененной сущности «истинного» и «правильного»).

Обоснование этой сущности, разумеется, требует усилия мышления, какое должно было быть предпринято лишь в первом начале западного мышления. Это усилие для нас странно, потому что мы ничего не подозреваем о том, чего требует от нас покорение *простого*. Сегодняшние, которые в нашем отдалении от них едва ли стоят упоминания, остаются совершенно выключенными из знания мыслительного пути; они сбегаются в «новые» содержательности и отдаются им, и подыскивают себе, пристраивая «политическое» и «расистское», некое еще никому неизвестное украшение из старых декораций школьной философии.

Ссылаются на мелкие лужи «переживаний», будучи неспособными при этом измерить просторную структуру (Gefüge) мыслительного пространства и в таком открытии мыслить глубину и высоту бытия. И такого рода размышления о «переживании» являются лишь приглашением заняться пустым остроумием.

Но откуда должно придти возвращение сущностного мышления?

Из пред-мышления (Vor-denken) и хода по тропе решения.

Кто, например, идет длинной тропой обоснования истины бытия? Кто что-то подозревает о *необходимости* мышления из вопрошания, той необходимости, которая не нуждается в костылях Почему и опорах Для чего?

Чем более необходимо мыслительное сказывание о бытии, тем более неизбежным становится умолчание истины бытия благодаря *ходу* вопрошания.

Легче, чем иные, поэт укутывает истину в образ и дарит ее таким образом взгляду, сохраняющему этот образ.

Но куда мыслитель сокрывает истину бытия, если не в тяжкую медлительность хода шагов его вопрошания и их связывающей последовательности? Незаметно, как на одиноком поле под широким небом тяжелым, запинаящимся, всегда сдержанным шагом сеятель обходит борозды и броском руки отмеряет потаенное пространство всякого роста и созревания и порождает формы. Кто способен это еще исполнить в мышлении как самое начальное (Anfänglichste) его силы и как его высшее будущее?

Если мыслительный вопрос не столь прост и не столь выдающийся, что он определяет волю и стиль мышления на века, предоставляя этим векам нечто высшее для мысли, то в лучшем случае он остается без спроса. Ибо он — будучи просто-напросто озвучен — множит лишь непрерывную ярмарку пестро изменчи-

вых «проблем», тех «тем» («Vorwürfe»), которые ничего не схватывают и которыми никто не захвачен.

Как обстоит — с этой точки зрения — дело с вопросом о бытии как вопросом об истине бытия, который в обратном ходе в себя выспрашивает одновременно и о бытии истины? Как долго должен быть единственным путем, на котором лишь впервые встречается вопрос об истине? То, что в будущем, и поистине, можно будет назвать философией, следует осуществлять как первое и единственное, а именно, находить лишь место мыслительного вопрошания вновь начального вопроса, т. е. обосновывать *здесь-и-сейчас-бытие* (ср. Прыжок).

Мыслительный вопрос об истине бытия — это мгновение (*Augenblick*), которое несет в себе переход. Это мгновение ни в коей мере не фиксируемо, еще меньше исчислимо. Оно устанавливает лишь время события. Уникальная простота этого перехода ни в коей мере не будет исторически (*historisch*) схватываема, потому что официальная историческая (*historische*) «история» давно прошла мимо этого мгновения, когда оно могло бы дать о себе знать ей опосредованно. Таким образом, у этого мгновения остается сохраненной долгая будущность, при условии, что оставленность бытием сущего должна быть однажды прервана.

В *здесь-и-сейчас-бытии* и *как* *здесь-и-сейчас-бытие* при-сваивается (*er-eignet*) бытие истины, которая сама открывает его отказ, как область подачи знака и ускользания, область тишины, где решаются лишь прибытие и бегство последнего Бога. *Для этого* человек не способен ничего сделать и меньше всего тогда, когда ему поручается (*aufgegeben*) подготовка обоснования *здесь-и-сейчас-бытия*, так что это поручение (*Aufgabe*) вновь изначально определяет сущность человека.

## 6. Основонастроение

В первом начале: у-дивление (*Er-staunen*).

В другом начале: у-гадывание (*Er-ahnen*).

Все было бы ложно истолковано и было бы безуспешно, если бы мы подготавливали основонастроение с помощью анализа и даже «дефиниций» и загоняли бы его в рамки их определяющей силы. Только потому что названное этим словом «настроение» (*Stimmung*) давно держится в тени из-за «психологии», только потому что еще и страсть к «переживанию» сегодня тем более увлекает в заблуждение все, что говорится о настроении без его осмысления, только поэтому слово «о» настроении, слово, время от времени указующее, должно быть сказано.

Всякое сущностное мышление требует, чтобы его мысль и положения каждый раз заново как металл выплавлялись из осно-

вонастроения. Если основонастроение отсутствует, то все есть лишь принужденный звон понятий и словесных оболочек.

Если теперь уже очень давно непонимание «мышления» овладевает мнением о «философии», то представление и обсуждение настроения полностью может стать лишь сообщником ложного толкования мышления (настроение это слабое, блуждающее, неясное, смутное в сравнении с остроумием, правильностью, ясностью и легкостью «мысли»). В крайнем случае его терпят лишь как декорацию мышления.

Однако, основонастроение *настраивает* здесь-и-сейчас-бытие и тем самым *мышление* как проект истины бытия в слове и понятии.

Настроение это искрение потрясения бытия как события в здесь-и-сейчас-бытии. Искрение не как просто-напросто исчезновение и угасание, а наоборот, как сохранение искры в смысле провета. Вот соразмерно полному разверзанию (*Zerklüftung*) бытия.

Основонастроение другого начала едва ли когда-нибудь и особенно в переходе к нему может быть как-то названо. Однако множество имен не исключает простоты этого основонастроения и показывает лишь несхватываемость всякого простого. Основонастроение зовет нас: испуг, сдержанность, стыд, предвидение, у-гадывание.

Предчувствовать (*Ahnen*) — это открывать широту сокрытия назначенного и возможно не принятого.

Предчувствие (*Ahnung*) — подразумеваемое соразмерно основонастроению — действует не только как обычное продуманное и просчитанное предчувствие будущего и настоящего, оно измеряет и всю временность: свободный простор здесь-и-сейчас.

Предчувствие есть само по себе сохранение, в самом себе вновь обосновывающее сохранение настраивающей власти, медлящее и все же уже выступающее над всей недостоверностью просто-напросто мнений *сокрытия* раскрытия сокрытого как такового, не-принятия.

Предчувствие закладывает начальную на-стойчивость (*Inständigkeit*) в здесь-и-сейчас-бытие. Оно само по себе испуг и восторг одновременно — всегда при условии, что оно здесь как основонастроение начинает настраивать и определять потрясение бытия в *здесь-и-сейчас-бытии* и как здесь-и-сейчас-бытие.

Всякое именование основонастроения единственным словом опирается на ложное мнение. Всякое слово когда бы то ни было взято из переданного через традицию (*Überlieferte*). То, что основонастроение другого начала может иметь множество имен, не противоречит его простоте, но подтверждает его богатство и его странность.

Всякое осмысление этого основонастроения это всегда лишь приготовление к настраивающему впадению в основонастроение, которое в своей основе остается вы-падением случая (*Zu-fall*).

Приготовление к такому вы-падению случая, очевидно, может существовать соразмерно сущности настроения лишь в переходном мыслительном действии, а это действие должно вызревать в собственном знании (сохранения истины бытия).

Однако если бытие осуществляется как непринятие, и это само непринятие вступает в *свой* просвет (Lichtung) и сохраняется как непринятие, то готовность к непринятию может существовать лишь как отказ. Отказ здесь не есть все же просто-напросто не-желание-иметь и оставление-в-стороне, а совершается как высшая форма владения, проявление которой находит решимость в искренности восторга перед немыслимым дарением непринятия.

В этой решимости открытость перехода выдерживается и обосновывается — бездонная середина того Между «уже-не» первого начала и его истории и «еще-не» исполнения другого начала. В этой решимости всякое стражничество встает на ноги, поскольку человек как основатель здесь-и-сейчас-бытия должен стать стражем тишины прохождения последнего Бога (ср. Обоснование).

Но эта решимость есть как предчувствующая лишь трезвость силы страдания творящего, который здесь проектирует истину бытия, открывающую сущностной силе сущего тишину, в которой становится слышимым бытие (как событие).

## 7. 0 события

Как далеко отдален от нас Бог, тот, который назначил нас обосновывающими и творящими, поскольку его сущность нуждается в этом?

Он настолько далек от нас, что мы не способны решать, движется ли он к нам или прочь от нас.

И продумать саму *эту* даль в ее осуществлении в полной мере как время-пространство высшего решения, это значит вопрошать об истине бытия, о самом событии, из которого возникает всякая будущая история, если еще будет история.

Эта даль неразрешимости Высшей предельности и Первого есть освещенность для себя-сокрытия, это осуществление самой истины как истины бытия.

Ибо себя-сокрывающее этого просвета (Lichtung), даль неразрешимости, не есть просто-напросто наличествующая и однородная пустота, а само осуществление события как сущности события, медлящего отказа, которое уже при-сваивает (er-eignet) себе здесь-и-сейчас-бытие, внутри-держание (Innehalten) мгновения и места первого решения.

В сущности истины события решается и обосновывается одновременно всякое истинное, становится существующим сущее, не-сущее скользит в видимость бытия. Эта даль главным об-

разом — самая далекая даль и для нас первая близость к Богу, но и нужда оставленности бытием, сокрытая благодаря отсутствию нужды (Notlosigkeit), которая проявляется благодаря отступлению перед осмыслением. В осуществлении истины бытия, в событии и *как* событие, скрывается последний Бог.

Длительная христианизация Бога и растущая публичность всякого настроенного отношения к сущему настойчиво и скрыто в равной степени закапывали предусловия, благодаря которым нечто в дали неразрешимости стоит над бегством и прибытием Бога, чье осуществление тем не менее глубже всего становится опытом, конечно, для знания, которое лишь как творящее стоит в истине. Творить — здесь в более широком смысле — означает всякое сокрытие истины в сущем.

Когда говорится о Боге и богах, мы по старой привычке представления думаем в той форме, которая еще как будто более точно отражена в понятии, пусть тоже многозначном, а именно в «трансценденции». Здесь подразумевается нечто такое, что превосходит наличное сущее, равно как и человека. Так же и там, где отрицаются особые формы превосходящего и превосхождения, все же нельзя отрицать сам этот способ мышления. Согласно ему можно даже легко получить общее представление о нынешних «мировоззрениях»:

1. Трансцендентное (также неточное название «трансценденция») — это Бог в христианстве.

2. Эта «трансценденция» отрицается, и сам «народ» — в достаточной степени неопределенный в своей сущности — назначается в качестве цели и смысла всей истории. Это антихристианское «мировоззрение» нехристианское лишь по *видимости*; ибо оно тем не менее в *сущностном* согласуется с тем родом мышления, который характерен для «либерализма».

3. Трансцендентное здесь есть «идея» или «ценности», или «смысл», нечто такое, ради чего нельзя жить и нельзя умирать, но что должно осуществляться благодаря «культуре».

4. По две из этих трансценденций — народные идеи и христианство, или народные идеи и культурная политика, или христианство и культура — или все три смешиваются в различных степенях определенности. И это смешанное образование есть сегодня среднее и господствующее «мировоззрение», в котором все подразумевается и ничего уже не может придти к решению.

Какие бы различные ни были бы теперь эти «мировоззрения» и как бы жестко они открыто или скрыто ни боролись — если такого рода шатание в нерешенном еще можно назвать борьбой —, все они с самого начала и, конечно, этого не зная и не думая об этом, едины в том, что человек назначается тем, что в своей сущности уже знает, а именно сущим, на чем и исходя из чего определяется всякая «трансценденция», а именно как то, что, напротив, само должно прежде определять человека. Однако это

в самом основании делается невозможным, потому что у человека уже установлена его определяемость, вместо того чтобы определять его тем, кто должен быть сдвинут из этой прежней установки, чтобы тем самым стать лишь настроенным на определяемость.

Но каким образом человек должен быть сдвинут из своей мертвой точки, которой принадлежит прежде всего господство этих «трансценденций» и их смешения? Если он должен исполнить это сам своими силами, то в таком случае, не является ли самомнение присвоения себе права давать меру *еще* больше там, где он просто остается назначенным в качестве меры?

Или существует возможность, что этот сдвиг приходит через человека? Разумеется. И эта нужда оставленности бытием. Эта нужда прежде всего не нуждается в помощи, а должна прежде сама стать помогающим. Но эта нужда должна быть еще узнана. А если человек по отношению к ней ожесточен и, как кажется, до такой степени, какой не было никогда раньше? В таком случае должны прийти пробуждающие, которые наконец говорят, что они открыли нужду, потому что они знают, что они *страдают* от нужды.

Пробуждение этой нужды — это первый сдвиг человека в то *Между*, где равно теснит хаос и Бог продолжает пребывать в бегстве. Но это «Между» — не «трансценденция» относительно человека, а оно, напротив, то открытое, которому принадлежит человек как основатель и хранитель, тем что он как здесь-и-сейчас-бытие при-сваивается (*er-eignet*) самим бытием, осуществляющееся не иначе как событие.

Если человек оказывается благодаря этому сдвигу в событии и настойчиво остается в истине бытия, то он лишь все еще стоит перед прыжком к решающему опыту, независимо от того, решается ли в событии отсутствие или прибытие Бога за него или против него.

Даже если мы промерим, как уникально с необходимостью есть бытие, и как оно осуществляется все же не в качестве самого Бога, даже если мы настроили нашу сущность на эти пропасти бездонности между человеком и бытием и бытием и богами, даже если вновь начинают становиться действительными «предпосылки» для «истории». Поэтому мыслительно имеет силу лишь осмысление «события».

В конце концов и прежде всего «событие» может быть лишь продумано (вынужденное начальным мышлением), если бытие само понимается как «Между» для прохождения последнего Бога и для здесь-и-сейчас-бытия.

Событие передает Бога в собственность человека, тем что оно человека присваивает (*zueignet*) Богу. Это передающее в собственность присвоение есть событие, в котором истина бытия как здесь-и-сейчас-бытие обосновывается (человек изменяется, сдвинутый в решение здесь-и-сейчас-бытия и прочь-бытия),

и история берет из бытия свое другое начало. Но истина бытия как открытость себя-сокрытия есть одновременно прорыв в решение дали и близости богов и таким образом готовность к прохождению последнего Бога.

Событие это Между по отношению к прохождению Бога и истории человека. Но не однородное промежуточное пространство, а отношение к прохождению — это использованное Богом открытие разверзания (ср. Прыжок, 157 и 158. Разверзание и «модальности»), и отношение к человеку это присваивающее (*ereignende*) позволение-возникнуть обоснованию здесь-и-сейчас-бытия и таким образом необходимости сокрытия истины бытия в сущем как повторного осуществления сущего.

Прохождение это не история, и история это не событие, и событие это не прохождение, и все же все три могут (если мы вообще можем их опустить до исчислимого) быть узаны и продуманы лишь в их отношениях, т. е. из самого события (*Er-eignis*).

Даль неразрешимости это, разумеется, не «потустороннее», а ближайшее еще не обоснованного Вот здесь-и-сейчас-бытия, которое стало настойчивым в готовности для непринятия как осуществления бытия.

Это ближайшее столь близко, что всякое неминуемое занятие устройством (*Machenschaft*) и переживаниями должно быть им уже с необходимостью оставлено в стороне и поэтому также никогда не может быть вновь непосредственно на его пути. Событие остается самым странным.

## 8. О событии<sup>3</sup>

Бегство богов должно быть познано на опыте и испытано. Это состояние обосновывает самую далекую близость к событию. Это событие есть истина бытия.

В этой истине открывается лишь нужда оставленности бытием.

Из этой нужды обоснование истины бытия, обоснование здесь-и-сейчас-бытия, становится необходимым.

Эта необходимость исполняется в постоянном, господствующем над всяким историчным человеческим бытием решении: является ли в будущем человек принадлежащим истине бытия и таким образом из этой принадлежности и для этой принадлежности сокрывает истину как истинное в сущее, или же начало последнего человека прогоняет человека в видоизмененную животность и отказывает историчному человеку в последнем Боге.

Что же случилось, если борьба за меры умирает, если безразличная воля (*Wollen*) уже не хочет никакого величия, т. е. уже не имеет желаний (*Willen*) к величайшему разнообразию путей?

3. ср. Взгляд вперед, 16. Философия

Если другое начало еще подготавливается, то оно как большая перемена потаенно, и чем потаеннее событие, тем оно больше. Разумеется, существует заблуждение в том, что сущностный поворот, который *в своем основании* охватывает все, должен буд-то бы одновременно и вообще осознаваться и пониматься всеми, а также разыгрываться в публичности. Лишь немногие стоят всегда в свете этой молнии.

Большинство имеют «счастье» обнаруживать себя в наличествующем, и они имеют свое в преследовании пользы для целого.

В другом начале то совершенно Другое осмысляется заранее, это есть то, что названо областью решения, в которой достигается или теряется собственное историчное бытие народов.

Это бытие — историчность — в любую эпоху ни в коей мере не то же самое. Ему предстоит теперь сущностная перемена; поскольку оно имеет задачу обосновать ту область решения, ту связь события, лишь благодаря чему человеческое историчное сущее приходит к самому себе. Обоснование этой области требует отчуждения, которое является противоположностью личной задаче. Оно может быть исполнено лишь в мужестве к пропасти бездонности. Эта область, если такая характеристика вообще удовлетворительна, есть *здесь-и-сейчас-бытие*, Между, которое лишь само себя обосновывая, разделяет и соединяет человека и Бога и присваивает их друг другу. То, что открывается в обосновании *здесь-и-сейчас-бытия*, это событие. Тем самым здесь не подразумевается «противоположность», наглядность или «идея», а внимание знака (Herüberwinken) и себя-удерживание в открытом этого Вот, которое есть именно просвечивающе-сокрывающая точка вращения (Wendungspunkt) в этом повороте (Kehre).

Этот поворот достигает своей истины лишь тем, что он проводится как спор между землей и миром, и таким образом истинное скрывается в сущее. Лишь только история, которая обосновывается в *здесь-и-сейчас-бытии*, имеет поручительство принадлежности к истине бытия.

## 9. Взгляд насквозь

Бытие как событие — медлящий отказ как (непринятие). Вызревание: *плод* и *дарение*. Не присущее бытию в бытии и встречное движение; *спорное* (бытие или небытие).

Бытие осуществляется в *истине*: просвет для себя-сокрывания.

Истина как сущность *основания*: основание — *то, в чем* обосновывается (не Откуда как причина).

Основание обосновывает как *пропасть бездонности* (*Ab-gründ*): нужда как открытое себя-сокрытия (не «пустота», а бездонная неисчерпаемость).

Пропасть бездонности как *время-пространство*.

Время-пространство как *место мгновения* (*Augenblicksstätte*) спора (бытие или небытие).

Спор как спор *земли и мира*, потому что истина бытия лишь в сокрытии, и эта истина как обосновывающее «Между» в сущем. «Друг с другом» земли и мира.

Пути и способы сокрытия — *сущее*.

## 10. 0 события

Бытие осуществляется как событие.

Осуществление имеет средоточие и простор в повороте. Проведение спора и возражение.

Осуществление гарантировано и сокрыто в истине.

Истина свершается как просвечивающее сокрытие.

Основоструктура (*Grundgefüge*) этого свершения — возникающее в нем время-пространство.

Время-пространство — это выступающее для промериваний разверзания бытия.

Время-пространство как связка (*Fügung*) истины исходным образом есть место мгновения события.

Место мгновения события осуществляется из этого времени-пространства как спор земли и мира.

Проведение спора — это здесь-и-сейчас-бытие.

*Здесь-и-сейчас-бытие* совершается в способах сокрытия истины в гарантии просвеченно-сокрытого события.

Сокрытие истины позволяет придти истинному как сущему в открытое и искаженное.

Лишь таким образом сущее стоит в бытии.

Сущее есть. Бытие осуществляется.

Бытие (как событие) нуждается в сущем, чтобы оно, бытие, осуществлялось. Иначе сущее нуждается в бытии. Сущее может еще «быть» в оставленности бытием, при господстве которого *непосредственная* схватываемость, используемость и служебность всякого рода (все должно служить народу, например) само собой разумеется, составляет то, *что есть существующее* и что не есть таковое.

Эта кажущаяся самостоятельность сущего по отношению к бытию, якобы бытие является лишь дополнением к представляющему «абстрактному» мышлению, есть не только никакое не преимущество, но лишь знак привилегированного права на ослепляющее падение.

Это «действительное» сущее есть понятие из истины бытия не-сущее при господстве не-сущности видимости, чье происхождение при этом остается скрытым.

Здесь-и-сейчас-бытие как обоснование проведения спора,

в Раскрытом благодаря этому спору, ожидается человеком и вынашивается в настойчивости (Inständigkeit), выносящей это здесь-и-сейчас и принадлежащей событию.

Мышление бытия как событие — это изначальное (anfängliche) мышление, которое как размежевание с первым началом готовит начало другое.

Первое начало мыслит бытие как присутствие (Anwesenheit) из пребывания (Anwesung), которое представляет собой первую вспышку (Aufleuchten) некоего осуществления бытия.

#### 11. Событие — здесь-и-сейчас-бытие — человек<sup>4</sup>

1. *Событие*: надежный свет осуществления бытия в самом крайнем горизонте внутренней нужды историчного человека.
2. *Здесь-и-сейчас-бытие (Dasein)*: срединно-открытое и таким образом сокрывающее Между, между прибытием и бегством богов и укорененным в нем человеком.
3. *Здесь-и-сейчас-бытие* имеет начало (Ursprung) в событии и его повороте.
4. Поэтому его следует лишь *обосновывать* как истину и в истине бытия.
5. Обоснование — не сотворение (Erschaffung) — позволение-быть-основанием со стороны *человека* (ср. Отдельные, немногие...), который тем самым лишь заново приходит к *себе* и вновь получает само-бытие (Selbst-sein).
6. Обоснованное основание — это одновременно пропасть бездонности для разверзания и не-основания (Ungrund) оставленности бытием.
7. Основонастроение обоснования это *сдержанность* (ср. там же).
8. Сдержанность это особо выделенное, отношение мгновения (augenblickliche) к событию в вызванном бытии (Angerufensein) благодаря его призыву (Zuruf).
9. *Здесь-и-сейчас-бытие* — это основособытие (Grundgeschehnis) будущей истории. Это событие (Geschehnis) возникает из события (Ereignis) и становится возможным мостом мгновения для решения человека — его истории и не-истории как ее перехода (Übergang) к закату (Untergang).
10. Событие и *здесь-и-сейчас-бытие* в их сущности, т. е. в их принадлежности как основание истории еще полностью сокрыты и надолго странны. Мостов нет; прыжки еще не исполнены. В глубине для них достаточных опыта истины и осмысления еще остается сила высокого *решения* (см. там же). Зато бесчисленны на пути лишь дела и средства ложного толкования, ибо нет также знания о том, что произошло в первом начале.

4. ср. Обоснование

## 12. Событие и история

78

Мартин  
Хайдеггер

История здесь не схватывается как область одного сущего среди других, а это возможно единственно во взгляде на осуществление самого бытия. Таким образом уже в «Бытии и времени» историчность здесь-и-сейчас-бытия следует понимать лишь из фундаментально-онтологического замысла и не как вклад в существующую философию истории.

Событие (Er-eignis) это сама изначальная история, хотелось бы дать понять, что здесь вообще сущность бытия понимается «исторично». Однако, хоть и «исторично», но все же не в подхватывании понятия истории, а *исторично*, потому что теперь сущность бытия уже не означает лишь присутствие (Anwesenheit), а означает полное осуществление време-пространственной пропасти бездонности и, следовательно, истины. Тем самым заодно появляется знание об уникальности бытия. Но благодаря этому не восстанавливается «природа», а равным образом изначально изменяется. В этом исходном понятии истории достигается лишь область, в которой показывается, почему и каким образом история «больше», чем деяние и воля. И «судьба» принадлежит истории и не исчерпывает ее сущность.

Путь к сущности истории, понятой из осуществления самого бытия, «фундаментально-онтологически» готовится благодаря обоснованию историчности на временности. Это означает в смысле единственно ведущего в «Бытии и времени» «вопроса о бытии»: время как *время-пространство* вбирает обратно в себя сущность истории; но поскольку время-пространство — это пропасть бездонности, т. е. истины бытия, то в его истолковании историчности находится указание на сущность самого бытия, о которой здесь может быть выспрошено только в одном подходе, но не в теории истории, и не в философии истории.

## 13. Сдержанность<sup>5</sup>

Сдержанность есть стиль изначального мышления лишь потому, что она должна стать стилем будущего человеческого бытия, обоснованного в здесь-и-сейчас-бытии, т. е. она это обоснование настраивает и несет.

Сдержанность — как стиль — самодостоверность обосновывающего задания меры и болезненного состояния здесь-и-сейчас-бытия. Она определяет стиль, потому что она — *основонастроение*.

Настроение (ср. лекции о Гельдерлине<sup>6</sup>) здесь подразумевает

5. ср. выше 5. Для Немногих — Для Избранных, стр. 14 и дальше; ниже: Обоснование, 193. Здесь-и-сейчас-бытие и человек
6. зимний семестр 1934/1935, «Гимны Гельдерлина „Германия“ и „Рейн“» (Полн. собр. соч., т. 39)

ся в смысле настойчивости: единство вынесения (Austrag) всякого увлечения (Be-rückung), проекта (Entwurf) и внесения (Eintrag) всякого прорыва и *состояние, исполнение истины бытия*. От любого другого внешнего и «психологического» представления о «настроении» здесь следует держаться подальше. Вследствие этого настроение — это ни в коей мере не исключительно Как, которое сопровождает, освещает и оттеняет дела и поступки человека, что было бы уже фиксированием, а благодаря настроению впервые измеряется мера (Ausmaß) прорыва здесь-и-сейчас-бытия и примеряется (zumessen) ему простота увлечения, поскольку речь идет о *сдержанности* как осново-настроении.

Сдержанность является осново-настроением, так как она настраивает ход до основания (Ergründung) здесь-и-сейчас-бытия, события, и тем самым обоснования (Gründung) здесь-и-сейчас-бытия.

Сдержанность — это самая сильная и одновременно самая нежная готовность здесь-и-сейчас-бытия для при-своения (Erg-eignung), это заброшенность в собственное стояние-в-себе в истине *поворота в событии* (ср. Последний Бог). Лишь только на сдержанность наталкивается господство последнего Бога; сдержанность создает и господству, и последнему Богу *великую тишину*.

Сдержанность настраивает соответствующее обосновывающее мгновение сокрытия истины в будущем здесь-и-сейчас-бытии человека. Эта обоснованная в здесь-и-сейчас-бытии история — это сокрытая история великой тишины. В ней одной народ может еще *быть*.

Эту сдержанность только человеческое существо (и человеческая общность) способно собрать на себе самом, т. е. в определение своего назначения: состояние последнего Бога.

*Определена* ли нам еще в будущем история, причем совершенно Другое, не то, что теперь, как кажется, будет этим считать-ся: история как мрачная охотничья погоня себя самих пожирающих данностей, которые хотя бы еще можно бегло установить по громкому шуму?

Если нам история, т. е. стиль здесь-и-сейчас-бытия, еще должна быть подарена, то это *может* быть лишь *сокрытой историей большой тишины*, в которой и в качестве которой господство последнего Бога открывает и формирует сущее.

Таким образом, прежде всего большая тишина должна придти через мир для земли. Эта тишина возникает лишь из молчания. И это умолчание (Er-schweigen) вырастает лишь из сдержанности. Она как основонастроение простраивает глубину спора между миром и землей и тем самым проведение наступления при-своения.

Здесь-и-сейчас-бытие как проведение этого спора имеет свою сущность в сокрытии истины бытия, т. е. последнего Бога в *сущее* (ср. Обоснование).

Сдержанность это основание заботы. Сдержанность здесь-и-сейчас-бытия обосновывает впервые заботу как вы-носящую это здесь-и-сейчас настойчивость. Но забота (вновь и вновь нужно об этом говорить) — не подразумевает уныние, подавленность и обремененную беспокойностью о том и о сем. Все это лишь не-сущность заботы, поскольку она, кроме того, еще помещается в другое недоразумение, что она якобы есть «настроение» и «состояние» среди прочих других.

В выражении: «он озабочен порядком» — проявляет заботу — обнаруживается нечто из сущности заботы: предрешающая решимость. Но одновременно забота это не состояние просто-напросто намерения, ее вообще нельзя отнести к способности души.

Забота как состояние здесь-и-сейчас-бытия это предрешающая решимость к истине бытия и одновременно привязка, выносящая назначенное (*austragende Zugewiesenes*) в здесь-и-теперь; основание этого «одновременно» — сдержанность здесь-и-сейчас-бытия. Она настраивает лишь как при-своенная (*ereignete*) принадлежность к истине бытия.

Сдержанность как источник тишины и как закон собирания. Собрание в тишине и сокрытие истины. Соккрытие истины и ее расслоение в озабоченность и в обхождение.

Сдержанность как открытость для умалчиваемой близости осуществления бытия, настраивающая на самое далекое потрясение присваивающегося (*sich ereignend*) знака из дали неразрешимого.

Сдержанность и искание; высшая находка в самом искании — близость к решению.

Сдержанность: опирающийся на себя предрешающий прыжок (*Vorsprung*) в поворот события (поэтому это не романтическое бегство или обывательский отдых).

#### СДЕРЖАННОСТЬ, МОЛЧАНИЕ И ЯЗЫК

У кого-то перебой в слове; это не как случайное происшествие, при котором осуществляемая речь и высказывание не состоялись, где не исполняется лишь проговаривание и повторение уже сказанного и того, что можно сказать, а речь о том, что это изначально. Слово еще не приходит к слову, хотя оно именно благодаря перебою поднимается на первый прыжок. Перебывающее — это событие как знак и приступ бытия.

Перебывание — изначально условие для развертывающейся возможности некоего изначально — поэтического (*dichtend*) именованного бытия.

Язык и великая тишина, простая близость сущности и свет-

лая даль сущего, когда вновь действует лишь слово. Когда настанет это время? (ср. изначальное мышление как непонятное).

Сдержанность: творящее вы-держивание (Aushalten) в пропасти бездонности (ср. Обоснование, 238. — 242. Время-пространство).

#### 14. Философия и мировоззрение

Философия — это бесполезное, и все же господствующее знание. Философия — это страшное, но редкое вопрошание об истине бытия.

Философия — это обоснование истины при одновременном лишении истины.

Философия — это хотеть-вернуться-обратно в начало истории и таким образом хотеть-перейти-через-себя (Übersichhinauswollen).

Поэтому философия, взятая со стороны — это лишь украшение, возможно, еще вещь, переданная в наследство, чье основание утрачено. Таковым образом и *приходится* многим воспринимать философию и именно там и тогда, где и когда для немногих она есть нужда.

«Мировоззрение» налаживает опыт к определенному пути и его окрестности, всегда настолько далеко, что мировоззрение сужает и вследствие этого парализует собственный опыт. И в этом есть сила опыта, с его точки зрения.

Философия *открывает* опыт, но при этом она способна именно *не непосредственно* обосновывать историю.

Мировоззрение — всегда конец, большей частью надолго затянувшийся и как таковой неосознанный.

Философия это всегда начало, и она требует преодоления самой себя.

Мировоззрение должно отказывать себе в новых возможностях, чтобы оставаться самим собой.

Философия может надолго устраниваться и, казалось бы, исчезать.

И у того, и у другого свои различные времена, и то, и другое держится внутри истории на различных слоях здесь-и-сейчас-бытия. Различение «научной философии» и «философии мировоззрения» — это последний отголосок философской беспомощности XIX века, в течение которого «наука» пришла к своеобразному техническому значению культуры и с другой стороны, «мировоззрение» индивида как эрзац исчезающей почвы под ногами недостаточно крепко еще удерживало вместе «ценности» и «идеалы».

То, что как последний настоящий остаток скрывается в мышлении «научной» философии (ср. более глубокое понимание

у Фихте и Гегеля), это значит: на основании и в качестве следствия идеи знания как достоверности (самодостоверности) обосновывать и строить в единстве и систематически (математически) познаваемое. Здесь в этом намерении «научной» философии еще живет порыв самой философии спасти свое *самое собственное дело* перед лицом произвольности самовольно становящегося мировоззренческого мнения и с необходимостью ограничивающего и властного мировоззрения вообще. Ибо даже в «либеральном» мировоззрении скрывается еще нечто не терпящее возражений в том смысле, что оно требует предоставить любому право иметь свое мнение. Но произвольность — это рабство у «случайного».

Однако *самое собственное дело философии* забыто, ложно истолковано благодаря «теории познания»; и там, где «онтология» еще понимается (Лотце), она остается все же лишь *одной* дисциплиной наряду с другими. То, что и как древний ведущий вопрос (*τί τὸ ὄν*) был спасен на протяжении философии Нового времени, пусть и в видоизмененной форме, не доходит до уровня ясного знания, потому что у философии уже нет необходимости, и своим «попечением» она обязана лишь такому своему свойству, как «достояние культуры».

«Мировоззрение», равно как и господство «картин мира» есть детище Нового времени, *следствие* метафизики Нового времени. Здесь и закладывается основание, на котором затем «мировоззрение» пытается поставить себя *над* философией. Ибо с наступлением «мировоззрений» исчезает возможность воли к философии до такой степени, что мировоззрение в конце концов должно сторониться философии. Это удается тем скорее, чем больше между тем опускается сама философия и становится лишь только ученостью. Это примечательное явление господства «*мировоззрений*» пытается — а именно неслучайно — подчинить себе также и последнюю большую философию: философию Ницше. Это облегчалось тем, что сам Ницше отрицал философию как «ученость» и тем самым, казалось бы, выступал на стороне «мировоззрения» (как «поэт-философ»!).

«Мировоззрение» это всегда «устройство» («*Machenschaft*») по отношению к наследию для его преодоления и сковывания этого наследия его собственными и в нем самом подготовленными, но не вынесенными на обсуждение средствами — и это все переводится в «переживание».

*Философия* как обоснование истины бытия имеет в себе самой источник; она должна вернуть себя саму в то, что она обосновывает, и строить, исходя единственно из этого.

Философия и мировоззрение настолько несопоставимы, что для этого различия нет никакого образа, позволяющего сделать это наглядным. Любой образ сделал бы их все еще слишком близкими друг другу.

Скрытое или отжившее «господство» церквей, обычность и доступность «мировоззрений» для масс (как эрзаца давно отсутствующего духа и отношения к «идеям»), безразличное занятие философией как ученостью и в то же самое время опосредованно и непосредственно церковная и мировоззренческая схоластика, все это надолго устраняет философию как творящее со-основание здесь-и-сейчас-бытия из обычного и маневренного все-знания публичного мнения. Однако, здесь нет ничего, о чем стоило бы «сожалеть», а это только признак того, что философия идет навстречу подлинной судьбе (Geschick) своей сущности. Все дело в том, чтобы мы не мешали этой судьбе и совершенно не поддавались идущему через «апологетику» философии устройению, которое с необходимостью всегда остается ниже философии по рангу.

Но, может быть, нужна есть осмысленность приближения этой судьбы философии, знание о том, что мешает, извращает и хотело бы выставить ложную сущность философии в выгодном свете. Это знание, правда, стало бы ложно истолковывать себя, если бы оно позволило бы соблазнить себя сделать то враждебное предметом опровержения и размежевания. Знание несущности должно здесь постоянно оставаться своего рода прохождением мимо.

Эта, пребывающая в устройствах и переживаниях, сущность мировоззрения принуждает формирование соответствующих мировоззрений к тому, чтобы колебаться между самыми далекими противоположностями туда и сюда и затем в определенном моменте фиксировать себя в равновесии. «Мировоззрение» может стать именно самым собственным делом индивида, его соответствующего жизненного опыта и самого собственного формирования мнения, и в то же самое время в противоходе к этому «мировоззрение» может выступать как тотальное, гасящее всякое собственное мнение — и то, и другое принадлежат к одной и той же сущности мировоззрения вообще. Насколько оно безгранично в своей произвольности, настолько же оно окаменелое в своей окончательности. И все же противоположности здесь легко снять: окончательность это лишь расширенная до полноты общепринятости единичность, а произвольность это возможное для всякого обособление окончательного лишь для него. Всюду отсутствует необходимость произрастаемого (Gewachsene), но тем самым и пропасть бездонности творческого.

Каждый раз подозрение и недоверие к философии одинаково большое и одинаково многообразное.

Всякая позиция, которая как «тотальное» обращается к определению и регулированию всякого рода поступков и мышления, должна все, что может выступить за рамки этого как нечто необходимое, считать неминуемо враждебным и даже оскорбитель-

ным. Какая бы ни была выгода от этого «тотальному» мировоззрению, если таковая вообще возможна, не говоря о сущностной возможности, оно само сразу же ее топит, завывает и смешивает с другими необходимостями, которые едва ли приносятся ей извне, а наоборот, возникают в ее скрытом основании (например, в сущности народа).

Таким образом, здесь возникает непреодолимая трудность, которую никаким уравниванием и никакими условиями никогда не устранить. *Тотальное мировоззрение закрывается от открытия своего основания и исследования основания империи своего «созидания»: т. е. его созидание ни в какой мере не может прийти в свою сущность и стать сверх-себя-созиданием, потому что тотальному мировоззрению пришлось бы в таком случае поставить себя самое под вопрос.* Отсюда следствие: созидание заранее заменяется производством. Пути и риски прежнего созидания устанавливаются в гигантизм устройства, и этот дух устройства (Machenschaftliche) создает видимость полноты жизни творческого.

«Мировоззрению» может быть противопоставленным лишь вопрошание и решимость к тому, что стоит вопрошания. Всякая попытка опосредования — с какой бы стороны она ни предпринималась — ослабляет позиции и устраняет поле для возможности подлинной борьбы.

Но то, что теперь тотальная политическая вера и равным образом тотальная христианская вера при всей их несовместимости идут тем не менее на соглашение и тактические компромиссы, не может удивлять. Ибо они той же сущности. В основании их позиций, а именно тотальных позиций, лежит отказ от сущностных решений. Их борьба — не творческая борьба, а «пропаганда» и «апологетика».

Однако, не имеет ли теперь и философия, и даже прежде всего, притязание на «тотальное», тем более если мы определяем ее как знание о сущем как таковом *в целом*? Это на самом деле так, до тех пор, пока мы мыслим в форме прежней философии (метафизики) и воспринимаем ее в ее христианском выражении (в систематике немецкого идеализма). Но именно здесь философия (в духе Нового времени) уже на пути к «мировоззрению» (неслучайно, что это слово в кругу этого «мышления» все больше и больше находит применение).

Однако, если и как только философия находит дорогу обратно в свою изначальную сущность (в другом начале), и вопрос об истине бытия становится обосновывающим средоточием, разверзается пропасть бездонной философии, философии, которая должна вернуться в изначальное, чтобы разверзание и Сверх-себя (Übersichhinaus), странное и всегда необычное, принести в свободное пространство своего осмысления.

Кто хотел бы отрицать, что философия — это «философия народа»? И может ли быть не приведено свидетельство, которое отрицает любое противоположное мнение: великое начало западной философии? Не есть ли оно философия «именно» *греческого* народа? А великий конец западной философии, «немецкий идеализм» и «Ницше», разве не является философией «именно» *немецкого* народа?

Однако, что же говорится такими самоочевидными формулировками? Ничего о сущности самой философии. Напротив, философия здесь лишь опущена на уровень безразличности некой «работы», «исполнения», способа поведения, в качестве которого, к примеру, может оцениваться и пошив одежды, и приготовление пищи и т. п. Эта очевидная принадлежность «народу» сблизняет к мнению, что будто бы со ссылкой на нее уже сказано нечто и о философии, или нечто существенное даже о созидании некоторой будущей философии.

Речевой оборот «философия народа» обнаруживается сразу как весьма многозначный и темный. Причем еще далеко в стороне остается неопределенность понятия «народ».

Благодаря чему народ становится народом? Будет ли народ только тем, что он *есть*? Если да, то что тогда он *есть*? Как можно это узнать?

1. Что такое народ вообще? 2. Что такое когда бы то ни было тот или иной народ? 3. Что такое мы сами?

Здесь не работает любой способ мышления в духе платонизма, который в качестве предпосылки тела народа (*Volksteib*) считает идею, смысл и ценности, в соответствии с которыми он должен «становиться». Откуда и каким образом берутся эти предпосылки?

Осмысление народного (*Volkhafte*) — это сущностный проход (*Durch-gang*). Как бы мы ни отрицали это, мы должны знать, что высший ранг бытия может быть достигнут, если в полной мере будет осуществлен «народный принцип», задающий меру для историчного здесь-и-сейчас-бытия.

Народ впервые становится народом, когда приходят его самые единственные и когда они начинают предвидеть. Таким образом народ становится впервые свободным для своего завоевываемого закона как закона последней необходимости его высшего мгновения. Философия народа это то, что делает народ народом философии, что исторически обосновывает народ в свое здесь-и-сейчас-бытие и назначает стражей для истины бытия.

Философия «какого-либо» народа — это то свободное и единственное, что настолько же *над* народом, как и приходит «из» народа; над ним, поскольку оно уже решается само на себя, на здесь-и-сейчас-бытие.

Философию «какого-либо» народа нельзя поэтому вычислить и выписать из каких бы то ни было дарований и способностей, наоборот, мышление о философии народно (*volkhaft*) здесь лишь тогда, когда оно понимает, что философия сама должна найти свой самый собственный источник, и это может удасться лишь в том случае, если философия вообще еще принадлежит своему первому сущностному началу. Только таким образом она сможет по-двинуть «народ» на истину бытия, вместо того чтобы, наоборот, быть изнасилованной так называемым народом как народом, существующим в не-сущем.

## 16. Философия<sup>7</sup>

*это непосредственно бесполезное, но тем не менее господствующее знание из осмысления.*

Осмысление это вопрошание о смысле, т. е. (ср. «Бытие и время») об истине бытия.

Вопрошание об истине это прыжок в ее сущность и тем самым в само бытие (ср. Обоснование, 227. О сущности истины).

Вопрос звучит: являемся ли и если являемся, то когда и каким образом, мы принадлежащими к бытию (как событие).

Этот вопрос должен быть задан *ради сущности бытия*, которое *нуждается в нас*, а именно в нас не как кое-как наличествующих, а в нас постольку, поскольку мы настойчиво выдерживаем, вы-нося здесь-и-сейчас-бытие, и обосновываем его как истину бытия. Отсюда осмысление — прыжок в истину бытия — с необходимостью само-осмысление. Это не означает (ср. Обоснование) обращенное обратно рассмотрение нас как «данных», а есть обоснование истины бытия самости (*Selbstsein*) из собственности здесь-и-сейчас-бытия.

Вопрос, являемся ли мы принадлежащими к бытию, согласно сказанному, сам по себе также вопрос о сущности бытия. Этот вопрос о принадлежности есть вопрос решения между требующей прежде определения принадлежностью и оставленностью бытием, которая проявляется как оцепенелость на не-сущем как видимости сущего.

Так как философия есть такое осмысление, она осуществляет прыжок в самое предельное, насколько это вообще возможно, решение и в своем открытии заранее овладевает всем сокровищем истины в сущем и овладевает как сущее. Поэтому она есть просто *господствующее знание*, хотя и не является «абсолютным» знанием в духе философии немецкого идеализма.

Но поскольку осмысление есть само-осмысление и вследствие этого мы также передвигаемся в вопрос, кто мы есть, и поскольку

7. ср. Взгляд вперед, 7. О событии, стр. 23–26; Размышления IV, стр. 85 и далее.

наше бытие есть историчное, а именно, осуществляющееся унаследованным, то осмысление с необходимостью становится вопросом об истине истории философии, осмыслением его все опережающего первого начала и его развертывания к концу.

Осмысление сегодняшнего всегда не глубоко. Сущностным является осмысление начала (Anfang), которое, предначертывая свой конец, также еще вовлекает «сегодняшнее» как наступление конца, и это таким образом, что сегодняшнее становится бытийно-исторично ясным лишь из начала (ср. Отклик, 57. История бытия и оставленность бытием).

И еще менее глубока, начиная с Нового времени — и не случайно — ставшая общепринятой направленность философии на «науки». Такая направленность в вопрошании — не только направленность исключительно «научно-теоретического» рода — должна быть снята.

Философия никоим образом не строит на сущем, она подготавливает истину бытия и стоит наготове с открывающимися при этом перспективами и горизонтами.

Философия эта связка (Fuge) в сущем как привязанное к бытию распоряжение (Verfügung) истиной.

## 17. Необходимость философии

Всякая необходимость коренится в нужде (Not). Философия как первое и предельное осмысление истины бытия и бытие истины имеют свою необходимость в первой и самой крайней нужде.

Эта нужда есть то, что человека в сущем лишает покоя и приводит его прежде всего к сущему в целом и в средоточие сущего и таким образом к самому себе и тем самым позволяет истории соответственно начинаться или закатываться (untergehen).

Это лишаящее покоя есть *заброшенность* (Geworfenheit) человека в сущее, которая его назначает метателем (Werfer) бытия (истины бытия).

Заброшенный метатель исполняет первый, т. е. обосновывающий бросок (Wurf) как *проект, набрасывание* (Entwurf) (ср. Обоснование, 203. Проект и здесь-и-сейчас-бытие) сущего на бытие. В первом начале, когда человек впервые оказывается стоящим вообще *перед* сущим, сам проект, и его вид, и его необходимость и нужда еще темны и скрыты, и, тем не менее, мощны: ἀλήθεια—ἐν—πᾶν—λόγος—πόλεμος—μὴ ὄν—δίκη—ἀδικία<sup>8</sup>.

Необходимость философии состоит в том, что она как осмысление должна не устранять ту нужду, а выносить ее и обосновывать, делать основанием истории человека.

8. истина—внутреннее—целое—логос—спор—не-сущее—справедливость—несправедливость (греч.) — прим. пер.

Та нужда в сущностных началах и переходах истории человека все же имеет различия. Но ни в коем случае ее нельзя воспринимать внешне и поспешно считать недостатком, нищетой и т. п. Она стоит за рамками всякой «пессимистической» или «оптимистической» оцениваемости. Смотри по изначальному опыту этой нужды (Not) она является основонастроением, настраивающим до необходимости (Notwendigkeit).

Основонастроение первого начала это *у-дивление* (*Er-staunen*), что сущее есть, что сам человек это существующее, существующее в том, что *он* не есть.

Основонастроение другого начала это *у-страшение* (*Erschrecken*). Устрашение в оставленности бытием (ср. Отклик) и *сдержанность*, обосновывающая в таком устрашении, выступающем созидающим.

Нужда (Not) как то лишаящее-покоя, что вынуждает (ernötigt) решать и отделяться (*Entscheidung und Scheidung*) человека как сущего от другого сущего, находиться посреди него и вновь возвращаться к нему. Эта нужда принадлежит к истине самого бытия. Изначальнее всего она является нуждой в принуждении к необходимости высших возможностей, на путях которых человек созида-обосновывая переходит через себя и возвращается в основание сущего. Там, где эта нужда достигает предела, она принуждает *здесь-и-сейчас-бытие* и его обоснование (ср. теперь лекции зимнего семестра 1937–1938, стр. 18 и далее.)<sup>9</sup>.

Нужда, то лишаящее покоя, осуществляющееся (*Wesende*) — если бы оно было истиной самого бытия, если бы оно благодаря более изначальному обоснованию истины одновременно стало *осуществляющимся в бытии* (*das Seyn wesender*) — не выступит ли оно в качестве события? А если бы таким образом нужда стала более нудительной (*nötigender*), более беспокоящей, это же лишение покоя может ли остаться при такой ожесточенности лишь спором, который в непомерности глубины сущего и бытия имеет свое отказанное себе основание?

## 18. Нemoшь мышления

Нemoшь (*Ohnmacht*) кажется общеизвестным, тем более если мощью (*Macht*) считают силу (*Kraft*) непосредственного действия и осуществления. Но каким это образом, если «мощь» означает обоснование и укрепление в сущности, исходя из «способности» к изменению? Также и в этом случае нemoшь и мощь мышления еще не решены.

9. Лекции зимнего семестра 1937/38 «Основные вопросы философии. Избранные „проблемы“ „логики“» (Полное собрание сочинений, т. 45, стр. 67 и далее.)

Понятая в обычном смысле немощь мышления имеет ряд оснований:

1. То, что в наше время вообще никакое сущностное мышление не исполняется и неисполнимо;
2. То, что устройство и переживание претендуют на то, чтобы быть единственно действенным и тем самым «мощным» и не дают подлинной мощи никакого пространства;
3. То, что мы, даже при условии, что нам поддается сущностное мышление, еще совершенно не имеем сил для открытия себе своей истины, потому что этому принадлежит особый ранг здесь-и-сейчас-бытия;
4. То, что при возрастающей апатии по отношению к простоте сущностного осмысления и при недостатке выдержки в вопрошании любые ходы и пути отвергаются с порога, если они уже с первого шага не приносят «результата», с которым можно что-то «делать» или от которого можно что-то «переживать».

Поэтому «немощь» это сейчас не возражение против «мышления», а лишь только возражение его отвергающим.

Но с другой стороны подлинная мощь мышления (как продуцирование истины бытия) не терпит никакой непосредственной констатации и обобщения, тем более что мышление должно приводить в бытие и вводить в действие всю странность (*Befremdlichkeit*) бытия и поэтому ни в коей мере не может держаться на успехе действия в сущем.

Это самое сокрытое основание для одиночества мыслительного вопрошания. Часто упоминаемое одиночество мыслителя это лишь следствие, т. е. оно возникает не благодаря уединению, некоему уходу от..., а возникает в прибытии из области бытия. Оно поэтому также никогда и никуда не уходит через посредство «воздействий» и «результатов» мыслителя, оно через них лишь усиливается, если здесь вообще имеет смысл говорить об усилении.

## 19. Философия (К вопросу: кто мы?)

Философия как осмысление бытия с необходимостью есть самоосмысление. Предшествующее обоснование этой взаимосвязи сущностно отличается от всяческого рода обеспечения «само-достоверности «Я» именно ради «достоверности», а не истины *бытия*. Но оно восходит также к еще более изначальной области, чем оно само, которую в *переходе* должно исполнить «фундаментально-онтологическое» установление здесь-и-сейчас-бытия в «Бытии и времени», и которое и сейчас развернуто и поднято до знания вопрошающего еще в недостаточной степени.

Но поскольку теперь после более изначального обоснования сущности осмысления как само-осмысления «мы» сами также

сдвигаемся в область вопрошания, может ли философский вопрос, увиденный отсюда, принять форму вопроса: *кто мы?*

Помимо вопроса о Кто, кого мы подразумеваем под этим «мы»? (ср. Летний семестр 34, Логика<sup>10</sup>) Нас самих, которые именно наличествующие, которые здесь и теперь? Где проходит устанавливающий границы круг? Или мы подразумеваем здесь «того» человека как такового? Однако «тот» человек «есть» ведь только лишь как историчный неисторичный (*geschichtlicher ungeschichtlicher*). Говорим ли мы о нас как об особом народе? Но и в таком случае мы не единственные, а народ как народ наряду с другими народами. И через что определяется сущность народа? Теперь становится ясно: тот способ, которым устанавливается в вопросе это спрашиваемое: «мы», уже содержит решение об этом Кто. Это значит: мы не можем, оставаясь незадетыми вопросом о Кто, устанавливать это «мы» и «нас» как бы в качестве наличествующего, которому еще недостает лишь определения Кто. И в этом вопросе находится отражение поворота (*Kehre*). Его нельзя напрямую ставить и на него нельзя напрямую отвечать. И до тех пор, пока сущность философии как осмысление истины бытия не будет понята и тем самым необходимость возникающего отсюда само-осмысления не станет действенной, этот вопрос уже собственно как вопрос остается сомнительным.

1. Вопрос, несмотря на это «мы», направлен все же *в обратном ходе* на нас самих и тем самым он «рефлексирован», он требует обращенной назад позиции, которая находится во встречном движении по отношению к непосредственности поступков и действий.
2. Но не только из-за этой рефлексированной позиции, но и вообще этот вопрос как вопрос, кажется, является обходным путем заблуждения. Хотя бы он и не «рефлексированно», а всего лишь в качестве «нашего занятия», был бы «теоретическим» размышлением человека — в любом случае оно отвлекает человека от поступков и действий или ослабляет их. Оба эти размышления смыкаются в одном требовании: мы должны быть сами поступающими и действующими и не должны себя опрашивать и выживать из-под себя почву.
3. Таким образом уже и обозначено, что непонятно, для чего должен быть задан этот вопрос, с которым связана такая трудность в том, чтобы разобраться, *откуда* же вообще мы должны брать ответ.

И здесь, кажется, самое понятное решение лежит в требовании: мы должны — поступая — сами быть, и именно это бытие отвечает на вопрос, кто мы есть, еще прежде, чем он только ставится.

10. Лекции летнего семестра 1934 года «О логике как вопросе о языке» (Полное собрание сочинений, том 38)

Воля к бытию самости делает этот вопрос необоснованным.

Это соображение весьма убедительно, но только потому, что оно стремится (почти ненамеренно) остаться на поверхности.

Что же именно означает теперь бытие самости? Не есть ли *человек*, не *есть* ли мы исключительно через то, что мы тому, что нам присуще и чему мы присущи, предоставляем свое собственное течение? В каком смысле человек есть, каким образом мы *есть*, это совершенно не ясно. Ссылка на поступки и действия также является недостаточной. Всякое «производство», всякие справки о чем бы то ни было, заставляют человека быть в движении, и остается вопрос, «есть» ли он тем самым вообще. Разумеется, не может быть опровергнуто, что он есть сущее того или иного рода, но именно поэтому вопрос обостряется до того, «есть» ли уже в таком случае человек, когда он «есть» лишь таким образом, и выходит вперед другой вопрос, «есть» ли сам народ в то время, как он производит лишь больше или меньше своего состава. Это «больше» с очевидностью принадлежит «бытию» народа, и это «бытие» само по себе происходит из особой соотносительности сущностных определений, «единство» которых тем более остается темным. Откуда же должно было, например, прийти стремление привести народное тело (Volkskörper) через учреждения и «организацию» в некую «форму»? То, что человек состоит из тела — души — духа, говорит немного. Ибо вопрос о *бытии* этому некоторому составу тем самым не ставится, независимо от того, что эти «части состава» и их использование как определений человека являются предпосылкой совершенно же особого опыта человека и его отношения к сущему. Что заключено в «душе» — *anima* — ψυχή? А в духе — *animus*, *spiritus* — πνεῦμα?

Если здесь захотят сделать и действительно делают всего лишь шаг по направлению к *ясности*, выходящей за рамки просто-напросто притупленного словоупотребления, то при этом вырастают сущностные задачи прояснения, которые в конце концов для принятия и исполнения человеческого и народного *бытия* неразличны, а напротив, являются решающими.

И все же вопрос о «бытии» человека, поставленный таким способом, остается в стороне. Но как обстоит дело при затребованном само-бытии с этим *само*?

Сами — не означает ли это, что мы приводим себя в начало действия бытия, таким образом, что мы прежде «себя» видим и ощущаем, с-собой есть (bei-uns sein)? Благодаря чему и каким образом человек уверен в том, что он есть с-собой, а не лишь с некой видимостью и поверхностью своей сущности? Знаем ли мы себя — самих? Каким образом мы должны сами *быть*, если мы не есть *сами*? И каким образом мы можем быть *самими собой*, не зная, *кто* мы есть, чтобы быть уверенными в том, что мы были *теми*, кто мы есть?

Поэтому вопрос о Кто (Werfrage) — ни в коей мере не входящий, как будто через ответ на этот вопрос дается сверх того и информация о человеке, которая «практически» избыточна, напротив, вопрос о Кто (Wer-frage) ставит вопрос о бытии *самости* (Selbst-sein) и тем самым о сущности самостности (Selbstheit).

В вопросе «кто мы есть» находится и звучит вопрос, есть ли мы. Оба эти вопроса неразрывны, и эта неразрывность есть лишь другое проявление сокрытой сущности человеческого бытия, а именно историчного человеческого бытия.

Здесь открывается взору совершенно другого рода взаимосвязи, иного рода, чем знает их голый расчет и обработка наличествующей человеческой сущности, которой будто бы нужно когда бы то ни было лишь оформление, чем и занимается гончар с комом глины.

Самостность человека — историчного человека как народа — это область события (Geschehnisbereich), в которой он сам себе при-своен (zu-geeignet) лишь тогда, когда он сам достигает открытого времени-пространства, в котором может происходить это присвоение (Eignung).

Самое собственное «бытие» человека вследствие этого обосновано в принадлежности к истине бытия как такового, а это бытие со своей стороны, поскольку сущность бытия как такового (не сущность человека) содержит в себе призыв к человеку как призыв, определяющий его в историю (ср. Обоснование, 197. Здесь-и-сейчас-бытие — собственность — самость).

Отсюда ясно: этот вопрос о Кто как исполнение само-осмысления не имеет ничего общего с любопытствующей, одержимой страстью к Я, потерянностью в перемалывании головой «собственных» переживаний; напротив, это сущностный путь исполнения вопроса о том, что стоит вопрошания, того вопроса, который лишь открывает удостаивание того, что более всего стоит вопрошания — вопроса об истине бытия.

Только тот, кто понимает, что человек должен исторично обосновывать свою сущность через обоснование здесь-и-сейчас-бытия, что настойчивость вынесения здесь-и-сейчас-бытия есть не что иное, как соседство во времени-пространстве с тем бытием (Geschehnis), которое при-сваивается как бегство богов, только тот, кто в акте творения возвращает пораженность и восторженность событием (Ereignis) в сдержанность как основаностроение, сможет угадать сущность бытия и в таком осмыслении подготовить истину для истинного, которое будет в будущем.

Тот, кто приносит себя в жертву этой подготовке, находится в переходе и должен быть уже далеко впереди, и не должен от сегодняшнего, насколько бы непосредственно безотлагательно это ни могло быть, ожидать никакого непосредственного понимания (в крайнем случае, может ожидать лишь сопротивления).

Осмысление как само-осмысление, насколько здесь оно становится необходимым из вопрошания о сущности бытия, весьма далеко от clara et distincta perceptio<sup>11</sup>, в котором возникает его и становится достоверным. Поскольку лишь самость — место момента призыва и принадлежности — должна быть поставлена к решению, то в переходе не может быть понято то, что человеку подходит.

Все «броски назад» в прошлое остаются бесплодными, если они возникают не из самых предельных решений, а служат лишь для того, чтобы обходить таковые решения стороной при помощи как можно большей мешанины.

В осмыслении и благодаря осмыслению происходит с необходимостью Все-еще-другое, которое нужно собственно готовить, которое, однако, не находит место события, если не становится просветом для сокрытого. Философия как само-осмысление в указанном способе исполнима лишь как изначальное мышление другого начала.

Это само-осмысление отрешается от всякого «субъективизма», и также от того, что опаснее всего прячется в культе «личности». Там, где размещена эта «личность», и соответственно в искусстве это «гений», все вращается, несмотря на противоположные заверения, на пути мышления Нового времени, мышления сознания и «Я». Понимают ли личность как единство «дух-душа-тело» или переворачивают эту конструкцию на голову, ставя во главу тело, ничего не меняется в здесь господствующей путанице мышления, которое избегает любого вопроса. «Дух» при этом каждый раз воспринимается как «разум», способность умения говорить «Я» (Vermögen des Ich-sagen-könnens). Здесь даже Кант был уже дальше, чем этот биологический либерализм. Кант понимал, что личность больше чем «Я»; она обосновывает в самом установлении закона. Разумеется, и это остается платонизмом.

А не хотят ли это Я-говорение, к примеру, обосновать биологически? Если не хотят, то это переворачивание есть всего лишь забава, чем оно также и остается и без этого обоснования, потому что здесь скрытая метафизика «тела» и «чувственности», «души» и «духа», остается неявной предпосылкой.

Само-осмысление как обоснование самости стоит вне названных учений. Разумеется, оно знает, что в этом решается сущностное, задается ли вопрос: кто мы есть? Или этот вопрос не только не замечается, а вообще как вопрос отрицается.

Не хотеть задавать этот вопрос значит: или избегать сомнительной истины о человеке или же распространять убеждение, что уже решено на веки вечные, кто мы есть.

Если случается последнее, то все опыты и результаты исполняются лишь как *выражение* достоверной для «самой» себя

11. ясное и отчетливое восприятие (лат.) — *прим. пер.*

«жизни» и вследствие этого считаются организуемыми. Принципиально не существует никакого опыта, который когда-нибудь поместил бы человека через него самого (*über sich selbst hinaus*) в еще недоступную область, из которой нынешний человек мог бы быть под вопросом. Это, а именно та самообеспеченность, есть глубочайшая сущность «либерализма», который именно поэтому, по всей видимости, может свободно развертываться и отдаваться прогрессу на веки вечные. Поэтому «мировоззрение», «личность», «гений» и «культура» это декорации и «ценности», которые нужно так или иначе осуществлять.

Здесь вопрошание вопроса: кто мы есть, на самом деле *опаснее* чем всякое другое противостояние, которое кому-то когда бы то ни было встречается на той же самой плоскости достоверности человека (конечная форма марксизма, которая сущностно не имеет никакого отношения ни к иудаизму, ни тем более к русским; если где-либо таится еще неразвернутая духовность, так это в русском народе; большевизм изначально нечто западное, некая европейская возможность: выдвижение масс, индустрия, техника, отмирание христианства; но поскольку господство разума как уравнивание всего и вся есть лишь следствие христианства, а оно в основе своей иудейского происхождения — ср. мысли Ницше о восстании рабской морали — то и большевизм на самом деле нечто иудейское; но тогда и христианство в своей основе несет большевистское начало! И какие же решения становятся отсюда необходимыми?).

Однако опасность вопроса — кто мы есть — остается и тогда, когда она превращает в нужду высшее, и это единственный путь, по которому мы можем придти к самим себе и тем самым подготовить изначальное спасение, т. е. оправдание Запада из его истории.

Опасность этого вопроса сама по себе для нас сущностна таким образом, что она превращает видимость противостояния в новую немецкую волю.

Но этот вопрос должен быть подготовлен надолго как вопрос философский и не может, если он понимает сам себя, претендовать на то, чтобы захотеть непосредственно в один момент заменить неизбежно идущее движение или же хотя бы его определять.

Тем более что вопрос — кто мы есть — должен быть определенно и полностью привязанным к вопрошанию основовопроса: как осуществляется бытие?

# Хайдеггер:

ОТ «БЫТИЯ И ВРЕМЕНИ» К «BEITRÄGE»

В. В. БИБИХИН

*Последняя статья В. Бибикина (окт. 2004) была написана  
на основе семинара «Хайдеггер 1936–1944 гг.»,  
проходившего в ИФ РАН осенью 2004.*

*Впервые опубликована в журнале «Вопросы философии» № 4, 2005.*

1. Когда Ханна Arendt посетила Хайдеггера во Фрейбурге после войны, она была недовольна тем, что дом был полон рукописей, десятки тысяч рукописных страниц лежали в единственном экземпляре, и Эльфриде Петри не делала ничего, чтобы хоть как-то помочь их сохранению, даже не позаботилась перепечатать их на машинке. Что бумаг так много, знали однако только такие близкие люди. Чуть подальше начинались легенды. Другой ребенок Хайдеггера, написавший о нем книгу, Карл Лёвит как-то заметил в 50-х годах с осуждением, что из-за политической ошибки Хайдеггера постигло бесплодие: от всех лекций, пяти или шести лекционных курсов предвоенного и военного времени о Ницше, только и осталась брошюрка «Слово Ницше „Бог умер“».

Но вскоре после этого в 1960 г. вышел большой двухтомник «Ницше»; сейчас он готовится к изданию в Питере. Уже после смерти Хайдеггера начали выходить курсы лекций предвоенного и военного времени о Гёльдерлине и Ницше; это большой корпус. В 1989 году неожиданно вышел том 65 Gesamtausgabe серии III «Неопубликованные работы» (1936–1938), 521 страница. Эту книгу сразу назвали вторым главным произведением Хайдеггера. Сейчас ее перевели на русский и ищут издателей. Она называется «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)». Не будем спешить с переводом названия. Это не курс лекций, а книга, написанная в стол, когда Хайдеггер, два года как ушедший с ректорства, понял, что ни такого курса объявить, ни такой книги напечатать не сможет.

В 1997 году, тоже для многих неожиданно, в той же III серии GA, т. е. вне лекционных курсов, вышла книга «Besinnung», написанная — машинкой Хайдеггер не пользовался — в стол в 1938–1939 гг.

Дальше больше. В 1998 томом 69 GA появляется неопубликованная работа «История бытия (des Seyns)», лежавшая в рукописи с 1938–1940 гг.

1999. Выходит «Метафизика и нигилизм», та же серия III, писалось в 1938–1939 гг.

В 2004 году ждут — или он уже вышел? — том 70 III серии GA «О начале», писано в стол; идет 1941 год, оба сына Хайдеггера скоро будут взяты в армию и отправлены на восточный фронт, где попадут в русский плен.

1941–1942: Хайдеггер продолжает читать лекции, но кроме того пишет себе еще одну книгу, о названии которой даже знатоки слышат с удивлением: «Das Ereignis»; не путать с «Vom Ereignis»; ее пока еще только готовит для 71 тома GA Вильгельм-Фридрих фон Херманн.

1944: Хайдеггера снимают с преподавания как профессора, не очень нужного рейху, и посылают рыть окопы; то ли во время последних лекций, то ли уже там он пишет «Тропы начала»; сейчас тоже в работе у фон Херманна как том 72 GA.

Международная общественность взволнована. Forum international d'Evora pour la traduction des œuvres de Martin Heidegger устраивает международные конференции и переводческие студии. Первая из семи книг, написанных в стол, уже есть на английском и польском; о русском сказано выше; на подходе французский, итальянский, японский, португальский. Коллоквиум Форума в конце мая 2004 в Лозанне назывался «La 2<sup>e</sup> œuvre principale de Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Interprétation et traduction».

В докладе на коллоквиуме «Как я перевожу Beiträge» Франсуа Феды обратил внимание на то, что это частое в названиях научных работ слово (по-русски *вклад* или просто *к проблеме*) есть в письме Гельдерлина д-ру Эбелю 10.1.1797:

Я верю в настоящую революцию настроений и способов представления, которая заставит краснеть от стыда всё, что было до сих пор. И в нее Германия способна, пожалуй, привнести очень многое.<sup>1</sup>

Письмо, до того неизвестное, было впервые опубликовано журналом «Euphronion» в 1933 г. Думая через 3 года о названии для своей книги, Хайдеггер не помнить о фразе Гельдерлина не мог. Поскольку дело в «Beiträge» идет явно не о вкладе лично

1. «Ich glaube an eine künftige Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten, die alles bisherige schamrot machen wird. Und dazu kann Deutschland vielleicht sehr viel beitragen.»

профессора Хайдеггера в философию, Феде предлагает читать обе части заглавия вместе: «Вклад в философию от Ereignis». Вся весомость заглавия переходит на последнее слово, важное для Хайдеггера; на его экземпляре «Письма о гуманизме», адресованного к Жану Бофре, есть маргиналия: «После 1936, Ereignis — слово, которое движет мою мысль». Простой перевод для Ereignis — событие. Жан Бофре иногда пользовался словом *éclaircissement*, молния, вспышка, прозрение. Феде теперь предлагает *avenance*, не зафиксированное во французском словаре, но легко опознаваемое. Оно родственно *événement* (*événement*) *событие*, близко к торжественному *avènement* *пришествие* (мессии), *восшествие* (на престол), *начало* (новой эры) и выглядит как существительное от *avenant* *приятный, изящный и подходящий, уместный*. Цель Феде приблизительно указать, в каком направлении надо искать Ereignis; он подчеркивает, что Хайдеггер этого периода не занимает позицию, он весь в движении.

Ибо мысль Хайдеггера — не событие хотя бы потому, что не спешит безрассудно претендовать на то, чтобы быть уникальным Событием. Она уместна, потому что согласна с непрерывным ритмом начала. И она такова, поскольку поистине сбывается, т. е. располагает благодаря мягкой мощи пришествия.<sup>2</sup>

2. «Бытие и время» (1926) не обозначает резкого разрыва с тем, что делал Хайдеггер раньше. Даже почвенный романтизм прозы и стихов молодого Хайдеггера не мешает проецировать на них основопонятия и структуру этой книги. Эффект наложения без видимого зазора происходит тут благодаря не раз отмеченной самим Хайдеггером принадлежности «Бытия и времени» к философской традиции и ее языку. Наоборот, эффект совпадения не достигается и взаимное наложение структур не удаётся между «Бытием и временем» и «Вкладом в философию от события». Дело идет уже о внесении в философию того, что в ее истории не закрепилось. Открывается тема другого начала мысли. «Прошлое не значит ничего, начало — всё», говорит Хайдеггер в лекционном курсе «Основопроблемы философии» зимнего семестра 1937–1938 гг.<sup>3</sup>, имея в виду, что упущенное, не сказанное, не записанное в классическом начале мысли, прежде всего многозначительное невдумывание греков в свое слово *αλετήϊα*,

2. «Car la pensée de Heidegger n'est pas un événement, ne serait-ce que parce qu'elle ne saurait prétendre, de façon insensée, être L'Événement unique. Elle est avenante, c'est-à-dire se modulant sur le rythme incessant de l'avenance. Et elle l'est en tant que bel et bien avenue, c'est-à-dire appareillante grâce à la douce véhémence de l'avenance.»

3. GA 45, S. 123.

важнее чем записанное и известное; ставя задачу осмыслить то, что *не* было сделано.

Внимание к корпусу хайдеггеровских книг, написанных в военные годы в стол, понятно при общем ощущении упадка философии в последние десятилетия. Необходимость другого начала сейчас звучит яснее чем 60 лет назад. Но тема другого начала, развернутая в «*Beiträge*» и позже, не может быть взята привычными приемами исследования. Корпус нелекционных работ 1936 – 1944 гг. трудно отнести к какой-то из областей мысли. Рубрики феноменологии, фундаментальной онтологии к ней не подходят. Рубрика экзистенциальной аналитики — мы сейчас увидим, какой с ней происходит поворот. С другой стороны, Хайдеггер говорит о Боге, последнем Боге, настоящем Боге, о божествовании богов, но ясно, что нет надежды применить ко всему этому принятые богословские категории. Объявляя невозможными преподавание, передачу философской мысли, научение другому началу, Хайдеггер тем решительнее настаивает на школе основательности, дисциплины, настойчивости, тщательности; школа таким образом совпадает теперь с собственным делом философии.

Рассмотрим некоторые подробности произошедшей перемены. «Бытие и время» имеет обозримую структуру, что делает ее пригодной для изложений, комментариев, полемики и дает большую возможность расположения, перераспределения, систематизации, даже развития материала; подражания этой книге легки и им нет числа. Подробное оглавление выделяет моменты методологической подготовки к анализу, его ступенчатого проведения; отчетливую границу образует переход от анализа целостности сущего (мира) к целостности экзистенции (время). Наоборот, метрический порядок полностью отсутствует в «*Beiträge*». В разных частях его оглавления многократно повторяются одни и те же рубрики. Основное членение (1. Взгляд вперед. 2. Отклик. 3. Сопровождение. 4. Скачок. 5. Обоснование. 6. Настоящие. 7. Последний Бог. 8. Бытиё) не позволяет выявить организующую структуру. Топика новой хайдеггеровской мысли требует отказа от системы понятийных координат, запрещает проецировать свои ходы на метрическое пространство. Понятия теперь высвечиваются (вспыхивают) по мере разрастания всеопределяющего события, Ereignis, которое из-за своей сущностной новизны исключает систему, куда его можно было бы вписать. Всем правит безусловное первое начало. Три главных аспекта Ereignis, а именно озарение (настоящая этимология, от *das Auge*), возвращение к своему собственному (народная этимология через *das Eigene*) и полнота (совершенство события) тоже не образуют структуры типа гегелевской триады; это троица тождественных, потому что открытие *собственно того самого* есть вместе озарение и полнота.

Вместе с тем отличие стиля «Beiträge» от «Бытия и времени» дает возможность посмотреть на более раннее произведение объемно. Выражения *экзистенциальный анализ, анализ вот-бытия*, присутствия или, как я иногда перевожу в данной статье, здесь-и-теперь-бытия, *die existenziale Analytik des Daseins, Analytik des Daseins*, у всех на языке. Они понимаются однозначно: анализу подвергается, по-видимому, то, что сложно. Dasein по общему убеждению имеет структуру. Присутствие есть прежде всего *In-der-Welt-sein*, бытие-в-мире; оно всегда *Mitsein*, бытие с другими (если Левинас этого не заметил, то не все читатели прошли мимо §§ 25 – 27 «Бытия и времени»); дальше, Dasein есть забота, *die Sorge*, и в этом качестве буквально выплескивает из себя сложнейшие структуры, бросая себя на подручное и наличное, на что решает растратить себя; анализ осложняется. — Возможен ли с этого угла зрения неаналитический подход к Dasein?

Спросим однако, есть ли действительно у Dasein структура?

Не выходя из «Бытия и времени», в тексте этой же книги мы находим Dasein без структуры, так что всё, принимаемое за его аналитику, относится только к его падению (*Verfall*), в котором оно перестало быть собой. Само по себе присутствие несоставно, как во всей классической мысли безусловно проста душа. Аналитика собственно присутствия строго говоря совершенно невозможна.

Ужас как бытийная возможность присутствия вместе с самим в нем размыкаемым присутствием дает феноменальную почву для эксплицитного схватывания исходной бытийной целостности (!) присутствия.

...вообще внутримирное сущее тут не «релевантно». Ничто из того, что подручно или налично внутри мира, не функционирует как то, перед чем ужасается ужас. Внутримирно раскрытая целостность имени-дела с наличным и подручным как таковая вообще не при чем. Она вся в себе проседает. Мир имеет характер полной незначимости.

Полная незначимость, возвещающая о себе в *ничто* и *нигде*, не означает мироотсутствия, но говорит, что внутримирное сущее само по себе настолько полностью иррелевантно, что на основе этой *незначимости* всего внутримирного единственно только мир уже насаждает в своей мирности.<sup>4</sup>

Для целого присутствия мир тоже становится целым не за счет упрощения до какой-то одной части, а за счет освобождения от составности, которая была наброшена на него интерпретационной сеткой в ходе его распаковки (удачный термин В. В. Налимова).

4. «Бытие и время», с. 182, 186, 187.

Захваченность ужасом размыкает исходно и прямо мир как мир. Не сначала, скажем через размышление, отвлекаются от внутримирного сущего и мыслят уже только мир, перед которым потом возникает ужас, но ужасом как модусом расположенности впервые только и разомкнут *мир как мир*. Это однако не означает что мирность мира осмысливается.

Полностью перестает осмысливаться и Dasein, становясь чистой возможностью.

Ужас обнажает в присутствии *бытие* к наиболее своей способности быть, т. е. *освобожденность* для свободы избрания и выбора себя самого. Ужас ставит присутствие перед его *освобожденностью для* (propensio in...) собственности его бытия как возможности, какая оно всегда уже есть.

То, что известно как аналитика присутствия, относится только к присутствию, вышедшему в публичность. В своем существовании присутствие есть чистая возможность, или, переходя к языку «Beiträge», чистое начало до его втискивания в какие бы то ни было традиционные схемы.

Аналитика исходного присутствия невозможна как из-за его простоты, так и потому, что на уровне экзистенции присутствие невидимо.

В фактическом ужасе жуть [вовсе не всегда] понята. Повседневный способ, каким ее *не-по-себе* понимается присутствием, есть падающее отшатывание, «гасящее» ту не-свойскость. Обыденность этого бегства феноменально показывает однако: к сущностному устройству присутствующего бытия-в-мире, в качестве экзистенциального никогда не наличному, но *существующему* по себе всегда в модусе фактичного присутствия, т. е. расположения, принадлежит как основорасположение ужас. Успокоенно-освоившееся бытие в мире есть модус жути присутствия, не наоборот. *Не-по-себе экзистенциально-онтологически следует принимать за более исходный феномен.*

Экзистенция есть выступание из себя, и не существенно, происходит ли при этом падение вниз присутствия (в безответственность внеисторичности) или вверх (в возвышенный образ мысли). Куда Dasein выпало из себя, там само оно не наличествует, не наблюдается и не может быть описано. Хайдеггер не философ экзистенции потому, что его занимает существо присутствия; аналитика экзистенции в «Бытии и времени» только экскурс; важнее то, что *до* падения присутствия происходит, не в его иступании из себя, а в его стоянии внутри, Innestehen. Онтологическая разница между падением в бытие сущего и вниманием к Бытию, которое Хайдеггер пишет через Sein, составляет всё дело философии. Падение для Dasein более естественно чем хождение по канату. Акробат провел всё различие, какое

мог провести, тем, что идет по канату, а не падает. Даже только наблюдая, мы невольно участвуем в его поступке, по крайней мере сочувствием.

В самом начале «Beiträge», объясняя название книги, Хайдеггер говорит о трудном переходе от метафизики к событийной (seynsgeschichtliches) мысли. Речь может идти пока только о попытке. Если попытка удастся, она не будет похожа на «исследование» в прежнем стиле.

Настоящая мысль есть мыслящий *путь*, на каком только и может быть пройдена до сих пор вообще еще потаенная область осуществления Бытия (des Seyns), впервые таким путем прояснена и постигнута в своей собственной черте события<sup>5</sup>.

Захотеть и написать книгу так, чтобы в ней произошел переход от метафизики к мысли, не удастся. Для этого надо, чтобы существо Бытия (Seyns) захватило мысль и потрясло ее. Такое потрясение (Erzitterung) высвобождает мощь сокровенного смирения, обожествления Бога богов, откуда — из мягкой смиряющей близости поднимающегося божества — исходит подсказка здесь-и-теперь-бытию (Da-sein), указание ему в сторону Бытия; исходит обоснование истины бытия. Настоящее не расписано.

Читая «Бытие и время» объемно, каждый момент развертывания экзистенции можно рассматривать как проекцию начальной простоты присутствия на вещное множество. Несмотря на подробные хайдеггеровские пояснения предлога in, термин *бытие-в-мире*, особенно в переводе, многим слышится как вхождение одного в другое. В свете безусловной простоты присутствия с геометрической ясностью понятно, что у него нет частей, чтобы расположиться в чем-то другом; вспомним классику о точке, которой из-за ее простоты нечем прикоснуться к другой точке, нечем войти в прямую, нечем составить пространство, так что точка строго говоря оказывается единственной. Отношение присутствия к миру, в котором оно, может быть только тождеством. Экзистенциал das Man (люди) придется разбирать как аспект исходного в, т. е. принимая во внимание неотделимость падения присутствия от феномена das Man. Падение утратит негативный моральный смысл и сольется с брошенностью (Geworfenheit), составляющей существо присутствия (Dasein) в том его начале, где оно еще не вошло в истолкованное пространство и, следовательно, не может не искать указаний. Сквозная в «Бытии и времени» тема собственного (Eigentlichen), давшая Теодору Адорно повод посмеиваться над «жаргоном непосредственности» (Jargon der Eigentlichkeit), окажется шагом к осмыслению события как особствования (Er-eignis) через явление Бога богов в интимной глубине (Innerlichkeit).

5. GA 65, S. 3.

Всего больше переход от «Бытия и времени» к другому началу подготовлен развернутым во второй части этой книги понятием мгновения (Augenblick). Казалось бы, человек, падая в бытие сущего, растянулся или, как в одной из статей говорит Хайдеггер, раскорячился необратимо в пространстве. Пространственно внутримирно подручное (§ 22), растянуто во времени толкование (§ 32), тонут в пространстве и времени отсылание и знак (§ 17). Но после этого на первый взгляд необратимого разбрасывания присутствие возвращает себе простоту благодаря решимости, заступающей за рамки сущего (§ 62). Поток времени размыкается такой вещью как мгновение. Как присутствие, исходно простое, растянулось в экзистенции, так прошедшее, настоящее, будущее оказываются только экстазами времени, вторичными на фоне мгновения. В мгновении время открывает свое лицо; существом прошедшего оказывается ставшее, настоящего — подлинное, будущего — настоящее. Ставшее присутствует в мгновении ничуть не в меньшей мере чем настоящее (подлинное); то и другое, ставшее и настоящее, сцеплены настоящим, которое будет не завтра, а уже есть в это мгновение. Мгновение всем своим ставшим и настоящим нацелено на настоящее.

Мгновение, достигнутое в его простой собранности, становится местом другого начала. Наоборот, история экзистенции, упавшей во время, когда ставшее расплывается в бесконечное прошлое, настоящее рассуществовалось до неуловимого текущего момента, а настоящее потонуло в неопределенности будущего, даже окончившись, может затянуться надолго.

*Мы должны осмыслить здесь начало европейской мысли и то, что ею достигнуто и не достигнуто, потому что мы стоим в конце — в конце этого начала. А это значит: мы стоим перед решением между этим концом и его затуханием, способным заполнить еще столетия, — и другим началом, которое может быть лишь мгновением, чья подготовка однако требует такого терпения, до которого «оптимисты» так же не доросли, как и «пессимисты».*<sup>6</sup>

3. Уточним различие между метрикой и топикой (наши термины). Первая размещает рассматриваемое в системе координат. Во второй вещь, на которой сосредоточен взгляд, не распределяется внутри готового пространства, а разворачивается вглубь так, что втягивает в конечном счете всё. Так дерево, в которое вглядывается Шопенгауэр, перестает быть одним из и вмещает в себя целый мир. Траектория исторического движения, начатая античностью, подходит к своему концу. Отсюда не следует, что сама собой начнется другая. Задание нашего исторического бытия неизвестно, и нам доступно только готовиться к мыс-

6. GA 45, S. 124.

ли, которая его откроет; мы его *поэты*, искатели<sup>7</sup>. Философия теперь сама *другое*; она не движется в сетке координат, а расплавляет их систему. Расстаться с метрикой трудно. Требуется прыжок в то, чего еще нет. Хайдеггер открывает в «Beiträge» высшую школу присутствия, или, что то же, высшую школу настроения (расположения). Параметры этого настроения, с одной стороны, немислимая далекость последнего Бога, а с другой, тайная близость далекого. Вера (Glaube) открывает предельную даль и видит, что ближе этой дали человеку ничего нет. Испуг, молчание, стыд (позор разглашения тайны) — уроки новой школы<sup>8</sup>. В античности с ее установкой на выправку тела и духа, на задачи полиса в его противостоянии свободного меньшинства деспотической массе главной необходимостью были добродетель, справедливость и мужество. Нашей современности важнее ощутить нужду в Бытии.

Она заслонена нуждами человечества, ввязавшегося в многообразные отношения с сущим и только с ним. Сложилась ситуация, когда всем не хватает всего. Необходимость немедленно принять меры против нехватки не оставляет места для нужды другого, забытого рода. Катастрофически иссякают природные ресурсы. Кто сейчас посмеет сказать, что не первоочередная нужда питание населения; не философ ли открыл людям глаза на грубую, но неопровержимую истину: *Man ist, was man ißt*.

Кто такие мы? Вот эти, поглощенные своими нуждами? Или просто «человек» как таковой? Человек есть только как исторический, и когда он не участвует в истории, то принадлежит ей привативно. Мы тогда народ? Вопрос, кто такой народ, труднее чем кто такие мы. Ища, кто такие мы, не надо ходить далеко. Вопрос приглашает возвратиться (*die Kehre*) к себе. Ответить «мы предприниматели, рабочие, сторожа, военные, торговцы» нельзя<sup>9</sup>. В своих занятиях я бросил себя на овладение сущим; самоосмысление требует другого, речь идет о Бытии. Когда в отношении успешного дельца, организованного народа звучат уверенные голоса о полноте самоосуществления, их надо понимать как самоуверение. Это однако другое чем самоосмысление. Человек — задача по существу другая, чем успешное функционирование. Существо всего меня не сообщает о себе и нигде не описано. На «кто такие мы» нет ответа вне обретения своего собственно-го, *Eig-eignis*, возвращения к себе как такому, который есть, т. е. весь. Кто отдал себя такому осмыслению, идет неизбежно против (52) всей широко развернувшейся деятельности устройства, обеспечения, удовлетворения нужд<sup>10</sup>. Непосредственного пони-

7. GA 65, S. 11 – 12.

8. Ibid. S. 14.

9. Ibid. S. 49.

10. Ibid. S. 53.

мания философия никогда не получит; сопротивление она встретит в любом случае, и это лучшее, на что она может рассчитывать; холодное равнодушие хуже.

Попробуйте однако не задать этот неудобный вопрос, кто мы такие. Кто нас тогда охранит от готового знания, что мы тело, душа и дух и должны жить полной жизнью на всех этих уровнях? Что такое тело, душа и дух, нам объяснят. Что такое личность, гений, культура, народ, мир, скажет тысячелетняя традиция. Эти ответы освященные, принятые веками, и часто незнание правильных ответов на них наказуемо. Хайдеггер называет ответы, всего громче звучавшие в его время: народ, раса; марксизм. Оба ответа замахнулись на господство над миром. Марксизм не имеет отношения ни к иудаизму, ни к русскости; она мало подвержена идеологической заразе; «если где-то еще дремлет неразвернутый спиритуализм, то в русском народе». Большевизм есть западная, европейская возможность: восстание масс, промышленность, техника, отмирание христианства, господство рационализма как всеобщее уравнивание<sup>11</sup>.

Страшные решения, страшные ответы. Еще страшнее то, что они отпугивают современность меньше, чем дело самоосмысления. В предлагаемых ответах есть хоть привычные ориентиры; здесь их нет. И всё же к себе прийти мы должны; только через вопрос, кто такие мы, ведет путь к спасению, т. е. к оправданию Запада.

С этим вопросом связан другой, кто такие боги. Единственные верующие суть спрашивающие о том, кто мы такие, кто мы есть. Хайдеггер имеет тут в виду не вероисповедание в любой форме, а «существо веры, понятое из существа истины»<sup>12</sup>. Принято считать, что истина предмет познания, а не веры; место веры там, куда знание не достает; например, я верю сообщению, убедиться в истине которого не могу; знание обрывается на линии сообщения, и его подхватывает вера. Но как возможно знание истины бытия? Она просвет (Lichtung; можно думать о поляне в лесу, о сценическом пространстве, о снятии с якорей), где Бытие открывается в своем существе как хранительное утаивание себя, Sichverbergen. В просвете видно только то, что бытие бездонно. Как *знать* такую истину? Только держась в ее бездонности. Видеть в истине тайну значит верить. Можно конечно решить, что бытие есть просто обобщенное понятие существующего; что нет бездны бытия, нет его тайны, на которую никто не знает ответа. Хайдеггеровский ответ заключается в том, чтобы услышать в вопросе настоящую задачу. Спрашивание есть наша вера; перестав держаться на уровне, обозначенном параметрами глубины, бездны, тайны, свободы, мы теряем веру.

11. Ibid. S. 54.

12. Ibid. § 237.

*Спрашивающие* этого рода суть исконно и собственно верующие, т. е. те, кто с безусловной серьезностью ищет саму истину, а не только истинное; кто способен решать, осуществится ли существо истины и захватит ли, поведя за собой, это осуществление нас самих, знающих, верующих, поступающих, созидающих, короче, исторических<sup>13</sup>.

Исходная вера труднее религиозной, которая дает на что опереться: на священную книгу; на икону; на хлеб, который берут в руку и съедают, становясь если не по природе, то по благодати божественными. Мужество стоять без опоры религиозной вере не нужно. У спрашивающих, кто такие *мы*, нет другой опоры кроме надежности тайны,

поскольку спрашивание непосредственно подставляет себя осуществлению бытия и по опыту знает *необходимость* (*Notwendigkeit*) бездонного<sup>14</sup>.

Кто Бог этой веры? Она опирается на неизбежность бездны, чувствует, что только в ней мы найдем себя, и уверена, что человека хватит для такой глубины; так далеко достает человеческая свобода — и здесь русское слово лучше немецкого, потому что напоминает о *своём*. Когохватило на такой размах, тому начинает не хватать Бога. Это происходит, когда человек захвачен *весь* тем, от чего захватывает дух; захватывающее глубже и духовности тоже; захвачен свободой и ее бездонной тайной. Когда его хватает на бездонную глубину, ему начинает не хватать Бога — не для опоры в пустоте, а от ощущения, что Бог не может быть больше нигде как в этом *через-край*. Где выстоял спрашивая о бездне человек, там должен быть и Бог; у веры хватает знания, что более достойного места Ему не может быть.

Значит ли это, что человек равен Богу? Без-мерность и без-размерность странного места встречи с Ним исключает сравнения. Предельны и место события, и бездна свободы, и глубина *своего*; место встречи не расписано и тонет в глубоком молчании. С другой стороны, и встреча, и высшее сущее Бог — начало речи, начало мира.

Из этой пока еще бледной картины пейзажа, где мы оказались, ясно, что последним Бог назван не во времени, а в глубину. Он последний по степени захваченности человека своим собственным, ближайшим и вместе последний как самый далекий, на какого нас в размахе нашего упорства и настойчивостихватило. Последний он и потому что непрístupный; о нем невозможно говорить, пока он сам не разрешит наше молчание. В предельной захваченности, говорит вера, человека должно хватить на такую глубину, когда последний Бог проходит в тишине, где ни-

*Хайдеггер:  
от «Бытия  
и времени»  
к «Beiträge»*

13. Ibid. S. 369.

14. Ibid. S. 370.

чьего голоса не слышны; в неизмеримой глубине. Только окунувшись сюда, в нетронутую тишину, присутствие впервые находит свой подлинный голос, сначала голос молчания, основы речи. Когда она зазвучит на этой основе, то невозможно различить, говорит ли человек, которого хватило на Бога, или Бог, которого человеку стало не хватать. Бескрайность свободы предполагает, что *своё* притягивает к себе Бога. Одинаковая предельность требуется от человека, чтобы его хватило на последнего Бога, и от бесосновной свободы, чтобы Бог разместился в ней.

Вопрос *кто такие мы* оказывается другой стороной вопроса *кто такие боги*, но не так, чтобы между теми и другими наметилось какое-то уравнение. Происходит другое, вопросы накладываются друг на друга, настойчивее обращаются к нам и не предполагают ответа, наоборот, скорее исключают его, потому что, понятые по-настоящему, зовут от всякой готовой речи назад к основе речи, в молчание ранней тишины.

Исторический человек ни в чем не нуждается больше чем в таком возвращении. Слово *нужда* звучит негативно, заставляет думать о недостатках, даже о зле. Благостояние обеспечивается непрерывным притоком полезных вещей вдобавок к тому, что в какой-то мере уже достигнуто и требует теперь по меньшей мере поддержания на прежнем уровне. О том, чтобы благополучие возрастало, позаботится прогресс. Открывается ясная перспектива без будущего; все усилия направлены на *еще* плюс к тому, что уже есть<sup>15</sup>. А если человек принадлежит не тому, что уже есть? если наше существо в том, чего еще нет и никогда не было? поспешим ли всеми силами обеспечить себе достигнутый статус? Нет. Нуждой мы назовем тогда то, что принуждает нас искать и спрашивать. Она будет вести нас. Мы расстроимся, если однажды, крепко выспавшись, проснемся без нее. Мы не будем ждать от прогресса новых достижений, которые удовлетворяют нашу бытийную нужду; скорее наоборот, она отодвинет в сторону или даже заставит забыть нужду в благополучии. Бытийная нужда требует от нас такого, что мы становимся другими людьми. Она ведет нас к неизвестному, странному. О житейских нуждах редко стыдятся сказать. О бытийной нужде едва ли даст говорить тот стыд, о котором упоминалось выше в ряду испуг-молчание-стыд. Я не признаюсь, что мне нужно другое чем всем среди всеобщей нужды, потому что боюсь сорвать своим словом то, о чем по-настоящему умею пока только молчать.

Между нуждой и нуждой нет спокойного сосуществования. Не получится, успокоив одну нужду, заняться на досуге другой. Для Александра Македонского (наш пример), когда он стоял над Диогеном и его бочкой, кричащая нужда этого человека бросалась в глаза; на вполне разумную просьбу о пособии для про-

15. Ibid. S. 112 – 113.

должения философских исследований Александр легко ответил бы согласием, но услышал просьбу другого рода.

Испуг, молчание, стыд, мешающие говорить о бытийной нужде, не уживаются с робостью, не мешают Хайдеггеру говорить, что погоня за вещами происходит от покинутости бытием; не мешает поставить диагноз той предельной степени покинутости, когда массе, бешенствующей в гигантском самоупорядочении, уже не удастся осуществить даже свое тайное желание самоуничтожения. Бытийная нужда берет на себя дерзость усомниться, что вся вообще «культурная деятельность» еще нужна и дерзает сказать, что настоящей необходимости в ней уже нет, что мы слишком успокоились внутри механизма культуры и нас не хватает не только на бытие, но и на настоящее культурное *дело*. Между нуждой и нуждой настолько нет согласия, что отдать себя опыту молчания выглядит среди общей забытости бытия *жертвой*.<sup>16</sup>

Оставленность бытием сделала так, что кругом мы видим только предметы. За ними как тень тянется нужда, потому что их слишком много, как расстояний, которые надо сократить, или слишком мало, как земель, которые надо расширить. Нуждой становятся и ненужные предметы, от которых надо избавиться. Всё повертывается лицом нужды. Когда организованная масса справится с вещами и упорядочит их, нуждой станет поддержание системы; ее частью будет и культурная машина. Уверенность, что в опоре на науку и технику всеобщее упорядочение возможно, требует заранее выявлять нужды, чтобы иметь перед глазами полный фронт работ; уверенность таким образом входит во всеобщий круг нужды. Для вопроса, кто мы такие, не остается про света: перед нуждами мы те, кто с ними справится. Настроенный на дело не нуждается только в в вопросе, тот ли он, за кого себя принимает. Мы, спрашивающие, кто мы такие, будем помехой; нас попросят рассказать, чем мы заняты, объяснить, какие народнохозяйственные нужды устраняются нашим занятием.

Где знание правильного стоит вне сомнений, направляя всякое действие и бездействие, что там еще делать вопросу о существовании истины (непотаенности)?

А где это знание правильного может кроме того сослаться на дела, кто тут захочет бесполезными вопросами о каком-то существе подставлять себя насмешкам?

Из *затемнения* существа истины как основания присутствия в *бытии* и создания *исторического бытия* происходит ненуждаемость [человеческой массы в бытии среди множества ее общепризнанных нужд].

*Не хватает ресурсов и не хватает Бога, нужда в сущем и нужда в бытии* — почему они вообще называются одним словом? они в конечном счете одно и то же, только в одном случае скрыт-

16. Ibid. S. 114.

но, в другом открыто? существо истины есть раскрытие и вместе сокрытие?

4. Немецкое Wahrheit этимологически связано с важной и работающей в англо-саксонском мире до сих пор идеей верности и торжественного обещания. В других языках ветвями того же корня считаются лат. *verus* и рус. *вера*. Поскольку религия понималась как закон, ст.-слав. *вьра* имела сильный правовой смысл; он сохранился в *верный* в смысле *надежный*. Слепо верящий всему человек назывался в древнегерманском *alawaari*; теперь это слово звучит *albern*, *тупой*; ход развития смысла примерно такой, как во фр. *chrétien*, зафиксированном в горных диалектах с 18 в. в значении *chrétin*. Когда мы по-русски говорим *верно*, *верно сказано*, как бы *тут было вернее поступить*, то мы ближе к немецкому Wahrheit, чем когда говорим *истина* или *правда*. Все три русских слова высвечивают разные стороны Wahrheit; каждое по-своему подсказывает, что дело идет о чем-то трудном для достижения. Всего явственнее преграда, окружающая истину, слышится в греческом ἀλήθεια; значение истины создано тут добавлением к корню со значением *забывания, ускользания, сокрытия, незамечания, провала в памяти, провала в сознании* отрицательной частицы. Алетейя древнее слово; у Гомера, с другим ударением, оно часто применяется к речи, высказыванию и значит что-то вроде *скажу без утайки*, как если бы всякое говорение своей первой возможностью имело утаивание. Как могли греки за тысячу или более лет применения этого слова не задуматься о его глубине, Хайдеггер не понимает.

Глагол λαυθάω значит *ускользнуть* от внимания, *быть забытым*, часто со злым умыслом скрыть, утаить, провести всё так, чтобы никто не заметил. Замечательная черта этого греческого слова та, что в нем не прочерчена разница между тем, сам я чего-то не заметил или постарался что-то сделать незаметно. Если вдуматься, то действительно скрыть что-то от других, не скрываясь сам от себя, я не могу. Λαυθάω ποιούν τι — в одинаковой мере и *сам не замечаю, что делаю* и *делаю что-то незаметно*. Человек хотел дать что-то другому, но ἔλαθε αὐτόν μὴ δοῦναι, сам за собой не заметил что не дал; нечаянно не дал. В ср. залоге это слово значит *забыть*; и А. Ф. Лосев слышал *алетейя* как то, что нельзя забывать. Правда, для этой идеи греческий пользуется другим синтаксисом без альфа привативум.

При любом толковании бесспорным в греческом названии истины остается напоминание о сокрытии, спрятывании, ускользании от внимания, провале в беспамятство.

Истина бытия, в которой и в качестве которой таится, обнаруживаясь, его осуществление, есть событие. А оно есть вместе осуществление истины как таковой. В повороте события осуществление истины

оказывается также истиной осуществления. И эта обратимость сама принадлежит бытию как таковому.<sup>17</sup>

Каким образом от хайдеггеровского текста подобного рода получить информацию? Ответ жесткий: информация нам вообще не потребуется; событие не такая вещь, чтобы его можно было измыслить мыслью. Оно не мыслимое. Дело идет не о системе взглядов. Зачем тогда прочистка леса, создание просвета во круг тайны, поднятие якорей, отпусканье судна в плавание, зачем *Lichtung*? Снова жесткий ответ: ваше *зачем* на чем стоит? какую опору имеет? может ли оно иметь другую опору чем в истине? Но истина есть опыт тайны и прояснение ее как таковой, т. е. прежде всего и в конечном счете открытие тайны как необходимости, предельной нужды.

Осуществление бытия разве только его обрастание, окружение сущим? не будет ли это скорее провалом бытия? Такое осуществление бытия, когда оно впервые выступает само в отличие от сущего, непривычно для метафизики; в лучшем случае, когда она не считает бытие лишь абстракцией сущего, она возвращается к античной *φύσις*, порождающей природе, источнику сущего. Сущее и здесь тоже остается единственной опорой, на которой и из которой начинается строительство.

Попробуем полностью перевернуть, да просто смять эту удобную для метафизики картину. Всё продуманное Хайдеггером до сих пор, прежде всего в «Бытии и времени», идет тут в дело. Нет никакого сущего, которое развернуто перед нами природой, Богом или бытием, чтобы мы устраивались посреди него. У нас не больше свободы потянуться рукой к сущему чем у корней дерева подняться из земли. От начала своего родового и личного существования мы выросли всеми своими корнями в землю с цепкостью, о которой не подозреваем. В отличие от деревьев мы выдвинуты кроме того в мир, о котором знаем не больше чем о земле. Трезвее и просыпаясь, мы и здесь видим у себя мало, а потом и вообще не больше свободы действия, чем у корней в земле. Мы брошены в то, что сложилось без нас и до нас. Не другая сила, а та же энергия брошенности бросает нас на то, во что мы брошены. Но разве мы бросаем себя на сущее, вещи, предметы потому, что все эти готовые вещи уже *есть*? кто нам сказал такое? Нас научили, что они есть и как называются, метафизика, религия, политика, публицистика. Сказал также здравый смысл? И вот нет. Здравый смысл близок к тому, чтобы не верить объяснениям мира и задуматься о том, как «много тайн, которые нас окружают». Истина того, во что мы брошены, скрыта прежде всего сообщениями о ней.

В столкновении цивилизационных расписаний, где одно претендует быть истинным или где истину отдают разным мнениям,

17. Ibid. S. 258.

философия другого начала имеет предложить еще одно объяснение? Нет. Она говорит об опоре, которую ищет, возвращаясь от любых представлений о сущем к воспоминанию, что мы брошены не помним когда не знаем во что. В странное, загадочное; загадка и мы сами. Не надо думать, что в философии другого начала как в экзистенциализме от человека ждут решения в пустоте; кто так подумал, промахнулся мимо ближайшего. Мы брошены и этим вынесены в исключительное отношение ко всему. Остановиться на уникальности нашего положения, суметь удержаться в его неопределенности, не спеша с решениями, значит взглянуть в лицо тайны. Сущее, уверяет метафизика, существует, т. е. оно неким образом готово. Наоборот, Бытие всегда только осуществляется. Оно сбывается в событии, которое всегда мгновенно, и вспыхивая создает места, *Stätte*, где проходит и снова ускользает Бог<sup>18</sup>. Если ищут просвета тайны не чтобы разоблачить, а чтобы открыть ее таинственность, то возможна ли опора на сущее? Нет; в дело идет только само осуществление, создание мест, которые никогда не оказываются вне тайны. Ранее понимание бытия: прибыль сущего, *фюсис*. Другое начало готовит осуществление самого по себе бытия в событии.

Как могут участвовать в событии люди, вросшие корнями в землю? Не уходя от своей ситуации и принимая ее всю. Область, на которую они бросают себя, есть та самая, куда они брошены, ближайшая и теснящая<sup>19</sup>. Не выбирая, на что себя бросить, чистое присутствие поднимает всю свою брошенность и выносит ее. Беззащитное принятие становится всем его делом. Его стояние в середине (*Inmitten*) того, что можно теперь называть сущим, дает ему возможность, не упуская свое укоренение, стать просветом (*Lichtung*) этой плотной среды. Вся она снимается с якоря, взвешивается в безопорности и тем показывает свою истину. Тайна не вне сущего, понятого как то, во что мы брошены; в просвете события сущее возвращается из своей объясненности. Шаг делается не в сторону от тесноты в позицию наблюдателя, а внутрь тяжести. Среди крайней необеспеченности открывается тот размах человеческой свободы, когда человека хватает на то, чтобы найти опору в бездне. Потонуть в середине сущего и быть там местом просвета, возвращая сущему бездонную глубину и служа местом для тайны.

Истина есть [...] бездонная середина, которая сотрясается при прохождении Бога и таким образом становится вынесенной (*ausgestandene*) опорой для основания создающего присутствия.<sup>20</sup>

Разве мысль здесь действует? Нет. Здесь впервые открывается

18. *Ibid.* S. 260.

19. *Ibid.* S. 327.

20. *Ibid.* S. 331.

место, в котором начинается человек. Какой, состоящий из тела, души, духа? Этого мы пока еще не знаем. Знаем только, что без захваченности свободой (можно понимать Ereignis через *свободу* как возвращение к своему) истина не откроется. У мысли здесь не то что мало силы, но дело идет о том раннем просторе, когда еще никто не установил, что такое мысль. «Свободу невозможно форсировать напряжением логической мысли, Ereignis ist nicht denkmäßig zu erzwingen»<sup>21</sup>. События не устроишь мыслью, или, вернее, так: мысль вся, начиная с ее собственной возможности, отдала ответственность за себя безопорному *посреди*. Точки отсчета в самой себе она уже не имеет.

В годы написания «Ereignis» Хайдеггер читал Гёльдерлина и не мог не думать об абсолютной невозможности для поэта обеспечить себе ту божественную диктовку, Dichten, под которую он пишет. Бессилие поэта и философа здесь одинаково. Соседняя вершина поэзии оказывается совсем близка.

Бытие скрывается, прячется, бережет себя в неприступности. Метафизическая традиция на протяжении всей европейской философской школы склонялась в сторону позитивного понимания истины (алетейи), ища в ней подход к тайне. Постоянный спутник философии, богословие, наоборот, находило себя в негативном понимании божественной истины, непостижимой, неприступной, неименуемой. Но тут же оказывалось однако, что богословие знает страшно много о том, что называется непостижимым, причем знает с окончательной догматической определенностью. Что внутри тайны идет спор, больше того, что тайна и есть бой, сражение, der Streit в смысле гераклитовской войны, — это вызовет у богослова сначала растерянность, потом он вспомнит свой догмат и со снисходительной улыбкой поправит нас: ну разумеется; невидимая война; между Господом и Сатаной. Но ведь Господь вседержитель, пантократор? значит та война не настоящая, она видимость, театральное представление войны? — Честный богослов сможет тут ответить только, что мы затронули вопрос, который обсуждается тысячелетия и еще не решен. Он отошлет нас к библиотеке книг на эту тему, после чтения которой у нас останутся те же вопросы. Богословие поэтому не исправляет крена в сторону оптимистического понимания алетейи. Она потеряла свое альфа-привативум, вернее, философская школа превратила неприступность истины в поле для мыслительной работы.

Дело не доходит до вопроса о *потаенности* и утаивании (тайны), ее происхождении и основании [...] ἀλήθεια утрачивает [...] многое от своей исходной глубины и бездонности.<sup>22</sup>

21. Ibid. S. 235.

22. Ibid. S. 332.

Цивилизация увлечена устройением (*Machenschaft*). Она оказалась способна многое сделать. В ней теперь почти всё стало сделанным. Рациональная мысль (представление) неостановимо разворачивает свои возможности, чтобы овладеть последними островками непознанного сущего. Кажется, что она тем самым возвышается над собой, по сути однако осаживает себя ниже того уровня, на котором исходно она была захвачена непосредственным восприятием сущего в целом.

Так, опущенный ниже самого себя, разум именно благодаря этому достигает *кажущегося господства* (на почве самозанижения). Это мнимое господство должно однажды разрушиться, и текущие столетия осуществляют это разрушение, но неизбежно с подкладкой возрастания «разумности» как «принципа» всеобщего устройства.<sup>23</sup>

В альтернативных проектах цивилизации взамен предлагается опять устройство, более революционное или радикальное. Предлагается всегда более рациональное устройство с еще большей уверенностью в силе разума и еще меньшей готовностью к тому, чтобы встретить в сущем, в вещах, в материальных, в том числе человеческих ресурсах непосильное для разума. Тайна в любом случае подлежит разъяснению.

В опоре на что? В конечном счете — на бытие. В бытии ищет опору и Хайдеггер. В чем разница? Для разума бытие *есть*; в космосе, в хаосе, в микрочастицах оно выступает надежной опорой благодаря тому, что существует. Дайте науке одну только эту опору, согласившись, что сущее существует; на одной такой основе она устроит всё. Так для теоретической физики постмодерна достаточно, чтобы что-то было; любой математический формализм найдет приложение к действительности, исходя только из чистого факта бытия. Для Хайдеггера это не бытие; бытие *не* это. Оно не существует, а осуществляется настолько, насколько нашего здесь-и-теперь бытия, *Da-sein*, хватает на захваченность бездной. То, что устроители называют бытием, уже подделано под то, чем они заняты, — под сплошное устройство всего сущего.

5. Конструктивного диалога между тотальными устроителями и мыслью не получается. Хайдеггер настаивает, что надо, в смысле абсолютной необходимости и в порядке первой нужды, сойти с ума.

[...] еще нет понимания единого необходимого и захваченности им. Само наше присутствие (*Da-sein*) достигается только через сдвиг (*Verrückung*) человеческого бытия в целом и, значит, исходя из осмысления нужды в бытии как таковом и в его истине.<sup>24</sup>

23. Ibid. S. 336.

24. Ibid. S. 540 – 541.

Сойти с ума значит перестать стоять и строить на представлениях разума. Никакими своими усилиями разум не сможет устроить событие. Истина не в его суждениях.

Слишком далеко зашло заблуждение. Начинать работу велит тем более глубокая нужда, что она почти никем не ощущается. Почему было забыто бытие? разве от недостатка таланта, стиля, остроты ума у мыслящих, пишущих, проектирующих, прогнозирующих, устроителей? Вопрос об истине оказался загорожен истинами потому, что мыслители не сошли с позиций ума.

Осуществление истины самым глубоким и интимным свойством имеет то, что оно *исторично*, *geschichtlich*.

История истины, вспышки и превращения и обоснования ее существования, состоит лишь из редких и расположенных далеко друг от друга мгновений.

Быстро, уже под руками самих искателей, эти мгновения каменеют. Витгенштейн записывает в дневнике: всё что только вчера еще плавилось и обещало форму, сегодня с утра снова застылая смесь металла и шлака, и расплавлять надо заново. И Хайдеггер американскому аспиранту: вам не нравится, что на каждом занятии вы кажетесь себе в моей философии жалким новичком? А я так чувствую себя каждое утро. Взамен мгновенной свободы события просачивается тоска в виде «вечных истин», которые еще и понимаются в смысле многовековой давности. 2500 лет истина понимается как *ἀμείωσις*, *adaequatio*, соответствие между разумным понятием и вещью. Как будто кем-то — бытием? Богом? — всё заранее устроено так, что осталось только составить детали паззла, кирпичики в уме привести в соответствие с кирпичиками действительности, и истина у нас в руках. Так ведь не всегда было; а что если не всегда и будет?

Не стоим ли мы в конце такой долгой эпохи ожесточения существа истины и тогда уже на пороге нового мгновения ее скрытой истории?<sup>25</sup>

Но каким может быть это новое мгновение, кроме того, что оно будет тоже скрытым? разве событие снова не ускользнет? Никогда нельзя будет отступить на шаг от держания истины, от стояния без опоры. Истина, как и бытие, не есть, а осуществляется. Только так возникает исторически, в мгновенном событии, *времепространство* (*die Zeit-Raum*) истины, застывающее потом в бесконечные время и пространство.

Вместе с тем, отвердение истины не фатально. На ее стороне, кроме мгновенной вспышки, есть и другое: неприступная уклончивость, непредсказуемая медлительность; каждое мгновение истины как невидимое зерно в земле, возможно, созревающее. Оно дает прибыль (*фюсис*), как понимали бытие древние.

25. Ibid. S. 342.

Скрытность, отказ, промедление, упрямство, молчание нужны тут не меньше чем при событии истины. Отказ зерна: оно ушло под землю, чтобы дарить потом.

Истина: опора как бездна. Опора не: *откуда*; но *в чем* как принадлежащая истине. Бездна: как времяпространство (Zeit-Raum) спора (des Streits); спор как сражение земли и мира, ибо отношение истины к сущему!<sup>26</sup>

Беспросветная земля, в которой мы всеми корнями, не знает слов. Мир, в который мы выдвинуты, не может взглянуться в землю и назвать ее; для него всё при первом приближении пока еще только *есть*, например вот это мое тело. Постепенно мир начинает прояснять себя. Если с его объяснением не поторопились, то чем больше просвета истины, тем непрогляднее тайна земли и мира. Поиски опоры в земле обманут нас, закрыв наши глаза на то, что мы сами земля. Чтобы опереться на мир, следовало бы сначала знать, где он; мы видим только его части. Остается опора в невидимом. Истина откроется решимости, настроенной стоять среди безопорности бездны.

Настроение, казалось бы, самое летучее из всего, на что можно опереться. Считается, что на нем ничего нельзя построить. Скорее всего, я не поспешу показывать свое настроение, не стану его разглашать. Вместе с тем, именно это качество настроения прежде всего нужно для приближения к такой вещи как истина бытия. Затаенность настроения отвечает ей. Не был ли внутри этой тайны Тот, Кто сказал о себе: «Я есмь истина?» Хайдеггер здесь, как и обычно, движется вплотную к богословию. Он однако никогда не касается его, не из формального пуризма, а из нежелания входить в область, которая помимо Откровения слишком широко пользуется знанием неизвестного происхождения. Трезвее спросить:

Как невелико наше знание о богах и как однако существенно их осуществление и рассуществование в открытой потаенности присутствия, в *истине*?<sup>27</sup>

Ответ на вопрос подразумевается. Тогда, т. е. в понимании меры нашего незнания богов, продолжает Хайдеггер, что нам скажет опыт осуществления истины? На этот вопрос ответ не дается из-за трудности смолчать, т. е. сделать речь достаточно осторожной. Посеянное не останется в безопасности, если его разгласить. Верно говорить об истине не легче чем правильно молчать о ней.

Анатолий Ахутин видит в споре (Streit) вокруг истины позитивное указание на тяжбу, диалог. Одна из псевдодефиниций Хайдеггера звучит:

26. Ibid. S. 346.

27. Ibid. § 224, начало.

Столкновение обнаруживается здесь раньше чем начнется любой диалог; оно заложено в сопротивлении одного другому, просвета тайне и наоборот. Глубоко-спорное существо (*das innig-strittige Wesen*) начинается нашим спором с самими собой вокруг веры в то, что Бытие стоит вопроса. Перед нами всегда два пути. На одном просвет есть нейтральная полоса, позволяющая с нашей ее стороны смотреть на противоположащую, со стороны субъекта на объект, открытый для понимания и освоения. Другой просвет, наоборот, настолько неотделим от тайны, что он и есть свечение тайны в каждом сущем; здесь мы готовы заметить, встретить и принять отказ сущего открыться; тогда оно каждый раз заново открывает неприступность своей свободы. Мы тогда ведем себя так, как велит свобода сущего, выжидаем ее открытия, помогаем ей, создаем ее, охраняем и позволяем действовать самой. Просвет раздвигается вместе с распространением тайны.

Страстание тайны с просветом достигается только в споре, потому что совсем рядом расположился и пустой просвет, отгораживающий от нас сущее, которое нас издали не задает, в которое мы не вросли или в которое не верим что вросли. Мы, пожалуй, вдуваемся в него и даже начнем вчуже переживать, но дальше эстетики переживание не пойдет. Субъект не позволит завладеть собой, он не раб своего настроения. Между пустым просветом и другим, где к нам врывается, захватывая дух, тайна, идет война.

Самосокрытие захлестывает собою весь просвет, и только когда это происходит, когда «здесь-и-теперь» сплошь захвачено спорным в его сокровенности, может посчастливиться выйти из неопределенной и поэтому размытой области представления, переживания и сделать попытку настойчивого *здесь-и-теперь-бытия*.

Где здесь различие между бытием и сущим, казалось бы, всегда важное для Хайдеггера? Его не видно за бездонной глубиной *всякого* сущего. Так композитору удастся сделать случайную летучую физику звука историей. Бытия нет в предмете, рассмотренном по ту сторону пустого просвета; оно просвечивает в тайне, куда скрывается истина. Только когда скрытая тайна бытия начинает просвечивать так, что собирает в себе и вокруг себя всё, что мы создаем, творим, делаем, чем жертвуем, когда открытость просвета повертывается стороной сокрытия, вытесняя всё, что замыкалось в мнимой объективности, только тогда из разрозненных частей поднимается мир и с ним — благодаря «одновременности» бытия и сущего — дает о себе знать земля. Мы просыпаемся историческими существами.

28. Ibid. S. 348.

Истина таким образом никогда не только просвет, но осуществляется как утаивание равнозначально с просветом. Они, просвет и утаивание, не пара двух, а осуществление одного, самой истины [...] Всякий вопрос об истине, не заглядывающий вперед так далеко, остается слишком короткой мыслью.<sup>29</sup>

Вроде бы для субъекта, который смотрит на сущее со своей стороны через нейтральное поле пустого просвета, дело тоже идет о выяснении объективной истины в борьбе с искажениями ее. Высоко понятый субъект полагается при этом даже не на свой, а на божественный ум вселенского творца. Но именно вера в надежный ум Творца требует считать, что сущее сотворено Богом. Необходимостью видеть в сущем сотворенное заслонен доступ к тайне самого по себе сущего помимо образа Творца, о котором богословию оказывается, как уже говорилось, известно слишком много. Нетронутой тайной без посредства божественной благодати, справедливости, всемогущества сущее здесь быть не может. Сотворенность сущего заранее настраивает искать его причины. Заглядывание поверх сущего в его причины (истоки, начала) унаследовано и разными изводами (вариантами) христианства, и наукой, отталкивающейся от религии. Антикреационизм на место божественного творца ставит эволюцию, которая глуше чем креационизм заслоняет подступ к сущему помимо представлений о его причине.<sup>30</sup> Тайна самого по себе сущего там и здесь обрабатывается в видах объяснения; она допускается только в законодателе Боге или в далеком первоначале. Взгляд отведен от сущего, он тонет в божественных небесах или в теориях возникновения Вселенной. И если реальность давит на вас как тяжелый неподвижный зверь (Сартр), то это будет названо литературой, или психологией, или патологией, чему в свою очередь будут найдены причины.

6. Тут два разных проекта: дать шанс тайне скрывающегося бытия — и отодвинуть в пространстве и времени всё, что не поддается объяснению через причины. Перспектива причинного объяснения манит, но кончается провалом в дурную бесконечность причин. В «Бытии и времени» еще много отталкивания от истины как правильности представления и теснит соседство того, от чего отталкиваются. «Beiträge» переходят к прямой опоре только на то, как осуществляется истина в своей сути. Для Хайдеггера в бездонности тайны теперь единственная опора. Лишь бы Ereignis не стало очередным термином философской фабрики, темой интерпретирующего анализа; лишь бы не пере-

29. Ibid. S. 349.

30. В божественного Творца мы уже не верим, говорит Людвиг Витгенштейн, но его место плотно и уверенно занял бог-причина, научная, конечно.

стало служить инструментом единственно *необходимого* осмысления, вынужденного крайней нуждой бытийной оставленности.

Просвет утаивания означает не снятие потаенного и его извлечение и превращение в непотаенное, но именно основание бездонного основания для *тайны* (медлящего отказа).

В моих прежних попытках набросать это существо истины [...] когда доходило до определений как: присутствие существует вместе в истине и неистине, это положение сразу воспринимали моралистически-мировоззренчески, не улавливая решающего в философском осмыслении, неустранимости этого «вместе» как основы существа истины, не улавливая первоначальности неистины в смысле *потаенности* (а не какой-то лжи).<sup>31</sup>

Теперь главное усилие переносится на держание себя внутри просвета тайны; это настроение сдержанности становится первоначальной опорой. Возвращение к присутствию (здесь-и-теперь-бытию) — не еще один шаг из тех, каким учит философская школа; всё человеческое существо должно сдвинуться, как говорилось выше, т. е. сойдя с ума.

Что это однако значит, что теперь надо отважиться на набросок существа истины как просвета тайны и готовить *сдвиг* человека к присутствию?

Сдвиг из того положения, в котором мы находимся: из гигантской пустоты и глуши, втиснутые в давно уже неузнаваемую традицию без мерила и главное без воли ставить вопросы к ней, а пустыня — тайная оставленность бытием.<sup>32</sup>

К истине непременно принадлежит *nem* (das *Nichthafte*), не в том смысле, что ей чего-то недостает, а в смысле сопротивляющегося ускользания, которое в просвете проясняется как неприступность тайны. Всего легче обойтись без этого прозрения и стоять на установимости истины. Правда, почему-то сразу мы оказываемся тогда не в покое, а внутри бесконечной работы объяснения, оправдания, обоснования. Поставив истину на субъекте, мы лихорадочно устраиваемся в своем одиночестве. Что если мы бросим себя не на этот труд, а на то, во что мы брошены, — на странность и не-нами-устроенность земли и мира. Но если отдать себя их ускользающей тайне, то где наша свобода? или свобода есть только в возвращении к своему, что всегда было моим ближайшим и чего никто у меня не отнимет? Возникает тесный союз: наше присутствие принадлежит Бытию, как и Бытие принадлежит нашему здесь-и-теперь; нас начинает хватать на то, чтобы вместить предельное, и с ним — последнего Бога.

31. GA 65, S. 352.

32. Ibid. S. 356.

# Православие и Запад

ХРИСТОС ЯННАРАС

*Yannaras Ch. Orthodoxy and the West // Philotheos. International*

*Journal for Philosophy and Theology. No. 2. 2002. С. 72–87.*

*Перевод с английского Елены Чепель*

Историческое развитие христианства на Западе, его неприкрытая секуляризация, не является результатом только случайных обстоятельств. Оно не было и непреднамеренным накоплением ошибок церковных пастырей и светских правителей. Исторический путь западного христианства являет гораздо более глубокое и существенное отпадение (alienation). Оно представляет собой заметное видоизменение церковного опыта ранних христианских общин и последующего выражения этого опыта на Вселенских соборах первых восьми веков.

Когда в 1354 Дмитрий Кидонис переводил в Константинополе на греческий язык Фому Аквинского, это видоизменение уже было явно завершено и официально сформулировано в текстах соборных и папских постановлений и в богословских трудах. Оппоненты Кидониса, прежде всего, Григорий Палама и Нил Кавасила, обнаружили и осудили это отпадение от церковной истины и совести на Западе. Такое же отношение мы видим у более ранних служителей Церкви, таких, как Фотий великий, Николай Мистик, Сергей Константинопольский и Михаил Керуларий. Но во все времена одного только осуждения этого отпадения было недостаточно для того, чтобы разубедить его сторонников, особенно если не было критерия, чтобы различить его, и духовной зрелости, чтобы понять последствия такого отпадения.

Пожалуй, у св. Григория Паламы, архиепископа Фессалонийского, можно найти наиболее ясное понимание того, что нововведения западной церкви — это не просто новая «ересь» на теле христианства, то есть неправильное понимание или искажение установлений церковного опыта, или даже его разрушение. Скорее, они оказываются отпадением от самой сути

церковной истины, другим «христианством», прямой противоположностью евангельского способа жизни и спасения человека.

Нововведения Запада могут быть объединены в одном явлении, которое можно назвать «религизацией» (religionization) Церкви. Христианство появилось в истории не как новая религия, а как провозглашение нового способа существования. Это был способ, с помощью которого человек мог перенести свое существование от смертной биологической индивидуальности к личностным отношениям, то есть существовать как отношение любви и общения жизни рядом с другими «членами» тела, которое есть Церковь.

Именно это изменение способа существования, понимание приоритета Церкви как тела, в котором объединены жизнь и существование, было утеряно на Западе, и христианство было превращено в индивидуалистическую «религию». Другими словами, христианство было превращено в некую идеологию индивидуальных убеждений, в моральную систему индивидуальных заслуг и в общественный институт контроля за убеждениями и моралью отдельных людей.

Это было отпадением от христианской благой вести, которое имело такие широкие практические последствия, каких не имела прежде в истории Церкви ни одна другая, вызвавшая разделение, ересь. Ни одна другая ересь не изменила в корне образ христианской жизни, не создала цивилизацию, в которой элементы христианского благовестия были бы перевернуты. Церковное понимание существования и истины вошло в историю человечества как коренной переворот, предоставив людям новый способ жизни и заложив основу для последующей тысячелетней цивилизации (нового Рима и греческого христианства). Религиозное отпадение от этого понимания настолько извратило как евангельскую, так и эллинскую отправную точку понимания человеческой жизни, что привело к возникновению другой цивилизации, той, которая длится и по сей день и господствует в настоящее время во вселенском масштабе.

\*

Евангелие, Благая Весть, провозглашенная христианской Церковью в истории человечества, указывала на возможность человека преодолеть смерть, стать свободным от ограничений своей смертной природы.

Это провозглашение было «откровением». Это было откровение не в смысле недоказуемой «сверхъестественной» информации о существовании Бога и духовного мира, а, скорее, в смысле эмпирического свидетельства, которое «открывает» для человека возможность быть победителем смерти.

Это эмпирическое свидетельство подтверждает осязаемое прикосновение исторического события: в конкретных географических и временных обстоятельствах одна историческая Личность Иисус Христос воплотил в себе эту «открытую» экзистенциальную возможность, а именно возможность для человека существовать в модусе нетварной Божественной «природы».

Христианская Церковь не только предлагает людям принять своим умом как априорный принцип или аксиому то, что Христос был настолько же Человеком, насколько Он был Богом. Церковь не просит о «вере» в смысле индивидуального интеллектуального подчинения «сверхъестественному» факту. Церковь представляет свидетельство опыта первых «свидетелей», видевших собственными глазами «проявление» Бога в личности Христа, и приглашает людей эмпирически участвовать в таком способе существования, которое подтверждает свидетельство непосредственных свидетелей.

Сообщение, которое провозгласили эти свидетели и которое подхватила Церковь, было передано средствами человеческого языка в качестве «керигмы», так как опыт Церковного тела не есть алогичный или иррациональный мистицизм. Керигма Церкви это рациональное провозглашение и прояснение ее опыта, необходимая отправная точка для участия человека в этом опыте. Но знание рационального провозглашения не может заменить непосредственный опыт, личное участие и личную уверенность. Это лишь основание для апофатизма, который является одним из путей приближения к церковной керигме. Апофатизм — это отказ исчерпывающе охватить истину, формулируя ее, отказ отождествить знание истины с пониманием ее рационального провозглашения.

Сообщение Церкви относит откровение о *личном* существовании Бога и о *личных* возможностях человека к присутствию Христа в истории.

Религиозные мифологии часто персонифицировали божество с помощью наивных образных понятий, без притязаний на истолкование самого явления существования и его каузального принципа. С другой стороны, философский поиск такого истолкования, как оказалось, невозможно совместить с иррациональными антропоморфными персонификациями божества. Сам этот поиск всегда останавливался на отвлеченном понятии экзистенциально неопределенного «высшего Сущего», логически необходимой первопричины мира, неподвижного перводвигателя. Но эта теоретическая концепция оставалась для человека так же эмпирически недоступной, как и образный миф персонификации.

Древнегреческая философия разработала самую систематически и ясно выраженную теологию. Это была теология, разработанная для нужд и возможностей человеческой рациональности:

рациональное требование предопределяло и устанавливало, как неоспоримую необходимость, существование Бога, а сам факт его существования оставался исключительно теоретической гипотезой. Даже несмотря на то, что Бог эмпирически недоступен, Он должен по необходимости существовать из-за логического требования существования первопричины всех существующих вещей. Мы умственно постигаем первопричину не как конкретное существование, а как абстрактную «сущность», т. е. как сумму атрибутов, которой первопричина существующих вещей должна обладать, чтобы быть действительно «божественной».

Это высшее Сущее, которое мы зовем Богом, должно, следовательно, в соответствии с логосом своей сущности быть безначальным, бессмертным, бесконечным, всемогущим, всемудрым, нематериальным, бесстрастным, чистым умом. Конечно, такое понимание отделяет сущность Бога от реальности мира и человечества. Бог должен быть по необходимости Творцом (и даже, возможно, Спасителем) мира, но никакая рациональность не может объяснить, как из нематериального и бесконечного происходит материальное и конечное, а из бессмертного и нетленного — смертное и тленное. Вот почему философская мысль всегда оставляла вопрос о материи онтологически непроясненным. Материя признавалась всегда сущей, вторым полюсом самостоятельного существования, соотносящимся с божеством, другими словами, приходилось пользоваться иррациональностью «сверхъестественного» и «чуда», чтобы объяснить ее творение Богом.

\*

Проповедь Церкви относит откровение способа божественного существования к исторической личности Христа. Бог не перестает быть непознаваемым и недоступным в Своей «Сущности». Но эта недоступная и непознаваемая сущность открывается Христом, существующим в личном существовании, то есть как человек. Нетварная «природа» Бога и тварная природа человека имеют общий модус существования, и этот модус есть реальность личности.

Быть личностью значит иметь существование с самосознанием и логос с его способностью к связи и взаимоотношениям, существование с активной инаковостью по отношению как к личности, так и к самой природе. Таким образом, человеческое существование лично, потому что оно обобщает все атрибуты природы, которые едины для всех людей, и в то же время оно «ипостазирует», превращает в экзистенциальную реальность эти общие атрибуты неким уникальным, непохожим на другие, неповторимым способом. Человеческая природа (человеческое

существо вообще) имеет способность к логосу, суждению, воображению, воле, творчеству и эросу. Но каждое отдельное человеческое существо выражает себя, судит, воображает, изъясняет волю, творит, любит способом, экзистенциально иным по отношению к любому другому человеческому существу. Это значит, что каждая личность активизирует свое существование с помощью общих энергий (функций-возможностей) общей человеческой природы, но в то же время экзистенциально она эк-статична, то есть вы-ходит из общего и универсального, и свободна от предустановленной природной схожести формы. И это экзистенциальное вы-хождение всегда открывается в межличностных отношениях и связано со способностью человеческого существования к общению.

В присутствии Христа в истории Церковь эмпирически утверждает аналогичное (*mutatis mutandis*) личное выхождение Бога, Его экзистенциальную свободу от Своей нетварной природы. Мы неверно пользуемся терминами природы и сущности Бога, поскольку невозможно человеческим опытом подтвердить постижение «нетварного». Тем не менее, мы подходим эмпирически к личностному модусу существования этой нетварной «природы», к личностному выходению Бога из Его собственной «природы», к Его способности активизировать личностную Ипостась, даже с помощью модуса тварных энергий человеческой природы. Свободный от любого предопределения сущности или природы, Бог ипостазирует в Своей Личности (личности Христа) не только Свое собственное сущее (нетварную сущность или природу), но также тварное бытие человека. А ипостазировав одновременно две природы в одной личностной ипостаси Христа, Он сохраняет природные атрибуты каждой из природ, не подчиняясь никакой необходимости экзистенциально реализовать эти атрибуты. Вот почему Христос может «приостановить» или «опустошить» «славу» Своего Божества, «облекшись в наше уничиженное тело» так же, как Он способен опровергнуть бремя Своего материального человечества, когда идет по водам Генисаретского озера. Если Личность это то, что ипостазирует Бытие, тогда никакая необходимость природы или сущности (божественной или человеческой) не может быть предпосылкой ограничения экзистенциального провозглашения личностной свободы. Тогда нетварный Бог может существовать в модусе тварного человеческого существования, но также и тварное человеческое существо может существовать в модусе нетварного Бога (в той степени, в которой его личные экзистенциальные возможности освобождены от необходимостей природы). Следовательно, человек может победить смерть.

Благая весть Церкви основана на этом главном откровении: начальный принцип существующего, само явление существования есть не природная, рациональная или какая-то другая необходимость, а только личностная свобода.

В присутствии Христа в истории церковный опыт познает личностную Ипостась Бога не как «природное» (или «сверхприродное») индивидуальное существование, а как экзистенциальное отношение ко второй божественной личностной Ипостаси. Христос — Сын и Логос Бога Отца, Он не существует для Себя, Он не ищет экзистенциальной автономии, Его существование это свидетельство и провозглашение Личности Отца. И это экзистенциальное свидетельство личности Логоса становится доступно в церковном опыте с помощью добродетели посредничества третьей личностной Ипостаси: Духа Божьего, Параклита. Дух активизирует свидетельство о Логосе не как простую информацию о Боге Отце, а как животворящую возможность, открытую для каждого личностного существования, желающего принять усыновление — желающего принять и реализовать с Богом те же отношения жизни, которые Сын имеет с Отцом.

Открывая себя как Сына Божьего, Христос открывает, что Отец — это имя, которое выражает самым полным образом Ипостась Бога, то, чем Бог действительно является. Он есть животворящее начало, которое рождает, начальная возможность отношений любви, которая ипостасирует сущее, превращает его в ипостась. Начальная возможность существования, источник и причина сущего — это для Церкви не некая изначальная сущность, которая начинает существовать личностным образом. Скорее, это, прежде всего, Личность, абсолютно свободная от всякой необходимости и предустановлений сущности и природы, которая только потому, что любит, ипостасирует Свое Сущее, Свою Сущность, вечно рождая Сына и вечно посылая Святой Дух.

Личность Бога Отца предпосылает и определяет сущность и сама не предопределяется ничем. Это значит, что Бог не обязан Своей сущностью быть Богом. Он не подчинен необходимости Своего существования. Бог существует, потому что Он Отец, Тот, Кто свободно подтверждает свою волю существовать, рождая Сына и посылая Духа. Он существует потому, что Он любит и любовь — это только явление свободы. Свободно и по любви Отец (вне времени и любя) ипостасирует Свое Сущее в Троице Личностей, составляя логос-модус Своего существования как общность (communion) личностной свободы, общность любви. Опыт Церкви дает одно единственное определение Бога: Бог есть любовь; то, что есть Бог — есть любовь; Бог существует как любовь и модус, которым Бог существует, есть любовь.

Таким образом, благовестие Церкви — новая весть, обращенная к истории человечества — суммирована в этом фундаментальном предложении-приглашении человеку: также существовать в модусе Бога, модусе свободы от всякой необходимости тления и смерти, модусе любви, эроса, само-трансцендентности. Человек приглашается сообразоваться с модусом существования Божественных Личностных Ипостасей, прекратить извле-

кать свое существование из природы, из своей биологической и психологической индивидуальности, которая тленна и смертна, и переместить возможность существования на свободу личностных отношений, на жизнь как общность любви.

Это предложение-приглашение есть не просто этический призыв. Этических призывов и ответных им этических усилий не достаточно, чтобы изменить модус существования смертного индивида. Не важно, насколько человеческое индивидуальное существо развивает идеальный характер дружеской взаимности и бескорыстия. Не важно, как много добродетелей оно разовьет, оно останется смертным — «ведь невозможно человеку преодолеть собственную природу». Конечно, природа человека наделена возможностью личностного существования, возможностью экзистенциального вы-хождения из природы. Но даже эта возможность остается связанной границами тварного, эфемерного и смертного.

Церковь говорит, что для человека, чтобы существовать в модусе Божественных Личностных Ипостасей, то есть существовать, потому что он любит и только в той степени, в какой он любит — необходимо «снова родиться». И это не символическое выражение какого-то мистицизма, но реалистическое пояснение о модусе, которым строится жизнь. Каждая форма жизни это только «рождение», дар и благодать, «таинство», недоступное для каузальных предустановлений. Поскольку наше биологическое существование и наша субъективная инаковость нам дарованы, постольку наше участие в истинной жизни личностной свободы от смерти также есть дар по благодати.

Благовестие Церкви отождествляет это харизматическое таинственное возрождение с прививанием человека к «телу» любящей общности людей, к единству жизни церковного тела. «Тело» означает именно модус существования, в котором «члены» объединяет жизнь; они существуют только потому, что участвуют в животворящем единстве единого Тела. Ни физическое строение отдельного члена, ни его добродетели и достижения — какими бы ни были его индивидуальные атрибуты — не утверждают существование и жизнь. Их обеспечивает только участие члена в общности жизни единого Тела.

В таинстве Крещения человек прививается к единству жизни церковного Тела. В воде, как в первоначальном лоне и исходной точке жизни, человек «погрывает» свою экзистенциальную индивидуальность и «восстает» как личностное существование в общности любви, вступает в церковный модус существования. Тело Церкви принимает его, дает ему личное имя, по которому церковь признает его экзистенциальную уникальность и инаковость. Тело признает и любит его тем самым способом, которым это делают Христос и святые, способом, который превращает жизнь в общность.

Центральное место, сердце этой общности — это вечера Евхаристии. Эта трапеза составляет-реализует и провозглашает Церковь. Члены церковного тела сообщают друг другу жизнь не символически или этически, а точно так же, как человеческая природа в действительности реализует жизнь: получая еду, основные виды еды — хлеб и вино, которые, кроме того, составляют годовой цикл работы в жизни человека. Но это принятие пищи служит теперь не для самосохранения каждого отдельного индивидуума, а для общего модуса приближения к жизни членов церковного тела, для межличностной общности (communion) жизни. Это причастие одновременно является «анафорой»-приношением жизни в жертву Богу. Это Евхаристия в модусе экзистенциального принесения в жертву Сына Отцу — благодарение за животворящую любовь, которая делает существование бессмертным.

Таким образом, хлеб и вино, необходимое условие для земного существования человека, принимаемые «кенотически, то есть с эросом», и приносимые Отцу, являются реализацией модуса существования Христа — реализацией настоящей жизни, жизни Бога с его модусом, которым активизировано существование твари, то есть жизни Христа, его Тела и Крови.

Это не магическое «пресуществление» материи в сверхъестественную сущность, ведь мы говорим о жизни, которая свободна от предустановлений сущности или природы. Скорее, это реальное сперматическо-динамическое изменение в модусе существования, прививание человека к плоти Христа, к модусу божественного существования, активизированного «во плоти».

Это прививание предполагает со стороны человека такое же христоподобное отречение от потребностей индивидуальной экзистенциальной самодостаточности, такую же готовность принести в жертву свое существование любящей общности братьев, «которые делят общую пищу».

Евхаристия это постоянное возобновление жертвы Христа. Христос принесен в жертву Кресту и смерти, не чтобы «искупить» своей заслугой-жертвой некую юридическую «вину» человечества и умиротворить «гнев» жестокого Бога, который требует «удовлетворения» своей справедливости. Скорее, Христос сам приносит себя в жертву смерти, опустошив себя от всякой потребности самостоятельного существования, получая и усваивая в себе результат экзистенциальной ошибки человека — смерть, и делая это с таким личным эросом, что не может покинуть возлюбленных на не-существование. И это принятие смерти есть приношение, послушание и благодарение Отцу, чья животворящая воля реализуется в жертвоприношении Сына. Таким образом, распятая плоть Христа становится жизнью и воскресением «всей плоти», поскольку через нее троичный эрос активизируется, чтобы принести новую жизнь твари.

Из этой распятой послушанию плоти Христа образуется еucharистическое тело Церкви. Для того чтобы такое образование могло произойти, нет никакой нужды в индивидуальных добродетелях и заслугах, а только принесение нашей индивидуальной смерти, нашей экзистенциальной ошибки и греха — жертва, которая означает посвящение себя горячей любви нашего Жениха и Возлюбленного, который «воскрешает из мертвых». Мы не ищем жизни для себя и существования для себя, а только приносим в жертву в качестве благодарности модус нашего смертного существования Тому, Кто делает смертное бессмертным. Принося в жертву смерть, которая одна принадлежит нам, мы приносим себя самих свободе личностных отношении и братства, которое свободно от природной необходимости, то есть переносим надежду и возможность жизни на любовь, которая объединяет церковное тело и оживляет его членов.

Таким образом, Евхаристия это кафолическое явление нашего спасения, целостная истина и реализация «благой вести» церкви. Каждая отдельная Евхаристия, каждая трапеза, возобновляющая «вспоминание» жертвы Христа, есть реализация и провозглашение кафолической Церкви: всеобщее событие обновления твари, оживления смертного. Истинная реальность и исполнение Церкви есть Евхаристия, изменение модуса существования человека. Каждая формулировка, административный план, организационная или конституциональная структура, стремящаяся быть независимой от Евхаристии, выдает нашу надежду на возможности природы, наш приговор (включая наш религиозный приговор) к природной самодостаточности, то есть к отчаянию и смерти.

То же самое можно сказать об индивидуальных добродетелях, индивидуальных моральных достижениях и «добрых делах». Они есть только аскетическая дисциплина на пути к отречению от себя и принесению себя в жертву, то есть только подготовка к цели или «концу» — участию в еucharистическом теле церковной Общности (причастия). Отделенные от этой цели, ставшие автономными, они являются лишь природными достижениями, которые часто рождают иллюзии самодостаточности и самоудовлетворения природой и мешают нам отказаться от природы и прибегнуть к благодати.

Участие в обетовании «благой вести» нетления и бессмертия зависит, прежде всего, от прививания человека к еucharистическому сообществу, еucharистическому способу существования. Евангельский пример мытаря и фарисея служит правилом и образцом для понимания этого модуса существования. Фарисей это модель «религиозного» человека, который ищет для себя индивидуального спасения, основанного на его собственных индивидуальных и моральных способностях, его собственных индивидуальных достижениях добродетелей и верности Закону. Он по-

стится два раза в неделю, дает храмовую десятину со всего, что имеет, он не как другие люди, он — праведный моральный индивидуум, который остается смертным и исключенным из жизни самоотречения в любви и общности. Наоборот, мытарь — это модель церковного человека. Он признает свою неспособность в каждой индивидуальной попытке добродетели и моральных достижений, ему не на что надеяться кроме милосердия Божией любви, к которой он смиренно прибегает. Он не считает себя достойным спасения и не имеет никаких заслуг для своего искупления. Если и существует какая-то возможность его спасения, то только потому, что Бог любит его без границ и предубеждений, и поэтому он предает себя Божией любящей благодати. Таким образом, мытарь становится образцом, который «приводит» нас к евхаристическому Царству. Похожие модели жизни мы находим на каждой странице Евангелия Церкви: вор, блудница, блудный сын — эти традиционно нерелигиозные типы людей представлены как проводники реализации истинной жизни, до такой степени, что они воплощают в себе покаяние (метанойя), радикальную перемену в уме и способе мышления, понимание жизни как взаимоотношений и смерти как индивидуальной самодостаточности.

\*

Если то, что было написано выше сжато суммирует «благовестие» Церкви — «Православия», правильной веры и опыта евхаристического тела — тогда западное христианство действительно являет в истории радикальный переворот и извращение элементов христианского благовестия. Шаг за шагом в каждом отдельном представлении и формулировке церковного опыта можно поставить рядом с одной стороны соответствующее западное нововведение и с другой неприкрытое искажение и разрушение евангельской истины.

Осевой точкой и началом трансформаций была «религизация» явления Церкви: Запад отверг (или не понял) первенство истины Личности и вернулся к абстрактному интеллектуальному понятию Бога как Высшего Сущего. Интеллектуальное понятие это исключительно индивидуалистический подход к истине Бога, оцениваемое и измеряемое, как во всех других религиях, индивидуальным подчинением «догме», учению и моральным требованиям, которые логически вытекают из «догмы». Церковь стала только организацией по контролю за индивидуальной верностью догме и морали, а также посредником между индивидуальным человеческим существом и эмпирически недостижимой Божественной Сущностью.

Неспособность Запада понять первостепенную важность истины Личности (перенесенная с уровня индивидуальной ин-

теллектуальной концепции Бога на уровень личного участия в опыте церковного тела) проявилась вместе с первыми монархическими тенденциями в римском богословии (при папах Викторе, Зефирине и Каллисте в течение конца 2-го и начала 3-го века и главным образом при Савеллии). Они приняли Бога как монархию (монаду), отдавая первенство единству божественной сущности и понижая личность до «внутренних отношений» Сущности. Таким образом, они поместили каузальный принцип существования и жизни не в свободе и инаковости личности, а в необходимости, навязанной изначально заданной сущности экзистенциальными предписаниями.

На этом основании Августин разработал целое богословское учение. При Карле Великом богословие Августина не только стало официальным учением Западной Церкви, но и сам Августин был провозглашен на Западе «*maximus post apostolos ecclesiarum instructor*» (величайшим после апостолов учителем церквей), началом и основанием любого богословского направления. Схоластика в особенности была основана на Августине, чтобы превратить богословие в строго идеологическую систему.

Первенство сущности означает первенство интеллектуально постижения и, следовательно, индивидуального понимания, а не опыта. Бог изначально познается не как личностное вмешательство в историю, открывающее модус божественного существования и не как опыт личного участия в этом модусе в том виде, в котором он сохраняется евхаристическим единством церковного тела. Наоборот, Бог познается как объект индивидуального рассудка (*objectum formaliter acceptum*). Таким образом, мы возвращаемся к философской концепции абстрактного и безлично-го «Высшего Сущего» (*supra ens*), не связанного с опытом и исторической реальностью.

Первенство сущности предполагает и навязывает целостное понимание в подходе к знанию — пониманию, которое препятствует эмпирической непосредственности взаимоотношений и сводит знание к соответствию мысли и мыслимого объекта, то есть к факту индивидуального интеллектуального понятия. С конца IX века на Западе новое понимание значения логоса закрепилось за словом *ratio*. Термин *ratio* уже не был эллинским термином логос, который означает провозглашение и таким образом способность к взаимоотношениям. *Ratio* стало индивидуальной интеллектуальной возможностью (*facultas rationis*), способностью ума познавать вещи в соответствии с их сущностью (*per se*), так как человеческий ум — это уменьшенное подобие божественного Ума, в котором сущности всех вещей содержатся как интеллектуальные понятия.

Следовательно, если соответствие мысли с мыслимым объектом (*adaequatio rei et intellectus*) достаточно для того, чтобы составить и исчерпать знание истины, тогда индивидуальное

понимание логических формулировок истины достаточно для человека, чтобы познать истину. Эмпирическое участие, динамическая непосредственность взаимоотношений с тем, что познается оказываются излишними. И, таким образом, оказывается отброшенным апофатический характер формулировок истины, который Церковь понимала как отправную точку для познания ее эмпирического откровения. Само по себе понимание терминов-формулировок истины гарантирует знание истины. Благая весть Церкви, ее богословие было превращено в рационалистическую структуру, в демонстративную методологию, способную убедить индивидуальный рассудок (*modus argumentativus*), в «священную науку» (*sacra scientia*), не связанную с опытом и равнодушную к эмпирическому подтверждению.

Отождествление существующего и реального с интеллектуальным понятием его сущности, интерпретация существования только по отношению к рациональным предпосылкам его существования делает ненужным различие между сущностью и энергиями, отличие природы от энергий природы, энергий которые делают возможной и провозглашают свободу и инаковость личностного существования в условиях общей природы.

Уже с первых веков на Западе существовала тенденция отождествить сущность с ипостасями (*essentia с substantia*), понимать существование как совершенное, логически предопределенное бытие. Было невозможно приписать экзистенциальное содержание энергиям, свободе эк-статичной самотрансцендентности, поскольку подход к экзистенциальной реальности имеет место только в связи с рассудком, а не с опытом взаимоотношений-участия-общности. Модус, с помощью которого существованию придается активная энергия, переносится на существенные «атрибуты» логически предопределенного экзистенциального бытия.

В нашем вопросе о Боге Запад отождествляет сущность и энергию, считая энергию сущностным «атрибутом», а божественную Сущность «чистой энергией» (*actus purus*). Таким образом, Богу отказано в личностном экзистенциальном выходе и возможности действовать «вне» собственной Сущности, и вопрос об онтологическом происхождении материи и мира остается без ответа. Ведь если материя — это результат энергии Бога, а энергия отождествлена с Его Сущностью, то материя или принадлежит также Сущности Бога (в случае чего мы приходим к пантеизму), или материя является другой, самостоятельной и вечно существующей (вторым божеством), или происходя из божественной Сущности-энергии материя создает сущность более низкую по отношению к божеству (допуская, таким образом, эманацию божественной сущности и двух качеств божественной Сущности, «высшей» и «низшей»).

Чтобы избежать этих безвыходных дилемм, Августин обратился к простому решению и определил материю как реальность

с нулевой сущностной ценностью — *penitus nihil*. Схоластики усвоили это решение, и Фома Аквинский объявил, что материя *nullum esse habet* (не обладает никаким бытием). Таким образом, только отвлеченные идеи, которые дают форму материи, и законы, которые пронизывают материальный мир, обладают онтологическим началом в логической Сущности Бога, в Сущности Бога как Логоса, в то время как материя сама по себе «сущностно» не существует. (Конечно, такое простое решение обязывает нас не только признать существующую материю несуществующей, но также согласиться с тем, что всякое «формирующее» изменение материи — тление и смерть — отражено в необходимости, диктуемой Сущностью Бога, поскольку она содержит детерминативный модус-форму существования материального мира).

С этим простым решением, которое сводит материю к ничто, без ответа остаются многие другие фундаментальные вопросы, как например: какая онтологическая реальность представлена в Воплощении Бога в Личности Иисуса Христа, в воскресении и прославлении Его материального тела? Как материальное человеческое существо участвует в бессмертии и святости, которые являются сущностными атрибутами лишь Бога? Что именно представляет из себя материальность хлеба и вина Евхаристии? И т. д., и т. д. Чтобы ответить на такие вопросы, западным богословам пришлось добавить к неопределенной «материи» понятие «сверхъестественного» (*supernaturaliter*), которое сущностно необъяснимо и «религиозно» магично.

«Сущностное» не-существование материи, очевидно, ведет за собой ее ценностную деградацию — низкую оценку и презрение к материальному, телесному и физическому ради духовного, психического и нематериального. Религиозная совесть западного человека попала в трагическую ловушку этого расколотого дуализма, привитого вместе с подозрением и даже неприкрытым презрением по отношению к человеческому телу, чувственному опыту, чувственной жизни. Наиболее характерным — и институционализированным — выражением этого манихейского идеализма является обязательный celibat для духовенства, лишение мирян возможности принимать вино во время Евхаристии, попытка «одухотворить» (спиритуализировать) как можно более евхаристический хлеб, так чтобы он больше не напоминал о материальной еде, превращаясь в пресную и прозрачную облатку. Упразднение погружения и его замена символическим «окроплением» также указывает на «спиритуализм».

Приоритет сущности над личностью — приоритет логического предопределения существования — не теоретическая ошибка, философская несостоятельность или заблуждение в логическом методе, это не проблема интеллигенции, которая нашла для себя повод для дискуссий и споров, не связанных с жизнью народа. Приоритет сущности над личностью это, разумеется, теоретиче-

ская формулировка, но такая, которая указывает на жизненную позицию с серьезными практическими последствиями во всех областях человеческой жизни. Это позиция, которая сосредотачивает жизнь на индивидууме и на его рациональной способности, защищая индивидуум с уверенностью, которую могут дать только его когнитивные способности. Это страх взаимоотношений, которые ведут к эмпирическому знанию, страх свободы, которая является предпосылкой для таких взаимоотношений. Индивидуализм и рационализм, которые составляют полюсы всякой области западноевропейского образа жизни или цивилизации, являются историческими продуктами богословия, которое отрицает приоритет личности, общности взаимоотношений и эмпирического знания, ради рациональной уверенности индивидуума. Оно отрицало церковный модус существования ради индивидуального «религиозного» обогащения.

Характерно, что западное богословие даже превратило Бога в «объект», подчиненный индивидуальному рассудку, который понимает Его как бытие, обусловленное верным рассуждением, рациональным пониманием Его Сущности. Будет достаточно лишь взглянуть на первые 25 глав «Суммы теологии» Фомы Аквинского или даже на любой современный римо-католический богословский труд по догматике, чтобы убедиться в этой подмене живого Бога рациональным бытием, абсолютно подчиненным предустановлениям, навязанным индивидуальной логикой человека. Таким образом, «по определению» исключено эмпирическое основание и отправная точка христианского Евангелия, приближение к истине личностного Троичного Бога через участие в церковной общности личностей. Также априори исключена связь знания с опытом взаимоотношений, отношений с любовью, любви со свободой, свободы с реализацией и провозглашением личностной инаковости.

Церковное свидетельство обращается к божественным личностным Ипостасям исходя из опыта исторической феофании. Однако, западное богословие даже Ипостаси переопределяет в понятия, определяя их как интеллектуальные сущностные «определения». Логос означает рациональность Сущности Бога, Сущность Бога как Разума (Логос). Дух означает духовность Сущности Бога, Сущность Бога как Духа. Таким образом, даже различие между Ипостасями в итоге означает приоритет Сущности, «внутренние отношения» Сущности. Вот почему для западных богословов Дух исходит «от Отца и Сына» (ex Patre Filioque). Двойное общее исхождение Духа это взаимоотношение с Отцом и Сыном, которое логически гарантирует единство одной Сущности. Каузальный принцип Духа является таким рациональным взаимоотношением — Ипостась Духа сама по себе является взаимоотношением — связью Отца и Сына, которая гарантирует единство (и первенство) Божественной Сущ-

ности. Рациональность внутренних отношений Божественной Сущности, а не личностная свобода любви Отца, является первоначальной причиной существующей реальности. Более того, исхождение Духа от Сына так же гарантирует «сущностно» логический характер действия Духа в истории (конечно, сверхъестественное), но прежде всего оно гарантирует логический характер «духовного» учреждения Церкви.

С той же логикой различие между божественными Ипостасями подчинено первенству атрибутов Божественной Сущности, а личностная свобода любви и «неистового» эроса не являются модусом ипостасного существования Бога, который не подчинен предустановлениям и «сущностным» потребностям. Любовь сама по себе это «сущностный» атрибут Бога (см. «Сумма теологии» I, XX), где ее проявление необходимо ограничено другими, одинаково «сущностными» атрибутами, такими как божественные всеведение и справедливость.

Таким образом, «сущностное» всеведение Бога обязывает западное богословие (начиная как всегда с Августина) принять и объявить как самое грубое отвержение Божией любви и человеческой свободы абсолютную предопределенность каждого человеческого существования (*praedestinatio*). Поскольку Бог всеведущ в своей Сущности, судьба существ (и, следовательно, проявление человеческой свободы) не может отклониться от этого заданного общего понятия или плана, который существует в божественном знании как абсолютное предопределение существования. И поскольку не только знание, но также воля принадлежит Сущности Бога — и поэтому она тоже абсолютна — зло не может быть реализовано без Божественного попущения. Мы должны, следовательно, признать, что Бог предопределил, как и через кого будет совершено зло, так же, как он предопределил, как и через кого будет совершено добро. Вот почему Августин говорил об «ужасной необходимости грешить» (*dura necessitas peccandi*). Таким образом, спасение человека имеет своей причиной выбор Бога, а не человеческую свободу — свобода не может построить экзистенциальную реальность, поскольку каузальный принцип экзистенциального события следует искать в заданных предустановлениях, навязанных приоритетом сущности.

Соответственно, «сущностная» справедливость Бога также определяет выражение Его любви и обязывает Бога быть законодателем, судьей и неумолимым карателем любого преступления Его законодательной воли. Отношения Бога с миром и с человеком переносятся в царство законнически-юридического понимания Божественной воли. Самый порядок мира отражает порядок закона, установленный Богом. То же самое верно и в отношении истории — порядок закона, который исключает все «сущностно» неожиданное и свободу. Опять же, соответственно, человек «оправдан» и «спасен» только в той степени, в какой он инди-

видуально подчиняется законам этики, установленной Богом — этики, которая есть законодательная воля Бога.

Вот как Запад отказался от евангельского понимания «спасения» (сделать человека целостным, неповрежденным как экзистенциальную ипостась через участие в церковном модусе любящего существования и общности). Результатом стало возвращение к общему основанию религиозного понимания законнического «оправдания» индивидуума через добродетель, самоконтроль, добрые дела.

Законническая мысль Августина упрочила индивидуальное «оправдание» категориями юридической практики, которые были характерны для римской ментальности и которые ввели такое понимание взаимоотношений человека с Богом, которое может быть определено как «метафизика сделки».

Для Августина эта метафизика сделки основана на предположенной интерпретации человеческого греха как «долга» или «обязательства», которое должно быть «искуплено» или оплачено, если человек хочет оправдаться перед Богом. Искупление долга реализуется на двух уровнях: во-первых, на богословском уровне с помощью смерти Христа на Кресте, которая была принесена в жертву как бесконечно дорогой «выкуп» за «долг» человеческого греха и нечестия по отношению к Богу. Во-вторых, на антропологическом уровне, с помощью «епитимий», которые накладываются на грешника, который, исполняя их, платит сам за искупление своих грехов.

Это учение Августина о необходимости «удовлетворения» божественной справедливости, поскольку она была оскорблена грехом человека, было развито как фундаментальное положение западного богословия Ансельмом Кентерберийским в XI веке, а также Фомой Аквинским и затем было установлено как официальное учение римского католицизма Тридентским собором в XVI веке.

Однако гораздо раньше — а именно в IX веке и позднее — эта «метафизика сделки» уже была навязана религиозной практике на Западе. Образ Бога в религиозных текстах отождествлялся с психологическим прототипом «жестокотца», который ненасытно жаждет удовлетворения справедливости и как логическое следствие удовлетворен наказанием грешников в аду. Роль духовенства, организация и функция религиозных институтов, практика таинств и особенно исповеди, даже сам способ и образ богослужения предполагают взаимоотношения человека с Богом, которые измеряются только рационализированностью долга (*roenis injunctis*) и искупления. Каждое действие человека приписывается как дополнение к долгу или уменьшение долга и сама человеческая жизнь измеряется этими расчетами сделки.

В практичности этой сделки есть место даже для «накопления капитала». Это *thesaurus meritorum Sanctorum*, сокровищ-

ница накопленных дел — «заслуг» святых, которые папа Римский присваивает себе и распространяет за денежную стоимость. Грешники могут за деньги купить знаменитые «индульгенции» или «сертификаты прощения». Эти сертификаты являются экстра-стоимостью от добрых дел святых, стоимость которых превосходит необходимую стоимость для их оправдания!

Возникает вопрос: что остается от «благовестия» Церкви, что не было бы в основании искажено и буквально перевернуто в традиции западного христианства? Тем не менее, фатальное отпадение не всегда было очевидно для большинства людей. Запад только в относительно редких случаях открыто изменял или попираал букву установлений Церковной веры: решения Вселенских соборов или внешние формы таинств и богослужения. Изменялся и попираался сам способ понимания и проживания «благовестия» Церкви. Под маской «церкви» и «христианства» Запад скрывал то, что составляет противоположные полюсы церковного и христианского способа существования.

Никакая другая христианская ересь не преуспела настолько в искажении христианского Евангелия, как это удалось Западу. Возможно, этот успех обусловлен тем, что Запад поддался природной склонности индивидуума перекроить под свой собственный размер огромный вызов христианского благовестия. Он превратил церковную реальность в «религию» и подчинил ее требованиям индивидуальной идеологической уверенности и психологической этической самодостаточности. Эта природная склонность была и есть постоянное искушение христианской совести — даже в эпоху «иудейских» христиан в ранних церковных общинах.

Впервые в истории Церкви естественная человеческая склонность превратить Евангелие в «религию» была принята и институционализована во вселенском масштабе, а также искусно скрыта под маской понятного для всех индивидуального благочестия и морали. Чтобы понять коренное отпадение от церковного способа существования в индивидуалистичную религиозность и моральность, нужно сначала осознать эмпирическую экзистенциальную перемену, которую воплощает церковная личность или по крайней мере экзистенциальную необходимость в этой перемене. Без этих предпосылок очень трудно понять западное поправление и извращение элементов христианского благовестия, признание несостоятельности цели и смысла христианского вмешательства в историю.

В последние века европейский человек поднял бунт против симптомов этого религиозного отпадения от благовестия Церкви. Но этот бунт не был сопряжен с зрелостью понимания самого отпадения и искажения. Протест был направлен против «догмы»: против изменения эмпирической веры в абстрактную кодифицированную идеологию, подмены личного опыта рациональ-

ми средствами. Нет никакого сомнения, что догматизм был плодом отрицания церковного апофатизма. Это было методическое отрицание, которое делало несостоятельным опыт и упраздняло личностные взаимоотношения. Таким образом, истина была перенесена на «юридическую силу» формулировок. Совесть была против воли подчинена букве формулировок и авторитету «кафедры», которая идеологически управляла формулировками. Догматизм стал авторитетной идеологией, не брезгающей пропагандой (первая в истории propaganda Fidei), промывкой мозгов массам, уничтожению оппонентов с помощью силы.

Европейский человек поднял бунт против такой формы религии, которая присвоила себе секулярную власть, стала автономным государством со своими министрами, дипломатией, банками, индустриальными инвестициями, механизмом полиции, таким, как Святая Инквизиция, и контролем за распространением идей в печати. Но европейский человек не знал того, что это превращение Римской Церкви в секулярное государство было логическим продолжением отвержения ею евхаристического характера Церкви. Это методическое отвержение не только свело на нет евангельскую перемену способа существования, но также динамику развития человеческого общества. Оно перенесло центр социальной функции с тела людей на административные официальные структуры.

Бунт европейского человека был против психологического насилия, совершаемого над ним на протяжении веков в виде чувства вины за преступление морального кодекса, в виде очернения жизни страхом греха, в виде обесценивания и унижения человеческого тела, человеческого эроса, человеческой красоты. Но снова европейский человек не понял, что эта запутанная беспомощность была результатом отвержения личности, жизни как личностной общности и взаимоотношений. И снова это было методическое отвержение, которое свело на нет не только евангельскую трансформацию греха и смерти в эротическом самоотвержении и вере, то есть принесение себя в жертву, но также свело на нет возможность для развития человека для риска и свободы. Отвержение человеческой личности разбило понимание экзистенциальной реальности на дуализм сущности и индивидуальных существ. Оно пренебрегло реальностью энергий сущности или природы, которые всегда открывают личностную инаковость и свободу, провозглашая в красоте, в эресе, в художественных творениях логос личностной уникальности.

В течение веков, последовавших за Схизмой, греческие Отцы Церкви видели с удивительной прозорливостью, куда в действительности вели «нововведения» западного христианства. Потребовался трагический исторический опыт восьми веков, чтобы изложить с реалистичными подтверждениями, что именно критично разглядели греческие Отцы. И, возможно, только До-

стоевский — единственный за последние несколько веков, кто осмелился назвать вещи своими именами, без оговорок говорит о том, что на самом деле произошло на Западе: «Католичество — все равно что вера нехристианская, католичество римское даже хуже самого атеизма ... Атеизм только проповедует нуль, а католицизм идет дальше: он искаженного Христа проповедует, им же оболганного и поруганного, Христа противоположного! Он антихриста проповедует».

Запад притворяется, что ценит Достоевского, но в обход этих ошеломляющих, неумолимых слов, считая их только привычным элементом русской психологии, формой гиперболы в устах одного из его героев. Запад не хочет видеть, что речь идет не о критическом отступлении или о «конфессиональном» противостоянии, а об осевой точке, которая выражает общую тему произведений Достоевского. Речь не идет об отрицании, но в действительности об утверждении. Это утверждение поиска «доброй жемчужины великой цены», которая непреклонно озаряет отказ от подделок. Весь труд Достоевского является попыткой поставить Христа Церкви на место искаженного Христа религиозной фальсификации и кошмарных продуктов этой фальсификации:

«Атеизм от них вышел, из самого римского католичества! Атеизм, прежде всего, с них самих начался: могли ли они верить себе сами? Он укрепился из отвращения к ним; он порождение их лжи и бессилия духовного!»

Рим провозгласил Христа, поддавшегося на третье дьяволово искушение, и что, возвестив всему свету, что Христос без царства земного на земле устоять не может, католичество тем самым провозгласило антихриста и тем погубило весь западный мир.

Папа захватил землю, земной престол и взял меч; с тех пор все так и идет, только к мечу прибавили ложь, пронырство, обман, фанатизм, суеверие, злодейство, играли самыми святыми, правдивыми, простодушными, пламенными чувствами народа, все, все променяли за деньги, за низкую земную власть. И это не учение антихристово?! Как же было не выйти от них атеизму?

Ведь и социализм порождение католичества и католической сущности! Он тоже, как и брат его атеизм, вышел из отчаяния, в противоположность католичеству в смысле нравственном, чтобы заменить собой потерянную нравственную власть религии, чтоб утолить жажду духовную возжаждавшего человечества и спасти его не Христом, а тоже насильем! Это тоже свобода чрез насилие, это тоже объединение чрез меч и кровь!

Там церковей уж и нет вовсе, а остались лишь церковники и великолепные здания церковей, сами же церкви давно уже стремятся там к переходу из низшего вида, как церковь, в высший вид, как государство, чтобы в нем совершенно исчезнуть. Так кажется по крайней мере в лютеранских землях. В Риме же так уж тысячу лет вместо церкви провозглашено государство».

Все эти резкие афористичные формулировки выражены в романах Достоевского в действии и деятельности, которая отражает исторический опыт его века, болезненную экспансию Запада в пространстве Православного Востока. Они носили на себе печать человеческих характеров, ментальностей и повседневного поведения. Богословский анализ «анти-христа» достиг апогея в поразительном мифе о «Великом Инквизиторе», который, возможно, является самым значительным примером объяснения внутренней логики западных нововведений церковного богословия в последние столетия.

Достоевский по сей день остается одним из главных представителей эмпирического подхода к различиям между Православием и Западом.

### Примечания редакции

Необходимо добавить, что при всем полемическом православном пафосе статьи Х. Яннараса, направленном против римо-католических уклонений, богословские построения самого Х. Яннараса подвергались острой критике со стороны православных богословов. Приводим здесь изложение этой критики, содержащейся в примечаниях В. М. Лурье книги прот. Иоанна Мейендорфа «Жизнь и труды святого Григория Паламы. Введение в изучение». Пер. с франц. — СПб.: Byzantinorossica, 1997 г.

#### *К главе II: Богословие бытия: сущность и энергия*

- VI. «Здесь и ниже в этой главе автор (И. Мейендорф — *прим. ред.*) развивает собственную концепцию, которую он называет „христианским персонализмом“ и атрибутирует ее всей восточной патристической традиции. Согласно этой концепции, «началом» в Боге является ипостась. Это не есть простое повторение тезиса о «монархии Отца» среди Лиц Пресвятой Троицы. Речь идет о первичности ипостаси вообще по отношению к сущности. Отправным положением для этого вывода был преобладавший в восточной патристической традиции *методологический* подход: говорить о Св. Троице, исходя из конкретности ипостасей, а не из общности сущности (последний подход — «эссенциалистский» — был и остается свойственным западной традиции, начиная от блаж. Августина). В принципе, оба гносеологических подхода правомерны и оба недостаточны. Самому же о. Иоанну принадлежит важное наблюдение относительно того, как в учении Великих Каппадокийцев сосуществовали *оба* подхода (два «дополнительные» друг к другу определения «ипостаси»: с одной стороны, как отделенной ипостасными особенностями части сущности, но, с другой стороны, — как того, «в чем» сущность; J. Meyendorff. *Le Christ dans la theologie byzantine*. Paris 1969. 88). Тем не менее, в новой «персоналистской» концепции о. Иоанна необходимое равновесие двух «дополнительных» подходов оказалось нарушенным. Ссылки автора на Каппадокийцев абсолютно неоправданы, т. к. в действительности у них присутствуют оба гносеологических подхода; специально применительно к критике данной концепции о. Мейендорфа это разъяснил один

из лучших знатоков триадологии Каппадокийцев — о. Андре де Аллэ: A. de Halleux. *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Peres cappadociens? Une mauvaise controverse // Revue theologique de Louvain*. 1986. 17. 129–155, 265–292 [репринт в: Idem. *Patrologie et ùcumenisme*. Recueil d'études. (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 93) Louvain 1990. 215–268]; ср.: его же более раннюю статью специально о неоправославном «персонализме» (с признанием «исконной аутентичности монопатризма» — с. 30 [423]): A. de Halleux. *Orthodoxie et catholicisme: du personnalisme en pneumatologie // Revue theologique de Louvain*. 1975. 6. 3–30 [репринт в: Idem. *Patrologie et ùcumenisme...* 396–423]). Автор, фактически, конструирует свой «персонализм» выворачиванием наизнанку августирианского эссенциализма. Но неправославное учение со знаком «минус» всегда даст другое неправославное учение и никогда не послужит к выяснению истины Православия. Обратим пока внимание на некоторые странности уже в этом параграфе, а именно, на выражение автора, будто именно у св. Максима «ипостась превратилась в конкретную реальность любого опыта». Каким же образом *конкретная* реальность, тем более опыта, может не быть ипостасью? Разве бывает в *конкретном опыте* дана сущность, т. е., скажем, «человечность» или «лошадность»? Особенно явными опасности подобного «персонализма» сделались в 1980-е гг. и, как часто бывает, не у самого автора концепции, а в следующем поколении его последователей, в котором самым громким стало имя Христоса Яннараса (на рубеже 1960–70-х гг. о. Иоанн возлагал на Яннараса очень большие надежды, но крайних выводов последнего, опубликованных, главным образом, в 1980-е, он не разделял). Сейчас нам предстоит следить за развитием мысли как св. Григория Паламы, так и о. Иоанна Мейендорфа (ср.: также прим. VII, IX и X). Но перед этим небесполезно поставить наше рассмотрение в современный богословский контекст, остановившись немного и на крайнем «персонализме» Яннараса. У Яннараса утверждение об онтологическом примате ипостаси над сущностью оказывается в контексте модернистских религиозно-философских идей о личности (типа бердяевских), превращаясь, таким образом, в одно из главных оснований его опыта по реинтерпретации патристики в духе современных человекопоклоннических философий. Это с неизбежностью приводит и к ужесточению самого триадологического «персонализма» — т. е. к тому, что с точки зрения традиционной православной догматики может быть названо только отделением сущности от ипостаси. Отсюда такие утверждения Яннараса (основанные якобы на богословии Каппадокийцев), которые совершенно исключают ровно половину святоотеческих определений того, что такое ипостась. Ср., например: «Бог не есть некая заданная Сущность, предшествующая Лицам. Напротив, Он прежде всего Личность, которая совершенно свободно ипостазирует Свое Бытие, Свою Природу — то есть образует Ипостаси в предвечном рождении Сына и исхождении Духа. Личность Бога-Отца предшествует и предопределяет Собою Его сущность, но не наоборот». (X. Яннарас. *Вера Церкви. Введение в православное богословие* [название оригинала — «Азбука веры»] (1983)] М. 1992. 71). Здесь святоотеческое учение о «первичности» одной из ипостасей по отношению к двум другим (монархия Отца) расширяется до учения о первичности ипостаси по отношению к сущности. Но, если между разными ипостасями действительно есть не только гносеологическое, но и онтологическое различие (обозначаемое «свойствами» (идиомами) нерожденности, рождения и исхождения), то между сущностью и ипостасью такого различия быть не может: как в солнечном луче нет ничего, кроме света, так и в ипостаси нет ничего, кроме сущности; допу-

стить хотя бы только логическое предшествование ипостаси по отношению к сущности — значит допустить в понятии «ипостась» (подчеркнем, что именно в понятии «ипостась», а не «ипостасная идиома») какой-то смысл даже и без сущности (как, скажем, «луч» без всякого света). Это явная подмена святоотеческого учения другим. Учение Яннараса своими крайними выводами (в антропологии и «аскетике» и в хуле на преп. Никодима Святогорца) навлекло на себя официальное осуждение со стороны Священного Кинота Св. Горы (в специальном «Извещении», опубликованном 16 апреля 1993 г.); в тексте этого документа сделана ссылка на книгу свящ. Василия Волудакиса (1992; 1993<sup>2</sup>), где дано подробное «опровержение анти-православных позиций Яннараса» (выражение документа). В указанной книге, в разделе о догматических заблуждениях Яннараса, дана критика и нового учения о ипостаси. (Мне доступны франц. пер. афонского документа и конспект книги о. Волудакиса: *Le nicolaïsme de C. Yannaras // La Lumière du Thabor*. 1994. N 39–40. 120–154»).

- X. «...Сама по себе, трактовка монархии Отца через представление о Живом Боге, без сомнения, заимствована у Лосского — считающегося основателем православного „персонализма“. Ср.: «Итак, понятие «единоначалие» одним словом обозначает в Боге единство и различие, *исходящее от Единого Личного Начала*. [...] Итак, Троица есть иначальная тайна, Святая Святых Божественной реальности, сама жизнь Бога сокрытого, Бога Живого» (Лосский. *Мистическое богословие...* 218). Но Лосский на этом и останавливался, не выходя за пределы того, что сказано у святых отцов. Настоящее же утверждение автора о первичности именно ипостаси Отца идет даже далее простого утверждения о первичности ипостаси вообще по отношению к сущности (о котором мы, в основном, говорили до сих пор). Здесь делается вывод о взаимоотношении Лиц внутри Св. Троицы и, притом, безотносительно к Боговоплощению (в области чистой «феологии», а не «икономии»). Первичность ипостаси Отца в отношении к сущности означала бы ее первенство и, следовательно, наличие «порядка» между Лицами Божества помимо (независимо от) того порядка, который имел место в икономии (Боговоплощение, которое было воплощением именно одного из Лиц и, следовательно, не могло не «нарушить симметрию» между Лицами — но лишь в отношении к самому акту воплощения и его последствиям, но не в отношениях между собой). Но как раз св. Григорий Палама в действительности особенно предостерегал против подобного субординационизма (хотя и делал это на другом примере — субординационизме латинян). Как неоднократно писал св. Григорий, между ипостасями Св. Троицы не может быть первой и второй, если не в отношении к Воплощению; он объяснял это, цитируя пс.-Иоанна Златоуста (в действительности, современника последнего Севириана Гавальского), «...не имеет порядка Бог — не яко беспорядочный, но яко превыше порядка сый» (*Аподиктический трактат*. I // *GPS* I. 61; ср.: там же, 6с; Севириан Гавальский (под именем Златоуста). *Беседа на Быт.* 24, 2. (гл. 2)...Вне отношения к Боговоплощению не может быть ни первой, ни второй, ни третьей ипостаси Св. Троицы, а любая из ипостасей может рассмариваться как «первая». Как пишет (пока единственный) исследователь этого аспекта богословия св. Григория — нынешний митрополит Черногорский Амфилохий Радович, — «Согласно Паламе, существует некий порядок и отношение между Сыном и Духом, однако, „благочестивый и именуе-

мый“, то есть „порядок“ их (Лиц) вечного перихорисиса [об этом понятии см. след. параграф книги о. Иоанна], единчества и равенства» (цитируется тот же трактат св. Григория, с. 63). После св. Григория на подобном же отрицании «порядка» между ипостасями в «феологии» будет построена православная аргументация против латинского субординационизма и filioque у преп. Нила Дамилы (конец XIV в.) и у св. Марка Ефесского на Флорентийском соборе (V. Lur'e. *L'attitude de S. Marc d'Ephece aux debats sur la procession du Saint-Esprit a Florence. Ses fondements dans la theologie post-palamite // Annuaire Historiae Conciliorum.* 1989 [1991]. 21. 317 – 333, особ. 26 – 327). Что касается запрета на установление «порядка» между божественными ипостасями в «феологии», то прежде Севириана Гавальского он не встречается, и это вполне закономерно. Только со св. Василия Великого берут начало триадологические концепции, не содержащие хотя бы подразумеваемых ссылок на икономию Слова. Поэтому неудивительно, что даже у самого св. Василия (правда, не в тех творениях, где он излагает свои собственные богословские выводы) мы встречаемся еще с запретом совершенно обратным: «...нововведение в порядке (Лиц) ведет к отрицанию самого бытия, и есть отрицание всей веры» (*Послание 48 // Творения / Новый исправленный пер. Московской Духовной Академии.* СПб. 1911. III. 79; ср.: *Послание 120 // Там же.* 148, 19, т. е. именно о «икономии»). Но после II Вселенского собора, т. е. как раз ко времени Севириана Гавальского, именно собственные концепции св. Василия превратились в наиболее общепринятое выражение православной триадологии, и учение о триничности Бога стало обычно излагаться без ссылок на Воплощение. Тогда и понадобилась оговорка относительно невозможности «порядка» in divinis. Возвращаясь же к «персонализму», приходится отметить, что следующая из него триадология окончательно разъясняет неуместность подобного воззрения в православном богословии. (О. Иоанн, разумеется, знал о невозможности установления порядка между Лицами in divinis и знал также, что монархия Отца относится, собственно, к идиомам Сына и Духа, а не к их сущности, которая у них общая с Отцом, однако, кажется, не сопоставлял этого со своим представлением о происхождении всей сущности Божией из ипостаси Отца).

# Ризома

Ж. ДЕЛЕЗ, Ф. ГАТТАРИ

*Перевод с французского Татьяны Зарубиной,  
Лозаннский университет, Швейцария*

## ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Представленный здесь перевод не вполне обычен. Во-первых, переводилось произведение так называемых «постмодернистов», что уже было нелегко в связи с сложностью освоения философского жаргона во Франции 1960–1970-х годов; во-вторых, это произведение представляет собой не главный, а всего лишь второстепенный текст в 40 страниц, занимающий некоторое переходное положение между «Анти-Эдипом», вызвавшим столь бурную реакцию во Франции 1970-х, и «Тысячей плато», чье богатство и оригинальность еще далеко не исчерпаны.

Если название «Анти-Эдипа» более или менее ясно намекает на критику психоанализа, то название «Ризомы» не так очевидно и требует определенных разъяснений. Именно поэтому текст данного перевода снабжен не только подробными комментариями переводчика, но и предисловием, цель которого сделать текст «Ризомы» более понятным для русскоязычного читателя. Для этого необходимо разъяснить три основных момента: интеллектуальный и культурный контекст Франции 1970-х гг., когда был написан данный текст; интеллектуальный и культурный контекст России XXI века, в который данный текст пытается вписаться, а также специфику культурного трансфера философских текстов из франкоговорящего мира в Россию.

## Франция, 1970-е годы

Текст, авторами которого являются философ Жиль Делез (Gilles Deleuze) и психоаналитик Феликс Гаттари (Félix Guattari), зачастую упоминается лишь как введение к «Тысяче плато», второму тому «Капитализма и шизофрении», вышедшему во Франции

в 1980 году. Однако мало кто знает, что «Ризома» была выпущена авторами отдельной книгой четырьмя годами раньше. При этом она была не просто опубликована отдельным самостоятельным произведением, но и основательно переработана авторами. Так, многие куски текста 1976 года были вырезаны в версии 1980 года, а многие другие добавлены; у некоторых цитат были удалены ссылки, а многие немаловажные слова в тексте 1980 года были изменены. Подобная переработка была необходима авторам, поскольку текст 1976 года был во многом ответом на критику «Анти-Эдипа» и в целом реакцией на события мая 1968 года и интеллектуально-политические дискуссии. А для того, чтобы «Ризома» смогла стать введением к «Тысяче плато», нужно было снять столь острую полемичность текста, поскольку атмосфера 1980-х была уже совсем иной.

Интеллектуальный и политический контекст за те восемь лет, что разделяют «Анти-Эдип» и «Тысячу плато» значительно изменился, что и повлекло за собой необходимость переработки «Ризомы». Однако по причине этих изменений, текст во многом стал сложнее и темнее, так как у многих цитат были удалены ссылки, а у некоторых концептов значительны сокращены объяснения. Публикуемый здесь перевод интересен тем, что в нем воспроизведены все вырезанные и добавленные отрывки из двух существующих версий «Ризомы». Для того, чтобы эти изменения были видны в тексте перевода, они обозначаются двумя разными типами скобок:

1) квадратные скобки [] — отмечают текст, который присутствует в версии 1976 года, но был вырезан из текста 1980 года;

2) фигурные скобки {} — отмечают текст, который был добавлен к «Ризома» 1980 года.

Другая особенность «Ризомы» состоит в том, что этот текст, как и «Анти-Эдип», написан двумя авторами и, что весьма интересно, очень разными авторами. Если Ж. Делез философ, то Ф. Гаттари практикующий психиатр и психоаналитик; если Ф. Гаттари предпочитает работать в группе<sup>1</sup>, то Ж. Делез в ужасе от групповых дискуссий и может признать работу максимум вдвоем или втроем; если Ж. Делез не был воинствующим революционным активистом, то Ф. Гаттари был им в полной мере; если Ф. Гаттари страдал от своей хаотичной манеры писать и ему из-за работы в клинике и политической ангажированности не хватало упорядоченных теоретических знаний (как он сам го-

1. Во второй половине 1960-х гг. Гаттари организовал исследовательскую группу по социальным наукам (CERFI — Centre d'études, de recherche et de formation institutionnelles) и Федерацию исследовательских групп по институциональным исследованиям (FGERI — Fédération des groupes d'études et de recherches institutionnelles), обе группы активно участвовали в левом движении и занимались, кроме всего прочего, применением принципов психоанализа.

ворил), то Ж. Делез в этом был его полной противоположностью. В связи с этим возникает вопрос, как два столь разных по складу, роду деятельности и образу жизни человека не только подружились, но и стали соавторами, причем соавторами полновесными, когда трудно сказать, где проходит граница между идеями одного и другого? Ф. Гаттари так писал об их совместной работе:

«Мы очень отличаемся один от другого, также как разнятся наши ритмы усвоения тем и концептов. Но существует и взаимодополняемость. Я более склонен к авантюрным операциям, скажем, к „концептуальному командос“, к внедрению на инородные территории. В то время как Жиль обладает тяжелым философским оружием, целой интендантской службой библиографии...»<sup>2</sup>.

Вышедшие из разных миров, они взаимно уважали именно это различие. Самим условием их успешного совместного интеллектуального предприятия послужила мобилизация всего того, что составляло различие их личностей, а в подходе к работе скорее контраст, нежели искусственное взаимопроникновение. Но что же послужило тем общим имплицитным фоном, соединившим Ж. Делеза и Ф. Гаттари?

В 1968 году ничего не предвещало встречу признанного философа, опубликовавшего уже несколько книг, и активиста, вращавшегося в сфере психоанализа и социальных наук, администратора психиатрической клиники, на чьем счету было лишь несколько статей. Год спустя их познакомил работавший вместе с Ф. Гаттари в клинике Ла Борд доктор Жан-Пьер Мюйар (Jean-Pierre Muiard). Последний узнал о Ж. Делезе от своих друзей, слушавших его лекции в Лионском университете. Мюйара заинтересовала работа Ж. Делеза о Захер-Мазохе, Ж. Делез же хотел побольше узнать о психозе «изнутри», хотя и страдал фобией по отношению к сумасшедшим. Как вспоминал Ж.-П. Мюйар, Ж. Делез не выдержал и часа в клинике Ла Борд. Именно Ж.-П. Мюйар решил познакомить Ж. Делеза и Ф. Гаттари в июне 1969 года. Ф. Гаттари был неистощим, когда речь заходила о темах, живо интересовавших и Ж. Делеза: безумие, Ла Борд, Лакан. На тот момент он подготовил доклад «Машина и структура», изначально предназначавшийся для Фрейдовской Школы в Париже. Для его представления Ф. Гаттари использовал концепты Ж. Делеза из «Различия и повторения» и «Логики смысла». Этот текст был важен для Ф. Гаттари, бывшего до этого момента лишь учеником Ж. Лакана, но желавшего перейти в ранг равного собеседника. Именно поэтому встреча с Ж. Делезом стала решающей для Ф. Гаттари, уже на тот момент оспаривавшего лаканизм в двух

2. Guattari F. «Deleuze et Guattari s'expliquent», in Deleuze G. *L'Île déserte et autres textes*, Minuit, Paris, 2002, p. 376.

пунктах: эдиповский треугольник и редукционистский характер его тезиса об означающем, в чем к нему и примкнет Ж. Делез.

Со своей стороны Ж. Делез тоже находился в поворотном моменте своего творчества. После работ по истории философии (Юм, Кант, Спиноза, Ницше) он опубликовал в 1969 году две более личные книги — «Различие и повторение» и «Логика смысла». На тот момент во Франции философия оспаривалась структурализмом и лаканизмом. Всеобщая одержимость психоанализом была воспринята Ж. Делезом как вызов, а встреча с Ф. Гаттари дала ему прекрасную возможность на него ответить. Так, концепт машины и предложение Ф. Гаттари заменить им понятие структуры дали Ж. Делезу возможность найти выход из структурной мысли, который тот искал уже в «Логике смысла».

Отметим тот факт, что Ф. Гаттари многое дал Ж. Делезу, а, например, в своей критике Ж. Лакана и его «бессознательного, структурированного как язык» опережал своего друга-философа. Это важно потому, что зачастую роль Ф. Гаттари в их совместном творчестве часто недооценивается, а порой их совместные работы упоминаются как работы, написанные Ж. Делезом, как если бы имя Ф. Гаттари стояло на обложке лишь для формальности. Причем эта тенденция наблюдается не только в России, но и во Франции. Уже в момент выхода в свет «Анти-Эдипа» Ф. Гаттари как соавтора стали игнорировать. Это заметно в том, как газета «Le Monde», посвятившая книге после ее выхода в свет две страницы, несправедливо обошлась с авторами: критиковали или хвалили только Ж. Делеза. Но это было лишь начало. Впоследствии же имя Ф. Гаттари попросту исчезнет во многих отсылках на «Анти-Эдип», «Тысячу плато» или «Кафку», которые будут упоминаться только как работы Ж. Делеза.

Вообще их совместное творчество не просто результат стечения обстоятельств. К этой встрече обоих подвел и политический контекст. Речь шла не столько о том, чтобы свести воедино их знания, но скорее сомнения и даже неоправданные надежды, которое спровоцировал поворот событий после мая 1968 года.

Первым плодом сотрудничества стал сборник статей Ф. Гаттари «Психоанализ и трансверсальность»<sup>3</sup>, предисловие к которому написал Ж. Делез. Затем появился в свет «Анти-Эдип», благодаря которому Ж. Делез осуществил свое желание, выраженное еще в «Различии и повторении»: написать новый, экспериментальный, тип книги, который не соответствовал бы традиционным кодам, среди которых Ж. Делез называет закон, договор и общественное установление. Если принять во внимание, что задачей, которую поставили перед собой Ж. Делез и Ф. Гаттари, было смешение кодов даже на уровне языка и письма, то становится понятным, почему так сложно чи-

3. Guattari F. *Psychoanalyse et transversalité*, Maspéro, Paris, 1972.

тать «Анти-Эдип» или «Тысячу плато». «Анти-Эдип» позволил Ж. Делезу выйти из ловушки структурализма, из «структурализма без структуры». Делез искал новую мысль, а новая мысль, по словам философа, должна быть продуктивной и не иметь ничего общего с диалектической необходимостью или телеологией.

«Анти-Эдип» стал серьезным событием в интеллектуальной жизни Франции. Все важные научные журналы, такие, например, как «Критик» (Critique) и «Эспри» (Esprit), уделили важное место анализу этой книги. Пресса тоже не оставила без внимания это событие. И несмотря на неоднозначную оценку книги, ее тираж разошелся за три дня. Книгу либо хвалили, либо с той же силой критиковали и даже отрицали. Одно можно сказать однозначно: ее выход в свет не оставил интеллектуальные круги равнодушными.

«Анти-Эдип» — это одновременно низвержение как марксизма, так и фрейдовского психоанализа; но это также и низвержение фрейд-марксизма<sup>4</sup> (например, Г. Маркузе или В. Райха). Другими словами, «Анти-Эдип» — это очень особенная, единичная книга. До такой степени, что М. Фуко во время своей лекции в Коллеж де Франс, упоминая о книге Ж. Делеза и Ф. Гаттари, заявил, что сомневается, можно ли вообще ее называть «книгой»:

Я думаю [...] об эффективности такой вещи — я не осмеливаюсь называть ее книгой — как «Анти-Эдип», которая не ссылается ни на что, кроме своей собственной теоретической изобретательности<sup>5</sup>.

4. Речь идет о фрейд-марксизме в Италии, Германии и во Франции, который не имеет ничего общего с фрейд-марксизмом 1920-х гг. в Советском Союзе. Фрейд-марксизм обозначает теоретическое сближение марксизма и психоанализа. Но если в немецко-французском фрейд-марксизме общество репрессивно по отношению к желаниям и влечениям индивида, то в советском фрейд-марксизме все наоборот. Если в «западном» фрейд-марксизме точкой соединения двух теорий была диалектическая игра между сознанием и бессознательным, то в Советском Союзе для того, чтобы соединить фрейдизм и марксизм, понадобилось «десекуализировать» теорию Фрейда, то есть лишить ее понятия «бессознательное». В таком случае становилось возможным «гармонично» интегрировать индивида в социальную группу и контролировать его. Интересен тот факт, что идея соединения фрейдизма и марксизма появилась и оформилась в Советском Союзе намного раньше, чем на Западе. И в то время, когда признанный «родоначальник» «западного» фрейд-марксизма В. Райх в 1929 году приехал в СССР, чтобы найти здесь единомышленников, ситуация была совсем иной: с одной стороны, фрейд-марксизм в СССР уже никого не интересовал, так как было признано невозможным соединить их вместе в силу того, что фрейдизм сам по себе не был монистичен или диалектичен; с другой стороны, райховская версия фрейд-марксизма была диаметрально противоположной в трактовке индивида и его отношения к обществу. Поэтому приезд Райха в Москву не имел большого успеха, а сам он критиковался на страницах таких журналов, как, например, «Под знаменем марксизма» (см., напр., Сапир И. «Фрейдизм, социология и, психология» // Под знаменем марксизма, № 7–8, 1929, с. 207–236).
5. Foucault M. « Dits et écrits: 1954: 1988», vol. II, Paris: Gallimard, 1994, p. 162–163.

Иначе говоря, эта книга настолько отличалась от предыдущих работ Ж. Делеза, что спровоцировала сильный резонанс в философских кругах во Франции. С одной стороны, для философов было удивительным, как Жиль Делез смог скомпрометировать себя «союзом» с Феликсом Гаттари, в то время, как он завоевал уважение своих коллег работами о Спинозе, Ницше, Бергсоне и даже Канте. С другой стороны, что еще важнее, работа Ж. Делеза и Ф. Гаттари поставила под вопрос концепт «целостности» (*totalité*)<sup>6</sup> в применении к обществу и в то же самое время к субъекту.

Авторы отвергают любой подход к целостности, который бы предполагал органическую целостность социального, выделение структур в макроструктуре, начиная с целого и предполагая, что это целое (по меньшей мере осязаемое и анализируемое) предзадано, тогда как все дело в том, что целое не задано и что общество не является унифицированной целостностью. Точно также отвергается и принцип и представление о субъекте как о целостности. Растворение субъекта Ж. Делезом и Ф. Гаттари спровоцировало множество негативных отзывов во Франции того времени, ибо фрейд-лакановский психоанализ был поставлен под вопрос, так как если бессознательное (желающие машины) действует таким образом, как если бы меня не существовало, то у меня даже не остается больше возможности чувствовать себя отвергнутым.

Больше всего негативных отзывов на «Анти-Эдип» было среди психоаналитиков, так как оспаривалась сама их практика. Жак Лакан был очень недоволен выходом в свет этой книги и принял «Анти-Эдип» как личный выпад. Он даже заявил, что не будет организовывать никаких дебатов по поводу ее публикации. Сам он публично никак не комментировал «Анти-Эдип» и в своем Семинаре ни словом не упоминал о книге, хотя позднее в одной из своих работ он упомянул о Ж. Делезе и Ф. Гаттари как о шреберовском двухголовом орле<sup>7</sup>. Что же касается психоаналитиков, то они обвиняли Ж. Делеза и Ф. Гаттари в том, что авторы отрицают реальность и любой авторитет, утверждая мир без принуждения, мир постоянной революции. Однако несмотря на то, что все издания только об «Анти-Эдипе» и писали, ничто не изменилось в психоаналитической и психиатрической практике. Удивительно, что книга так и не стала объектом настоящих дебатов там, где родилось множество ее тезисов, то есть в клинике Ла Борд.

Несмотря на то, что противников и критиков у книги было много, она нашла себе весомого союзника в лице Мишеля

6. Во французском языке философское понятие «целостность» (*totalité*) звучит несколько странно, поскольку отсылает к романтизму, повлиявшему на философскую мысль во Франции намного меньше, чем в России. Именно поэтому понятие «целостности» (*totalité*) будет понято во французском языке скорее как сумма элементов (что-либо в целом), нежели как органическое единство, что говорит о механической, а не органической связи элементов между собой.

7. См. подробнее комментарий (17) к наст. переводу.

Фуко, который написал предисловие к американскому изданию в 1977 году<sup>8</sup>. Однако, согласно М. Фуко, «Анти-Эдип» не должен читаться как новая теория, которая все соединит в одно целое и будет абсолютно обобщающей и успокаивающей.

«Анти-Эдип» — книга весьма полемичная и критичная. Против кого же направлена эта критика? Главным противником, как мы уже видели, оказывается «структурированный» Ж. Лаканом психоанализ, который, в свою очередь, опирается на сосюрговскую концепцию языка. Следовательно, Ж. Делез и Ф. Гаттари яростно критикуют сосюрговскую теорию знака. Сосюрговское отношение означаемого / означающего диссиметрично, в пользу абсолютного превалирования означающего, полагают авторы, другими словами, речь идет о концепции лингвистического поля, определенного Соссюром как трансценденция, вращающаяся вокруг главенствующего означающего. Этой лингвистике означающего Ж. Делез и Ф. Гаттари противопоставляют лингвистику потоков, для построения которой авторы обращаются к работам Ельмслева (который отстаивал теорию еще более формальную, чем у Соссюра). Поскольку главной целью была борьба с Соссюром, то авторы посчитали возможным применить *свое* прочтение Ельмслева, имеющее весьма далекое отношение к глоссематике и понятиям лингвиста. Единственное, что было взято из Ельмслева (опять-таки в своеобразной трактовке), так это различие плана выражения и плана содержания, которые функционируют в абсолютно обратимом порядке. Это различие вскрывает страты, плоскости консистенции, разбивающие сосюрговский бинаризм. В работах Ельмслева Ф. Гаттари видит пролегомены к их теории *коллективного устройства процесса производства высказывания*<sup>9</sup> и тем самым возможное преодоление сосюрговской дихотомии между языком и речью. В «Тысяче плато» авторы откроют для себя другого лингвиста, которого противопоставят Соссюру, а именно Чарльза Сандерса Пирса, основателя прагматики. В «Тысяче плато» прагматизм утверждается как альтернатива Соссюру. Ж. Делез и Ф. Гаттари в своей критике Соссюра будут опираться также на работы Остина и Дюкро.

Другим противником авторы полагают Леви-Стросса, хотя отношение к последнему намного менее полемично, чем отношение к Лакану. Леви-Строссу ставится в упрек то, что у него нельзя найти ответ на вопрос о том, какие отношения существуют между семейными структурами и структурами социальными. Так, напри-

8. Это же предисловие М. Фуко взято предисловием к русскому изданию «Анти-Эдипа» 2007 года, несмотря на тот факт, что предисловие к американскому изданию нацелено на совсем другую аудиторию и имплицитно является частью институциональных и интеллектуальных споров, дискуссий и даже конфликтов в американских университетах и интеллектуальных кругах.

9. См. комментарий (22) к переводу.

мер, Ж. Делезу Леви-Стросс кажется излишне антропологичным, но в недостаточной мере социологичным. Главным же объектом критики остается структурная антропология. Ж. Делез и Ф. Гаттари отвергают идею о примитивных обществах без истории, основанных на простом воспроизведении. Структурной антропологии авторы противопоставляют историческую и политическую антропологию, развертывающуюся в соответствии с биполярностью между логикой потоков декодирования и процессов рекодификации. Эта позиция приводит Ж. Делеза и Ф. Гаттари к различению трех типов общества: Дикарей, Варваров и Цивилизованных, в зависимости от степени детерриториализации<sup>10</sup> потоков.

Среди других объектов критики «Анти-Эдипа» можно назвать марксистов, которые упрекаются в том, что отказываются принимать во внимание желание и бессознательное.

С 1972 по 1980 год, между «Анти-Эдипом» и «Тысячей плато», авторами проживается очень важный период, в который появляется «Кафка» (1975), а затем в 1976 году «Ризома». «Кафка» стал возможным не только оригинального прочтения литературного произведения, но, прежде всего, возможностью поэкспериментировать с ключевыми концептами, которые будут развернуты в «Тысяче плато». Уже в «Кафке» виден переход от критической, изобличительной позиции, характеризующей «Анти-Эдип», к их собственному подходу. Именно в «Кафке» впервые появляется концепт *ризома* (rhizome)<sup>11</sup>. Концепт ризомы не только чрезвычайно адекватен для осознания мира-лабиринта Кафки, но он также представляет собой новое оружие против всяческой формы психоаналитической интерпретации. Два переходных произведения между огромными массивами, «Кафка» и «Ризома», содержат в себе еще один новый концепт, который станет важным в «Тысяче плато». Речь идет о концепте *устройства* (agencement), которое заменит центральный концепт «Анти-Эдипа» — *желающую машину* (machine désirante). *Устройство* становится самой реализацией машины благодаря соединениям, которые оно делает возможными.

В 1980 году Ж. Делез и Ф. Гаттари публикуют второй том «Капитализма и шизофрении», озаглавленный «Тысяча плато». В этой книге авторы окончательно порывают с историцизмом XIX века, породившим теодицею, телеологическую хронологию. На смену ему авторы предлагают подход пространственного характера к множественным силам, которые в нем проявляются.

«Речь идет о динамической, процессуальной, не о персонологической и не о структуралистской интерпретации»<sup>12</sup>.

10. О детерриториализации см. комментарий (5) к переводу.

11. См. комментарий (21) к переводу.

12. Ж. Делез, лекция от 27 мая 1980 г., университет Париж-8, звуковые архивы Французской Национальной Библиотеки.

Делез определил жанр этой книги как философию и ничего кроме философии в традиционном смысле слова. Книга была нацелена на создание новой метафизики, онтологии различия. В то же самое время этот проект опирается на работы лингвистов, антропологов, психоаналитиков, этнологов и т. д. Для такого проекта авторы поставили целью создание операционных концептов, той «механосферы», которая могла бы изменить наше отношение к миру. И именно в тексте «Ризомы» и объясняется на основе каких концептов будет строиться эта «механосфера» и какие методы будут использоваться. По этой причине текст «Ризомы» был включен в «Тысячу плато» как введение и именно поэтому так важно подробно разобрать и прокомментировать ключевые понятия именно этого текста, так как он дает ключ к пониманию «Тысячи плато», текста намного более сложного, глубокого и разнообразного (и к тому же мало исследованного), нежели «Анти-Эдип».

Если «Анти-Эдип» был бестселлером, то совсем иная судьба ожидала «Тысячу плато». Книга вышла в атмосфере безразличия и некоторые отзывы на нее появились лишь пять лет спустя после выхода в свет. Вместе с публикацией «Тысячи плато» заканчивается и сотрудничество Ж. Делеза и Ф. Гаттари, начавшееся в 1969 году. Каждому нужно было поработать отдельно: Ж. Делез занялся изучением кино, а Ф. Гаттари вернулся к политическому и культурному активизму. При этом Ж. Делез писал в 1984 году, что они еще будут работать вместе. И в 1991 году выходит в свет «Что такое философия?». Однако в отличие от «Капитализма и шизофрении» вклад в нее Ф. Гаттари маргинален. Ж. Делез написал книгу по сути один. Только дружба сыграла важную роль в соавторстве книги. В журнале «Химеры», издающемся с 1990 года, где произведение было впервые опубликовано, оно появилось под фамилией одного Ж. Делеза. Однако этот факт ни в коей мере не умаляет роли Ф. Гаттари в их совместной с Ж. Делезом работе, хотя подобная тенденция «забывать» Ф. Гаттари и наблюдается, как во Франции, так и в России.

### Россия, 1990–2008 годы

На презентации первого полного перевода на русский язык одной из ключевых работ Ж. Делеза и Ф. Гаттари «Анти-Эдипа» в сентябре 2007 года Я. Свирский отметил, что «фигура Делеза хотя и на слуху, но Делез осваивается тяжелее всех»<sup>13</sup>. Почему? Идет ли речь о его специфическом освоении в России или же в целом о том, что философскую мысль Делеза очень непросто понять? И в чем заключается сложность или сопротивление освоению мысли Ж. Делеза в России?

13. См. Свирский Я. И. <http://www.censura.ru/presentation/upload/svirskii.mp3>

Прежде чем начать разговор о сложности освоения Ж. Делеза в России, нужно сказать несколько слов о том, что и на французском языке его мысль остается сложной для восприятия. И здесь можно упомянуть две основных причины.

Во-первых, чтение работ Ж. Делеза предполагает глубокое знание «классических» философских концептов и широкую техническую культуру. Ж. Делез часто заимствует проблематику у Канта, Ницше и Спинозы, не считая нужным напомнить читателю, что дискуссия опирается на этих авторов и их произведения. Так, например, его книга «Складка» («*Le Pli*») требует досконального знания трудов Лейбница.

Вторая сложность вытекает из того, что делезовская мысль изложена в совершенно оригинальной, внешне беспорядочной форме, которая должна поставить под вопрос сам принцип книги. «Тысяча плато», например, это произведение, иллюстрированное множеством изображений, которое (как говорят) можно начать читать с любого места. Взяв в руки такую «открытую» по форме книгу, легко можно начать читать Ж. Делеза буквально и пройти мимо большого количества важных, но весьма технических идей (нетрансцендентная имманентность, единство и множественность и т. д.) с множеством нюансов. Таким образом, Ж. Делез предстает как очень читаемый и очень медиатизированный в Интернете философ (в чем-то и по своей собственной вине), но отнюдь не как хорошо понятый философ. Поэтому на него часто ссылаются для обоснования любого индивидуального бунта против общества...

Однако его работы вполне можно понять, если посвятить этому время и наряду с ключевыми трудами послушать записи его лекций в университете. Для этого надо зайти на сайт, полностью посвященный Ж. Делезу (<http://www.webdeleuze.com> или <http://www.atol.fr/lldemars2/deleuze/accueil.htm#index>), где выложены аудиозаписи лекций, который философ читал с 16 января 1971 года по 25 мая 1987 года в университете Винсенн. Эти лекции представляют собой «черновики» его книг, а также объяснения тех мест, что в самих книгах кажется темным и непонятным. Однако эта «простая схема» работы с концептами Ж. Делеза доступна лишь тем, кто хорошо владеет не только французским языком, но и спецификой философской мысли во Франции. Что же делать всем остальным? Остается опираться на переводы, предисловия и послесловия переводчиков, критические статьи в словарях и энциклопедиях. Но насколько они помогают в освоении мысли Ж. Делеза в России? А может быть эти критические статьи заранее формируют прочтения и интерпретации, задавая тем самым жесткие рамки восприятия и освоения / сопротивления мысли того или иного иностранного философа?

Чтобы ответить на этот вопрос обратимся к истории освоения мысли Ж. Делеза в России. Эта история начинается в 1990 году,

когда в свет выходит реферативный перевод «Анти-Эдипа» М. Рыклина. Что же касается Ф. Гаттари, то он в философских кругах часто рассматривается как малозначимый соавтор некоторых работ Ж. Делеза. Существует перевод всего четырех или пяти работ Ф. Гаттари на русский язык, а среди исследований, посвященных этому психиатру и психоаналитику, нам известно только об одном<sup>14</sup>. Поэтому мы будем говорить о принятии или сопротивлении принятию скорее работ Ж. Делеза, нежели их совместного творчества с Ф. Гаттари, поскольку на русском языке опубликованы в большей степени книги Ж. Делеза, а переводы его серьезных совместных работ с Гаттари (за исключением «Что такое философия?») только начинают появляться (полный перевод «Анти-Эдипа» выходит только лишь в 2007 году, а «Тысяча плато» в 2008 году).

Нужно сказать, что среди 23 главных текстов Ж. Делеза только половина была переведена на русский, начиная с 1990 года. И эти тексты не были переведены в порядке появления на свет оригиналов, что показало бы развитие идей автора. Выбор текстов для перевода диктовался скорее спросом и модой. И эта ситуация с переводами Ж. Делеза напоминает, как осваивался в России Ж. Деррида во второй половине 1990-х. Михаил Маяцкий в своем «Послесловии переводчика» к книге Э. Гуссерля «Начало геометрии» с предисловием Ж. Деррида так описал подобное положение вещей:

Их авторы [Гуссерль и Деррида] в России почти не переведены, хотя уже и «прочитаны». Почему бы сначала не опубликовать их *œuvres majeures* [...], а потом уж добавлять к ним разные Приложения и Введения?<sup>15</sup>

Нужно сказать, что в момент первичного освоения Ж. Делеза в 1990 году философ часто рассматривался как ученик Ж. Деррида или М. Фуко<sup>16</sup>, что, естественно, не могло не повлечь за собой огромного недоразумения и своеобразного «горизонта ожидания» касательно текстов Ж. Делеза на русском языке. Кроме того, тот факт, что впервые Ж. Делез появился на российской философской сцене как автор (наряду с Ф. Гаттари) «Анти-Эдипа» в реферативном переводе, очень сильно осложнил и запутал ситуацию с освоением творчества Ж. Делеза в России. Почему? Ответ на этот вопрос неразрывно связан с ролью и местом «Анти-Эдипа» в творчестве самого Ж. Делеза.

14. См. Дьяков А. В., Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности. — Курск: изд-во Курского университета, 2006.
15. Маяцкий М.: «Там и тогда. Послесловие переводчика» // Гуссерль Э. «Начало геометрии». Введение Ж. Деррида. — М.: Ad Marginem, 1996, стр. 247.
16. См. Свирский Я. И. <http://www.censura.ru/presentation/upload/svirskii.mp3>

Как уже говорилось, «Анти-Эдип» — весьма специфическая книга, которая стоит особняком. До «Анти-Эдипа» Ж. Делез опубликовал «Логика смысла» и «Различие и повторение», после которых «Анти-Эдип» отмечает дополнительный этап в поисках «новых средств философского выражения». Сам Ж. Делез полагал, что в период времени между публикацией «Различия и повторения» и его работы над «Спинозой и проблемой выражения» он не смог найти выход из структурализма, в котором, как ему казалось, его мысль была заперта.

Несмотря на то, что Ж. Делез «дебютировал» на российской философской сцене как соавтор «Анти-Эдипа», его часто рассматривают как историка философии<sup>17</sup> или даже как культуролога (хотя такой дисциплины как культурология во Франции не существует вовсе) или эстетика-постфрейдиста<sup>18</sup>, а среди его ключевых произведений не всегда упоминаются такие тексты как «Анти-Эдип» или «Тысяча плато», а скорее его академические работы по истории философии.

Однако можно ли вообще говорить о том, что Ж. Делез и Ф. Гаттари были постфрейдистами, поскольку для франкоговорящего читателя такое понятие как *фрейдизм* не имеет смысла? Возможно говорить о фрейдовском или лакановском психоанализе, но никак не о фрейдизме или постфрейдизме, так как за этими обобщениями становится неясным, о какой психоаналитической теории идет речь. Когда же русскоговорящий читатель узнает, что Ж. Делез и Ф. Гаттари являются (пост) фрейдистами, возникает эффект глубокого культурного непонимания, поскольку читателя имплицитно отсылают к истории психоанализа в России-СССР и ко всем дискуссиям 1920-х гг., когда психоанализ начал сводиться к фрейдизму, который в свою очередь обвинялся в «пансексуализме», другими словами в главенствующей роли бессознательного и сферы желания. Но если допустить, что бессознательное и желание занимают важное место, в таком случае придется признать, что субъект теряет статус автономной инстанции, контролирующей все. Субъект становится манипулируемым и пронизываемым Оно (направление, в котором работал Ж. Лакан), а любой контроль индивида со стороны социальной группы становится невозможным. Такое положение было выработано в процессе дискуссий о фрейдизме в 1920-х гг. в СССР, когда психоанализ был лишен понятия бессознательного. Однако во Франции ситуация сложилась иначе. Тот факт, что субъект становился манипулируемым Оно, привел к выводу, что именно через это влияние Оно общество и контролировало субъекта.

17. Рыклин М. К. «Делез» // «Современная западная философия». Словарь (под ред. Малахова В. С., Филатова В. П.). — М.: Тон-Остожье, 1998.
18. Маньковская Н. В. «Делез» // «Культурология XX век». Энциклопедия в 2 т. (под ред. С. А. Левита). — СПб.: Университетская книга, 1998.

И именно против этого контроля и выступили Делез и Гаттари, предлагая собственную концепцию субъекта и бессознательного.

Итак, контекст дискуссий о фрейдизме был чужд Ж. Делезу и Ф. Гаттари, вследствие чего авторы просто не могли быть адептами (пост) фрейдизма. Подобное восприятие Ж. Делеза и Ф. Гаттари говорит о том, что в современной России французские психоаналитические дебаты 1970-х гг. читаются через призму советских дебатов 1920-х гг., основанных на совсем иных предпосылках и задачах, создавших совсем иную историю идей в России и во Франции.

В связи со всем выше сказанным возникает вопрос, почему Ж. Делеза и Ф. Гаттари читают в России как бы сквозь предзаданную призму, когда «классифицирование» Ж. Делеза как историка философии или культуролога, или (пост) фрейдида заранее предопределяет и фиксирует рамки прочтения и, соответственно, эффекты смысла? И что стоит за этим горизонтом ожидания? Существует ли ряд концептов, провоцирующих сопротивление при усвоении тех или иных философских теорий и идей на российской интеллектуальной почве?

Ответы на эти вопросы требуют отдельного глубокого исследования, которое явно выходит за рамки предисловия переводчика. Однако нам бы хотелось предложить некоторые гипотезы, над которыми мы в настоящее время работаем.

На наш взгляд, особое сопротивление при рецепции идей Ж. Делеза и Ф. Гаттари вызывает их концепция субъекта, которая несколько расходится с репрезентацией субъекта, а точнее, личности в российском интеллектуальном контексте. Дело в том, что за понятиями *субъекта / личности / лица* и их эквивалентами *subject / personhood / person* и *sujet / personnalité / personne* стоит серьезное несоответствие, вызванное тем, что русскому понятию «личность» нет содержательно соответствующего термина во французском или английском, так как за ними стоят разные философские направления и истории идей. Формально всем трем терминам можно найти эквиваленты, но ни один французский читатель не поймет перевода *личности* словом *personnalité* или <sup>19</sup>*personne*, так как во французском языке это понятие так не нагружено смыслом, как в русском, а является только психологическим термином и обозначает лишь набор персональных характеристик, свойственных одному конкретному человеку. Некоторое содержательное соответствие между понятиями *personne* и *личность* может быть найдено во французском персонализме. Важную роль в этом сыграл тот факт, что персонали-

19. На тему истории психоанализа в России и роли субъекта см. Zarubina T. «La psychanalyse en Russie et la notion du sujet» // «Langage et pensée: Union Soviétique années 1920–1930», Cahiers de l'ILSL, n° 24, 2008, pp. 267–280 // <http://www2.unil.ch/slav/ling/recherche/biblio/08LGGPENSEE/Zarubina.pdf>

стические идеи пришли во Францию из России (немаловажную роль в этом сыграл Н. Бердяев), куда те, в свою очередь, были привнесены из Германии Тейхмюллером. Однако, что касается психоанализа, то представляется невозможным переводить лакановское *personne* русским *личность*. Другими словами, речь идет не о проблемах языка и непереводаемости, а скорее о различии философских дискурсов в отношении проблемы субъекта.

Поэтому когда русскоговорящий читатель читает сегодня тексты Ж. Делеза и Ф. Гаттари, он зачастую не подозревает, что для этого чтения ему, прежде всего, необходимы «инструменты для чтения», то есть осознание всей специфики подобного несоответствия хотя бы только в рамках психоаналитической составляющей работ французских авторов, поскольку речь идет о наложении историко-интеллектуальных пластов, когда французские психоаналитические и философские дебаты о субъекте в современной России прочитываются совсем в иной перспективе. Во-первых, потому, что история психоанализа в России была совсем иной, чем во Франции, когда фрейдизм (советская унифицированная версия психоанализа, в которой отвергалось бессознательное) исчез вследствие радикальной несовместимости представлений о субъекте<sup>20</sup>. А во-вторых, по причине разного наполнения и терминологического несоответствия понятий субъекта, личности и индивида, за которыми стоят две отличные друг от друга истории идей. В России формирование терминологического ряда вокруг понятия субъекта началось довольно поздно, в 1830–1840-х гг. и проходило под сильным влиянием немецкого романтизма, а именно Шеллинга и Гегеля и, следовательно, через критику и некоторое неприятие субъекта Декарта и Канта, чтобы прийти в XX веке к сопротивлению фрейдовскому психоанализу с его непреодолимым разделением Я на три сферы, а затем, в конце XX века к сложной ситуации сопротивления принятию теорий лакановского или делезовского субъекта.

Если русскоговорящий читатель более или менее представляет, что такое «личность», то не вполне ясно, что же такое теория субъекта Ж. Делеза и Ф. Гаттари. К сожалению, работ по объяснению ключевых концептов философии Ж. Делеза (и Ф. Гаттари) практически нет. В этом, как мы надеемся, наши инкорпорированные комментарии к переводу «Ризомы» помогут читателю.

Итак, специфика концепции субъекта Ж. Делеза и Ф. Гаттари, в противоположность Ж. Лакану, заключается в том, что у Лакана даже если Субъект и зачеркнут, он остается тем не менее субъектом: также как раздробленное тело есть, прежде всего, тело, относящее к себе раздробленность как свойство. Точно также как перечеркнутость субъекта соотносится с желанием, как атрибут с субстанцией. Другими словами, у Ж. Делеза и Ф. Гаттари субъект

20. Guattari F., «Chaosmose». — Paris.: Galilée, 1992.

ект не является более единством или раздробленной структурой, он даже более не является пустотой или умершим субъектом, поскольку пустое место подразумевает существование отсутствия, требующего заполнения, в то время как у Ж. Делеза и Ф. Гаттари нет более фиксированных структур и конструкций, а только лишь становления. Иначе говоря, у Ж. Делеза и Ф. Гаттари субъект теряет свой статус первичной инстанции и становится «субъектом-становлением» или, если взять термин Ф. Гаттари, субъективацией без фиксированных точек, без центра. Процессы субъективации есть становления множественностей. Субъективности, модусы субъективации, множественны. Было бы ошибочным укладывать и сворачивать процесс субъективации во всеобщность субъекта, считает Ф. Гаттари. Того же порядка и сведение к индивидуальным интрапсихическим комплексам, к трансцендентным значениям, которые редуцируют и аннигилируют богатое разнообразие разнородных субъективностей. Против этих трансцендентных значений утверждается не-значащее (*l'a-signifiant*). Там, где было свертывание, провоцировать развертывание.

Согласно Ф. Гаттари<sup>21</sup>, невозможно замкнуть субъективность и его процесс в субъекте и субстанции. Необходимо стереть субъект, чтобы возникла субъективность. Идентичности никогда не являются субстанциальными и фиксированными, идентичность — это процесс, который никогда не бывает стабильным. Другими словами, речь о философии становления, философии без субстанции, но также и без субъекта. Появление субъективности без субъекта для мира, пересеченного разнородными субъективациями.

Но в чем же эта концепция субъекта может быть несовместима с репрезентациями субъекта в философском поле в России? Ну хотя бы в том, что зачастую понятия субъекта и личности приравниваются, причем понятие «личность» интерпретируется заранее как нечто позитивное и более важное, нежели субъект, поскольку личность, в отличие от абстрактного субъекта есть нечто «живое» и ответственное. При этом «личность» тяготеет к некоей целостности, неразрывной связи с социальной группой, в то время как субъект может быть расщеплен и даже мертв (речь идет о субъекте как о центральной и первичной инстанции)!

Мы попытались в общих чертах обрисовать положение дел с рецепцией идей Ж. Делеза и Ф. Гаттари в современной России, поделившись с читателем и некоторыми своими рабочими гипотезами. Мы не стали разбирать в этом предисловии конкретные концепты Ж. Делеза и Ф. Гаттари, которые они используют в своих текстах, решив, что будет правильнее не вырывать

21. Guattari F., «Chaosmose». — Paris.: Galilée, 1992.

их из контекста. Таким образом, читатель сможет найти в тексте перевода отсылки к подробным комментариям в конце «Ризомы», где и обсуждаются история формирования и специфика того или иного концепта. В этих комментариях мы также постарались восстановить то поле ссылок, на которые опирались авторы в своей работе. Все имена собственные, на которые ссылаются Ж. Делез и Ф. Гаттари, объясняются в комментариях, чтобы дать представление о логике и ходе мыслей авторов, а также о том корпусе идей, которые составляют интеллектуальный контекст во Франции той эпохи. Надеемся, что эти «инструменты для чтения» помогут читателю разобраться в столь непростых текстах этих двух французских мыслителей.

## Ризома

Мы<sup>(1)</sup> написали «Анти-Эдип» вдвоем. Поскольку в каждом из нас несколько человек, то нас было уже много. Здесь мы использовали все, что нас сближало, все самое близкое и самое отдаленное. Мы раздали удобные псевдонимы, чтобы сделать неузнаваемым. Почему же мы сохранили свои имена? По привычке, только по привычке. Чтобы стать неузнаваемыми в свой черед. Чтобы сделать незаметными не самих себя, а то, что побуждает нас действовать, ощущать или думать. И потом, приятно же говорить как все и сказать, что солнце встает, когда все знают, что это только так говорится. Не для того, чтобы дойти до точки, где больше не говорится я, а до точки, где больше уже не важно, говорить или не говорить я. Мы более не являемся самими собой. Каждый узнает своих<sup>(2)</sup>. Нам помогли, нас поглотили, размножили.

[О психоанализе мы теперь много не говорим, однако мы о нем еще говорим и слишком много. Ничто больше через него не проходит. Мы от него очень сильно устали, но не в состоянии тотчас же прекратить. Психоаналитики и особенно их пациенты нас слишком утомляют. Необходимо было отказаться от этого задерживающего нас предмета, не заблуждаясь в объективной значимости подобной операции, нам требовалось сообщить ему искусственную скорость, способную привести его к разрыву или трещине. С этим покончено, после этой книги мы не заговорим более о психоанализе. Никто не будет от него больше страдать: ни мы, ни они. Любопытно, насколько запаздывают возражения в ваш адрес. Когда вы пытаетесь плыть в потоке, а вам вешают груз на ноги: а об этом вы подумали? а что вы с этим делаете? разве вы последовательны? вы не видите противоречия? Еще одно удовольствие — никогда не отвечать. Хуже возражений и их опровержений только одно — это рефлексия,

возврат к... Например, в одной книге возврат к предыдущей: что в одной от другой? Хорошо ли вы поняли Фрейда? Изменились ли вы с вашей последней книги? Подвести итог — какой ужас.]<sup>1</sup> Книга не имеет ни объекта, ни субъекта, она сделана из по-разному созданных материй, очень отличных друг от друга дат и скоростей<sup>(3)</sup>. Как только книгу приписывают какому-либо субъекту, эта работа материй и внешняя сторона их связей не принимается более во внимание. Для геологических движений что измышляется (Господь Бог?). В книге, как и во всякой вещи, существуют линии сочленения и сегментарности, страты, территориальности; но есть также и линии ускользания<sup>(4)</sup>, движения детерриториализации<sup>(5)</sup> и дестратификации. Сравнительные скорости течения потоков в соответствии с этими линиями влекут за собой феномены относительного запаздывания, заторможенности или, напротив, ускорения и разрыва [(да, психоанализ был нашей обузой, нужно было шлифовать)]. Все это — измеримые скорости и линии составляют [*машинное устройство* (agencement machinique)]. Книга представляет собой такое устройство, неприписываемое как таковое. Это множественность, но еще не известно, что множественное означает, когда перестает быть приписанным, другими словами, когда восходит до состояния существительного. Машинное устройство обращено к стратам, без сомнения делающим из него что-то вроде организма или значащей тотальности (totalité signifiante) или детерминированности, приписываемой какому-либо субъекту, но не в меньшей степени и к *телу без органов*<sup>(6)</sup> (corps sans organes), безостановочно разрушающему организм, проводящему и заставляющему двигаться частицы, лишённые значимости, чистые интенсивности<sup>(7)</sup> (intensités), и заставляющему присваивать себе субъекты, которым он не оставляет ничего, кроме имени как следа какой-либо интенсивности. Каково же тело без органов книги? Их несколько, в зависимости от природы принимаемых во внимание линий, присущих им плотности и насыщенности, их способности схождения на «плоскости консистенции»<sup>(8)</sup> (plan de consistance), которая и обеспечивает их отбор. Здесь, как и повсюду, главное — единицы измерения: *квантифицировать письмо*. Нет никакой разницы между тем, о чем говорит книга, и тем, каким образом она сделана. Книга, следовательно, не имеет более объекта. В качестве устройства, она сама всего лишь соединена с другими устройствами, по отношению к другим телам без органов. Никогда не спрашивается о том, что хочет сказать книга, означаемое или означающее, не пред-

1. [] эти скобки отмечают текст, который был вырезан из версии 1976 года при подготовке публикации «Ризомы» в 1980 г. как введения в «Тысячу плато».

{ } эти скобки отмечают текст, который отсутствует в версии 1976 года и который был добавлен к «Ризома» 1980 года.

принимается попыток что-либо понять в книге, спрашивается (on se demandera), на основе чего она функционирует, в связи с чем она проводит или в связи с чем нет интенсивности, в какие множественности она включает и преобразует свою, с какими телами без органов она сближает свое. Книга существует только лишь через внешнее<sup>(9)</sup> (par le dehors) и во внешнем (au-dehors). Таким образом, будучи сама по себе маленькой машиной, в каком в свою очередь измеримом отношении находится книга, эта литературная машина, с машиной войны, любви, революции и т. д., а также с *абстрактной машиной*, приводящей их в движение? Нас упрекнули в том, что мы слишком часто ссылаемся на литераторов. [Идиотское возражение. Поскольку] {Но} при письме возникает один вопрос, к какой другой машине не может быть и должна быть подключена литературная машина, чтобы функционировать. Клейст (Kleist)<sup>(10)</sup> и сумасшедшая машина войны<sup>(11)</sup>, Кафка и небывалая бюрократическая машина... (а если животным или растением становятся *посредством* литературы, конечно же, не означает литературно? Не посредством ли, прежде всего, голоса становятся животным). Литература — это устройство, она ничего не имеет общего с идеологией, в ней нет и никогда не было идеологии.

Мы и не говорим о другом: множественности<sup>(12)</sup>, линии, страты и сегментарности, линии ускользания и интенсивности, машинные устройства и различные их типы, тела без органов и их строение / структура, их отбор, плоскость консистенции, единицы измерения в каждом отдельном случае. *Стратометры, делеометры, единицы плотности тела без органов (CsO), единицы схождения тела без органов (CsO)* не только образуют количественное исчисление письма, но определяют последнее как постоянную меру чего-либо другого. Писать не имеет ничего общего с означать, но с межевать, картографировать, даже будущие местности.

[К примеру,] первый тип книги — это книга-корень. Дерево уже есть образ мира<sup>(13)</sup> или, скорее, корень — образ дерева-мира. Такова классическая книга как прекрасная органическая, осмысленная и субъективная внутренность (различные страты книги). Книга имитирует мир как искусство имитирует природу: посредством свойственных ей приемов она завершает то, что природа уже или еще не способна сделать. Закон книги — это закон отражения (réflexion), раздваивающееся Одно (le Un). Каким бы оказался закон книги в природе, если он присущ самому разделению между миром и книгой, природой и искусством? Одно становится двумя: каждый раз, когда мы встречаем эту формулу, — будь она стратегически высказана Мао Цзэдуном, будь она понята как можно более «диалектически», — мы оказываемся перед самой классической и самой обдуманной, самой старой и самой затертой мыслью. Природа так не действует: в ней сами корни —

стержневые: с множественным, боковым и круговым, но не дихотомическим ветвлением. Дух отстаёт от природы. Даже книга как природная реальность является стержневой, со своей осью и листьями вокруг. Но книга как духовная реальность, Дерево или Корень как образ, не перестаёт развивать закон Одного (l'Un), становящегося двумя, затем двух, превращающихся в четыре... Бинарная логика — это духовная реальность дерева-корня. Даже такая «передовая» дисциплина как лингвистика хранит в качестве основного образа это дерево-корень, привязывающее ее к классической рефлексии (таковы Хомский<sup>(14)</sup> и синтагматическое дерево, начинающееся в точке S, чтобы развиваться дихотомически). Другими словами, эта мысль никогда не содержала множественности: ей необходимо основательное предполагаемое главное единство, чтобы прийти к двум, следуя духовному методу. А со стороны объекта, следуя методу природному, можно без сомнения перейти непосредственно от Одного (l'Un) к трем, четырем или пяти, но всегда при условии наличия основательного главного единства, стержневого единства, поддерживающего вторичные корни. Это немногим лучше. Взаимно-однозначные (bi-univoque) отношения между последовательно расположенными кругами просто заменили бинарную логику дихотомии. Стержневой корень содержит в себе множественность не более, чем корень дихотомный. Одна действует в объекте, в то время как другая орудует в субъекте. Бинарная логика и взаимно-однозначные отношения все еще преобладают в психоанализе (дерево бреда во фрейдовской интерпретации Шребера<sup>(15)</sup>), лингвистике и структурализме, даже в информатике.

Система-корешок или мочковатый корень — это второй образ книги, к которому наша современность охотно себя причисляет. На этот раз главный корень недоразвит или разрушается к своей оконечности, на него насаждаются ближайшая множественность и какой-либо из вторичных корней, начинающих бурное развитие. На этот раз природная реальность проявляется в недоразвитости главного корня, но его единство тем не менее существует как прошедшее или будущее, как возможное. И нужно задаться вопросом, не компенсирует ли духовная и отраженная реальность это состояние вещей, демонстрируя, в свою очередь, требование скрытого, еще более всеохватного (comprehensive) единства, или более экстенсивной тотальности. Например, «метод нарезок» (cut-up) Берроуза (Burroughs)<sup>(16)</sup> — накладывание одного текста на другой, содержащий множественные и даже занесенные извне корни (как будто это черенкование), предполагает наличие дополнительного измерения по отношению к измерению рассматриваемых текстов. Именно в этом дополнительном измерении складывания единство продолжает свою духовную работу. В этом смысле самое крайне раздробленное произведение может быть прекрасно представлено как тотальное Произ-

ведение или Grand Opus. Большинство современных методов для преумножения серий и увеличения множественности прекрасно обходятся одним направлением, например, линейным, тогда как суммированное единство все более утверждается в ином измерении, круговом или цикличном. Каждый раз, когда множественность оказывается заключенной в структуру, ее рост компенсируется редукцией законов сочетаемости. Разрушители единства предстают здесь как созидатели ангелов, *doctores angelici*<sup>(17)</sup>, поскольку утверждают подлинно ангельское и высшее единство. Слова Джойса, которые справедливо характеризуют как обладающие «множественными корнями», на деле разрушают линейное единство слова или даже языка, только устанавливая циклическое единство фразы, текста или знания. Афоризмы Ницше разбивают линейное единство знания, лишь отсылая к циклическому единству вечного возвращения, присутствующего в мышлении как некое непознанное. Иными словами, мочковатая система в действительности не порывает с дуализмом, с дополнительной субъектом и объекта, природной и духовной реальности: единство постоянно нарушается и не допускается в объекте, в то время как в субъекте торжествует новый тип единства. Мир потерял свой стержень, субъект даже не может более производить дихотомию, но получает доступ к более высокому единству амбивалентности и сверхдетерминированности, во все так же дополнительном к своему объекту измерении. Мир превратился в хаос, но книга остается образом мира, хаосмосом<sup>(18)</sup> — корешком. Странная мистификация книги: чем более она тотальна, тем более фрагментарна. В любом случае книга как образ мира — какая скучная мысль. В действительности, недостаточно сказать: «Да здравствует множественное», хотя и это трудно воскликнуть. Никакого типографического, лексического и даже синтаксического мастерства не хватит, чтобы это услышали. Множественное, *его нужно создавать*, не добавляя каждый раз дополнительно измерение, но напротив, наиболее простым способом, будучи умеренным на уровне измерений, которыми располагаем, всегда  $n-1$  (только таким образом один является составной частью множественного, будучи всегда вычтенным). Вычитать единственное из множественного, которое необходимо образовать; писать в  $n-1$ .

Подобную систему можно было бы назвать ризомой<sup>(19)</sup>. Ризома как подземный побег безусловно отличается от корней и корешков. Луковицы, клубни являются ризомами. Растения с корнями и корешками могут быть ризоморфными во всех других отношениях: вопрос в том, не является ли ботаника при всей своей специфике целиком и полностью ризоморфной? Сами животные ризоморфны, крысы, образующие стаю, есть ризомы. Как и норы, служащие для жилья, хранения пищи, перемещений, побега и разрыва. Ризома сама по себе обладает весьма разно-

образными формами, начиная с поверхностного разветвленного расширения во все стороны и заканчивая ее срастанием в луковичицы и клубни. Когда крысы пролезают одна под другой. В ризоме есть как лучшее, так и худшее: картофель и пырей, сорняк. Животное и растение, пырей, это сорная трава. Мы полагаем, что никого не убедим, если не перечислим некоторые приблизительные свойства ризомы.

**1 и 2** — Принципы соединения и разнородности: любая точка ризомы может и должна быть соединена с любой другой. Это очень отличается от дерева или корня, фиксирующих одну точку, один порядок. Лингвистическое дерево в духе Хомского все еще начинается в некой точке S, чтобы развиваться дихотомически. В ризоме же, напротив, каждый признак не обязательно будет отсылать к признаку лингвистическому: семиотические цепочки любого свойства соединены в ней с весьма отличными принципами кодирования, биологическими, политическими, экономическими и т. д. цепочками, запускающими не только различные знаковые режимы, но и законы порядка вещей. И действительно, *коллективные устройства процесса производства высказывания* (*agencements collectifs de l'énonciation*)<sup>(20)</sup> функционируют непосредственно в *машинных устройствах*, и невозможно установить кардинальный разрыв между знаковыми режимами и их объектами. В лингвистике даже при требовании придерживаться эксплицитного и не допускать ничего языкового, остаются внутри сфер какого-либо дискурса<sup>(21)</sup>, также предполагающего особые социальные принципы устройства и типов власти. Грамматическая правильность Хомского, категориальный символ S, доминирующий над всеми фразами, в первую очередь, является маркером власти, прежде чем стать маркером синтаксическим: сначала ты образуеть грамматически правильные фразы, делишь каждое высказывание на именную и глагольную синтагмы (первая дихотомия...). Такие лингвистические модели никто не упрекнет в излишней абстрактности, но напротив в том, что они недостаточно абстрактны, что они не достигают абстрактной машины, выполняющей соединение какого-либо языка с семантическими и прагматическими содержаниями высказываний, с коллективными устройствами процесса производства высказывания, со всей микрополитикой социального поля. Ризома не переставала бы соединять семиотические цепочки, организации власти, употребления, отсылающие к искусствам, наукам, общественным баталиям. Семиотическая цепочка похожа на клубень, накапливающий разнообразные действия, как лингвистические, так и перцептивные, мимические, жестикуляционные, мыслительные: нет ни языка в себе (*langue*), ни всеобщей языковой способности (*langage*), но лишь соревнование диалектов, говоров, арг, специальных языков. Идеальный говорящий-слушаю-

щий существует не более, чем однородное языковое сообщество. Язык, согласно выражению Вайнрайха (Weinreich)<sup>(22)</sup>, есть <sup>2</sup>«в основном разнородная реальность»<sup>(23)</sup>. Не существует языка, а только захват власти каким-то одним доминирующим языком в политической множественности. Язык укрепляется вокруг прихода, епархии, столицы. Он образует луковицу. Он развивается посредством скрытых побегов и потоков, вдоль речных долин или <sup>3</sup>железнодорожных линий, он перемещается масляными пятнами. Над языком всегда можно производить внутренние структурные деления на части: это не особенно отличается от поиска корней. В дереве всегда есть что-то генеалогическое, это не популярный метод. Напротив, метод типа ризомы может анализировать язык, только децентрируя его в другие измерения и другие регистры. Язык никогда не замыкается на самом себе, только в функции обессиливания.

3<sup>o</sup> — принцип множественности: только в том случае, когда множественное на самом деле трактуется как имя существительное, множественность, оно больше никак не соотносится с Одним (l'Un) как субъектом или объектом<sup>(24)</sup>, как природной или духовной реальностью, как образом или миром. Множественности ризоматичны и разоблачают древовидные псевдомножественности. Нет единства, служащего стержнем в объекте или же разделяющимся в субъекте. Отсутствие единства хотя бы только для разрушения в объекте и «возвращения» в субъекте. У множественности нет ни субъекта, ни объекта, но лишь обусловленности, величины, измерения, которые не могут увеличиваться без изменения своей природы (законы сочетаемости возрастают, таким образом, вместе с множественностью). Нити марионетки как ризома или множественность, отсылают не к предполагаемой воле артиста или кукольника, но к множественности нервных волокон, образующих в свою очередь другую марионетку в соответствии с иными измерениями, соединенными с первыми: «Нити или стебли,двигающие марионетки, — назовем их тканью. Можно было бы возразить, что ее множественность находится в личности актера, проецирующего ее в тексте. Предположим, но его нервные волокна, в свою очередь, образуют ткань. И они проникают сквозь серую массу, решетку, вплоть до неразличимого... Игра похожая на простое занятие ткачей, которое мифы приписывают Паркам или Норнам»<sup>4</sup>. Устройство представляет собой именно такой рост измерений внутри множественности, не-

2. [ср. Françoise Robert, « Aspects sociaux du changement dans une grammaire générative», in *Langages*, n° 32, déc. 1973, p. 90]
3. Ср. Bertil Maimberg, *Les nouvelles tendances de la linguistique*, tr. fr. P. U. F. (l'exemple du dialecte castillan), pp. 97 и далее.
4. Ernst Jünger, *Approches drogues et ivresse*, tr. fr. Table ronde, p. 304, § 218.

избежно изменяющей свою природу по мере того, как она увеличивает свои измерения. В ризоме нет точек или положений, как то можно обнаружить в структуре, дереве, корне. Существуют только линии. Когда Гленн Гульд<sup>(25)</sup> ускоряет исполнение пьесы, речь идет не только о виртуозе; он преобразует музыкальные точки в линии, он заставляет совокупность (*ensemble*) разрастаться. Дело в том, что число перестало быть универсальным концептом, измеряющим элементы в соответствие с их местом в каком бы то ни было измерении, чтобы самому стать переменной множественностью, следуя принимаемым во внимание измерениям (примат области над совокупностью чисел, привязанных к этой области). У нас нет единиц измерения, лишь только множественности или различные исчисления. Понятие единства появляется в том случае, когда во множественности происходит захват власти означающим или процесс, соответствующий субъективации (*subjectivation*): тем же образом единство-стержень образует совокупность (*ensemble*) взаимнооднозначных отношений между объективными элементами или точками; или же Одно (*l'Un*) делится согласно закону бинарной логики дифференциации в субъекте. Всякий раз единство действует внутри пустого измерения, дополнительного по отношению к рассмариваемой системе (сверхкодирование). Но как раз таки ризома или множественность не позволяют себя сверхкодировать, никогда не располагают измерением, дополнительным к имеющемуся числу линий, то есть к множественности чисел, привязанных к этим линиям. Все множественности плоски, поскольку наполняют, занимают все свои измерения: таким образом речь пойдет о *плоскости консистенции* множественностей, хотя эта «плоскость» обладает растущими измерениями в соответствии с числом устанавливаемых на нем соединений. Множественности определяются через внешнее (*par le dehors*): через абстрактную линию, через линию ускользания или детерриторизации, следуя которой, они изменяют свою природу, соединяясь с другими. Плоскость консистенции (решетка) — это внешнее всех множественностей. Линия ускользания отмечает одновременно реальность числа конечных измерений, которые по существу наполняют множественность; невозможность никакого дополнительного измерения, без того, чтобы множественность не трансформировалась бы в соответствии с этой линией; возможность и необходимость выравнять все эти множественности на одной и той же плоскости консистенции или внешней плоскости (*plan de consistance et d'extériorité*), какими бы ни были их измерения. Идеалом книги было бы такое рассредоточение всякой вещи на подобной внешней плоскости (*Plan d'extériorité*), на одной странице, на одном участке: прожитые события, исторические детерминации, помысленные концепты, индивиды, группы и социальные формации. Клейст изобрел письмо такого типа, разбитую последовательность аффектов

с меняющимися скоростями, со спешкой и трансформациями, всегда связанными со внешним, открытые звенья (*anneaux*). Следовательно, эти тексты во всех отношениях противопоставляются классической и романтической книге, состоящей из внутреннего (*l'intériorité*) какой-либо субстанции или субъекта. Книга-машина войны против книги-аппарата Государства. *Плоские множественности с n-ым количеством измерений* — незначащи и несубъектны. Они обозначаются неопределенными или скорее частичными артиклями (это некоторая часть пырея, ризомы...).

[В особенности не будет ставиться вопрос о том, что такое множественность, ни о том, кому она присваивается. Будучи данной, некоторая множественность, например, *фашизм*, — ужасная множественность — определяется через свои линии или измерения, а именно будучи рассредоточенной на плоскости консистенции; возникнет вопрос, в соответствии с каким измерением она обозначает то или это, в соответствии с какой линией она присваивается какому-либо индивиду, группе или социальной формации. Поскольку существует индивидуальный фашизм, фашизм группы или социальной формации. И именно эти различия не релевантны, а вторичны и производны по отношению к непосредственному изучению множественностей<sup>5</sup>. Утрамбуем, расплющим, чтобы стать кузнецами бессознательного.]

4<sup>0</sup> — Принцип незначащего разрыва: против слишком значительных разрывов, разделяющих структуры или пересекающих одну из них. Ризома может быть порвана, разбита в любом месте, она

5. [Метод: не будет выявляться общий род, чьими видами были бы фашизмы и даже тоталитаризмы. Также не будет выявляться вид, свойственный фашизмам, или немецкому фашизму, который бы отличался от всех других. Но на каком бы уровне обобщения или специфичности не рассматривался бы концепт, он будет рассмотрен как множественность, определенная своими измерениями (существуют разные виды немецкого фашизма в одну и ту же эпоху, с правыми и левыми «течениями», линиями массы, линиями схождения, городскими и деревенскими величинами и т. д. Ж.-П. Фэй (J.-P. Faÿe) показал это, как нам кажется, достаточно ясно. Значение, которое получает фашизм в тот или иной момент, также как и его присвоение зависят от одних измерений, берущих верх над другими, от одних линий, развивающихся в ущерб другим. Вопросы значения и присвоения всегда вторичны по отношению к некоторому концепту, в первую очередь, рассматриваемому как множественность, а именно предложение типа: «Никакая форма Сверх-Я не выводится из индивида в данное общество». Это плохой метод. Не существует формы концепта, чье содержание не присваивалось бы исключительно (или прежде всего) либо индивидам, либо общностям. Если концепт действительно обозначает множественность, то он присваивается обществам, следуя одним его линиям; группам и семьям, следуя другим; индивидам, следуя третьим; и каждая вещь, которой он присваивается, есть, в свою очередь, множественность. В противном случае это плохой концепт (не возникло бы сомнений о Сверх-Я, как и о большинстве психоаналитических концептов, действующих как посредством ложного объединения, так и ложного различения)].

продолжит, следуя той или иной из ее линий и через другие линии. С муравьями не покончить, потому что они образуют животную ризому, чью самую большую часть можно разрушить, но она не перестанет восстанавливаться. Любая ризома включает линии сегментарности, в соответствии с которыми она стратифицирована, территориализована, организована, означена, присвоена и т. д.; но также и в соответствии с линиями детерриторизации, посредством которых она бесконечно ускользает. Всякий раз, когда сегментарные линии взрываются в одной линии ускользания, в ризоме возникает разрыв, но линия ускользания составляет часть ризомы. Эти линии не перестают отсылать обратно то к одним, то к другим. Вот почему никогда невозможно дать себе (*se donner*) дуализм или дихотомию, даже в самой примитивной форме добра или зла. Создается разрыв, прочерчивается линия ускользания, но всегда есть риск обнаружить на ней организации, перестраивающие совокупность (*ensemble*), образования, снова передающие власть означаемому, присвоения, восстанавливающие субъект — все, что угодно, начиная с эдиповских всплесков (*réurgences*) и заканчивая фашистскими образованиями. [Нас приняли за фашистов, но мы ими никогда не будем в достаточной степени, настолько мы сознаем, по меньшей мере мы, что фашизм — это фашизм других (*On nous a traités de fascistes; nous ne le serons jamais assez, tant nous sommes conscients, nous au moins, que le fascisme est celui des autres seulement*)]. Группы и индивиды содержат в себе микрофашизмы, требующие только лишь кристаллизации. Да, сорняк — это тоже ризома. Плохое и хорошее могут быть только результатом активного и временно-го отбора, отбора, который нужно заново начинать.

Каким образом движения детерриторизации и процессы ретерриторизации не были бы относительными, постоянно ветвящимися, включенными друг в друга? Орхидея детерриторизируется, формируя образ, кальку осы; а оса в этом образе ретерриторизируется; однако она детерриторизируется, сама становясь частью репродуктивного аппарата орхидеи; а она ретерриторизирует орхидею, принося в нее пыльцу. Оса и орхидея в качестве разнородностей образуют ризому. Можно было бы сказать, что орхидея имитирует осу, чей образ она воспроизводит значительным образом (мимезис, мимикрия, приманка, и т. д.). Но это верно только на уровне страт — параллелизм между двумя стратами, такими как растительная организация на одном, имитирующая животную организацию на другом. В то же самое время, речь идет совершенно о другом: никоим образом не об имитации, но о схватывании кода, прибавочной стоимости кода, увеличение валентности, настоящее становление, становление — оса орхидеи, становление — орхидея осы; каждое из этих становлений, обеспечивающее детерриторизацию одного из членов и ретерриторизацию другого, два следующих

друг за другом и сменяющих друг друга становления, следуя движению напряженностей, которое всегда двигает детерриториализацию дальше. Не существует ни имитации, ни сходства, но взрыв двух разнородных серий внутри линии ускользания, составленной из общей ризомы, которую нельзя более ни присвоить, ни подчинить какому бы то ни было означающему. Реми Шовен (Rémy Chauvin)<sup>(26)</sup> очень хорошо сказал: «Апараллельная эволюция двух существ, не имеющих<sup>6</sup> абсолютно ничего общего между собой». Более отвлеченно, вполне возможно, что схемы эволюции все чаще приводят к отказу от старой модели дерева и происхождения. В определенных условиях вирус может соединиться с зародышевыми клетками и сам передаваться в качестве клеточного гена сложного вида; более того, он мог бы просочиться, перейти в клетки совсем другого вида не без привнесения «генетической информации», исходящей от первого носителя (таковы настоящие исследования Бенвениста (Benveniste) и Тодаро (Todaro)<sup>(27)</sup> вируса типа С в его двойном соединении с ДНК павиана и с ДНК некоторых видов домашних кошек). Эволюционные схемы не образовывались бы больше лишь в соответствии с моделями древовидного происхождения, идущими от менее дифференцированного к более дифференцированному, но следуя ризоме, действующей непосредственно в разнородном и прыгающей<sup>7</sup> с одной дифференцированной линии на другую. Здесь еще раз апараллельная эволюция павиана и кошки, где первый явно не является моделью второго, а второй копией первого (становление — павиан в кошке не означало бы, что кошка «формирует» павиана). Мы образуем ризому с нашими вирусами, или, скорее, это наши вирусы заставляют нас образовывать ризому с другими животными. Как говорит Жакоб (Jacob)<sup>(28)</sup>, переносы генетического материала посредством вирусов или других способов, слияния клеток, произошедших от различных видов, имеют аналогичные «отвратительной любви, столь дорогой Антично-

6. Rémy Chauvin, *Entretiens sur la sexualité*. Plon, p. 205
7. О работах Бенвениста и Тодаро см. Yves Christen, « Le rôle des virus dans l'évolution », in *La Recherche*, n° 54, mars 1975: «После внедрения-извлечения в клетку, вирусы могут принести вследствие ошибки удаления фрагменты ДНК своего носителя и перенести их в новые клетки, что и является основой того, что называется *генной инженерией*. Отсюда следует, что генетическая информация, свойственная одному организму могла бы быть передана другому благодаря вирусу. Если поинтересоваться крайними ситуациями, то можно вообразить, что этот перенос информации мог бы совершаться от одного более развитого вида к другому, менее развитому или сформировавшему первый. Этот механизм, таким образом, сыграл бы в противоположном классическому способу, используемому эволюцией, направлении. Если подобные переносы информации имели бы большую значимость, в некоторых случаях пришлось бы *заменить сетчатые схемы (с соединениями между ответвлениями после их отделения) на схемы в виде кустарника или дерева, что служат сегодня для репрезентации эволюции*». (p. 271)

сти и Средневековью»<sup>8</sup>, результаты. Пересекающиеся сообщения между дифференцированными линиями перепутывают генеалогические древа. Постоянно искать молекулярную или даже субмолекулярную частицу, с которой мы в родстве. Мы развиваемся и умираем от наших полиморфных и ризоматических гриппов больше, чем от наших болезней происхождения, в свою очередь имеющих свое происхождение. Ризома есть антигенеалогия.

То же самое для книги и мира: книга не является образом мира, следуя укоренившемуся верованию. Она образует ризому с миром, существует апараллельная эволюция книги и мира, книга обеспечивает детерриториализацию мира, а мир совершает ретерриториализацию книги, которая детерриториализируется, в свою очередь, в себе самой, в мире (если она на это способна и может это). Подражательность<sup>(29)</sup> — это очень плохой концепт, зависящий от бинарной логики, для феноменов совсем другой природы. Крокодил не воспроизводит ствол дерева, не более чем хамелеон, который не воспроизводит цвета того, что его окружает. Розовая Пантера ничего не имитирует, ничего не воспроизводит, она красит мир в свой цвет, розовое по розовому, это ее становление — мир, так чтобы самой стать незаметной, незначимой, создать свой разрыв, свою линию ускользания, довести до конца свою «апараллельную эволюцию». Мудрость растений: даже когда это растения с корнями, всегда есть внешнее, где они образуют ризому с чем-то еще — с ветром, животным, человеком (и еще один аспект, посредством которого сами животные образуют ризому, и люди, и т. д.). «Опьянение как торжественное вторжение в нас растения». И всегда следовать ризоме через разрыв, вытягивать, удлинять, сменять линию схождения, видоизменять ее до тех пор, пока не будет произведена самая абстрактная и самая извилистая линия с  $n$ -ным количеством измерений и разорванными направлениями. Сопрягать детерриторизованные потоки. Следовать за растениями: начинать с фиксирования границ первой линии в соответствии с кругами схождения (*cercles de convergence*) вокруг последовательно расположенных единичностей; затем посмотреть, устанавливаются ли внутри этой линии новые круги схождения с новыми точками, расположенными вне границ и в других направлениях. Писать, создавать ризому, увеличивать свою территорию детерриториализацией, растягивать линию схождения до точки, где она покрывает всю плоскость консистенции одной абстрактной машиной. «Сначала пойдти к своему первому растению и там внимательно наблюдай, как проходит стекающая вода, начиная с этой точки. Дождь должен был далеко перенести семена. Следуй вдоль канав, прорытых водой, и так ты узнаешь направление течения. Тогда ищи растение, которое в этом направлении

8. François Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, pp. 312, 333.

находится дальше всего от твоего. Все те, что растут между этими двумя, — твои. Позднее, когда эти последние посеют в свою очередь свои семена, ты сможешь, следуя течению вод, начиная от каждого из<sup>9</sup> этих растений, увеличить твою территорию». Музыка не перестала проводить свои линии ускользания как и такое же количество «множественностей, подлежащих видоизменению», даже разрушая свои собственные коды, структурирующие ее или делающие деревом; вот почему музыкальная форма в ее разрывах и разрастаниях<sup>10</sup> сравнима с сорняком, с ризомой.

5° и 6° — принцип картографии и декалькомании<sup>(30)</sup>: ризома не подчиняется никакой структурной или порождающей модели. Она чужда всякой идее генетической оси, как и глубинной структуры. Генетическая ось, она как объективное корневое единство, на которой образуются последовательные стадии; глубинная структура же скорее похожа на основную последовательность, разложимую на непосредственные составляющие, в то время как единство произведенного переходит в иное измерение, трансформационное и субъективное. Таким образом не выйти из репрезентативной модели дерева или корня, стержневого или мочковатого (например, «дерево» Хомского, присоединенное к основной последовательности и представляющей процесс его порождения в соответствии с бинарной логикой). Вариация на тему самой старой мысли. О генетической оси или глубинной структуре мы говорим, что они прежде всего являются принципами *кальки*, воспроизводимыми до бесконечности. Вся логика дерева есть логика кальки и воспроизведения. Как в лингвистике, так и в психоанализе, она нацелена на бессознательное, уже само репрезентативное<sup>(31)</sup>, выкристаллизованное в закодированных комплексах, распределенное по генетической оси или размещенное в синтагматической структуре. Ее целью является описание фактического положения дел, восстановление равновесия межсубъектных отношений или исследование уже наличествующего бессознательного, притаившегося в темных закоулках памяти или языка (*langage*). Она занимается копированием чего-то уже заданного готовым, исходя из сверхкодирующей структуры или поддерживающей оси. Дерево сочленяет и упорядочивает кальки, которые подобны листьям дерева.

Все остальное есть ризома, *карта, а не калька*. Создавать карту, а не кальку. Орхидея не воспроизводит кальку пчелы, она

9. Carlos Castaneda, *L'herbe du diable et la petite fumée*, tr. fr. le Soleil noir, p. 160.  
10. Pierre Boulez, *Par volonté et par hasard*, Seuil, p. 14.: «Вы ее сажаете в какой-нибудь чернозем и вдруг она начинает разрастаться как сорняк...». И в другом месте о музыкальном разрастании. p. 89: «музыка, которая плывет, где само написание приносит исполнителю невозможность сохранить одновременность с пульсирующим временем».

создает карту с пчелой внутри ризомы. Если карта противопоставляется кальке, то значит она полностью обращена к экспериментированию, связанному с реальным. Карта не воспроизводит замкнутое на себе бессознательное, она его строит. Она способствует соединению полей, разблокированию тел без органов, их максимальной открытости на плоскости консистенции. Она сама образует часть ризомы. Карта открыта, соединима во всех своих измерениях, разборна, ниспровергаема, способна постоянно получать изменения. Она может быть разорвана, перевернута, приспособиться к любому монтажу, запущена в производство одним индивидом, группой, социальным образованием. Ее можно нарисовать на стене, задумать ее как произведение искусства, создать ее как политическую акцию или как размышление. Это, возможно, одно из самых важных свойств ризомы, быть всегда со множеством входов; нора в этом смысле — животная ризома и содержит порой четкое различие между линией ускользания как проходом для перемещения и стратами для склада или жилища (ср. мускусная крыса). Карта имеет множество входов, в противоположность кальке, приходящей всегда «к одному и тому же». Карта — это вопрос употребления, в то время как калька всегда отсылает к одной так называемой «компетенции»<sup>(32)</sup>. Противоположно психоанализу, психоаналитической компетенции, ограничивающей каждое желание и высказывание генетической осью или сверкодирующей структурой и тиражирующей до бесконечности монотонные кальки стадий на этой оси или составляющих в этой структуре, шизоанализ отвергает всяческую идею скопированной неизбежности, какое бы имя ей не дали: божественное, мистическое, историческое, экономическое, структурное, наследственное или синтагматическое. (Прекрасно видно, насколько Мелани Кляйн (Melanie Klein)<sup>(33)</sup> ничего не смыслит в проблеме картографии одного из ее детей-пациентов, маленького Ричарда (Richard)<sup>(34)</sup> и довольствуется тиражированием готовых калек — Эдипа, хорошего и плохого папы, плохой и хорошей мамы, — в то время, как ребенок отчаянно пытается добиться результата, который психоанализ<sup>11</sup> абсолютно не признает). Влечения и частичные объекты<sup>(35)</sup> не являются ни стадиями на генетической оси, ни положениями в глубинной структуре, они представляют собой дополнительные мотивационные возможности для проблем, входов и выходов, тупиков, которые ребенок проживает заинтересованно, другими словами, во всей полноте своего желания.

Однако не восстанавливаем ли мы простой дуализм, противопоставляя карты и кальки, как хорошую и плохую стороны? Не является ли свойством карты возможность быть скопирован-

11. Ср. Mélanie Klein, *Psychanalyse d'un enfant*. Tr. fr. Tchou (le rôle des cartes de guerre dans les activités de Richard).

ным? Не является ли свойством ризомы встречать корни, иногда с ними смешиваться? Не содержит ли карта феномены избыточности, которые уже были бы как ее собственные кальки? Не обладает ли множественность своими стратами, где укореняются унификации и суммирования (*totalisations*), обезличивания, подражательные механизмы, субъективные присвоения? Даже линии ускользания, не станут ли они воспроизводить, в пользу их возможного расхождения, те образования, которые они должны были разрушить или перевернуть. Но верно также и обратное, это вопрос метода: *нужно всегда переносить кальку на карту*. А эта операция совсем не симметрична предыдущей. Так как при всей строгости, неверно, что калька воспроизводит карту. Она скорее похожа на фотографию, на радио, которое бы начало с выбора или отделения того, что оно намерено воспроизвести при помощи искусственных средств, красителей или других принудительных методов. Всегда именно имитирующий создает свою модель и притягивает ее. Калька уже перевела карту в изображение, уже трансформировала ризому в корни и корешки. Она организовала, стабилизировала, нейтрализовала множественности согласно ее собственным осям значимости и субъективации. Она породила, структурировала ризому; калька воспроизводит уже только саму себя, когда полагает, что воспроизводит что-то другое. Вот почему она так опасна. Она вводит избыточности и распространяет их. Калька воспроизводит из карты или ризомы только тупики, ограничения, зародыши стержня или точек структурирования. Посмотрите на психоанализ и лингвистику: один никогда не тиражировал ничего иного, кроме калек или фотографий бессознательного, другая — лишь кальки или фотографии языка (*langage*), со всеми подразумеваемыми под этим отступлениями (неудивительно, что психоанализ связал свою судьбу с лингвистикой). Посмотрите, что делалось уже для маленького Ганса<sup>(36)</sup> (*Hans*) в чистом детском психоанализе: ему постоянно *ломали его ризому, пятали его карту*, беспрестанно возвращая ее на место, блокируя ему всякий выход до тех пор, пока он не начал желать свой собственный стыд и свою вину, до тех пор, пока в нем не укоренили стыд и вину, *фобию* (ему перечеркивают ризому здания, затем ризому улицы, его укореняют к постели родителей, затем он пускает корешки на своем собственном теле, его блокируют на профессоре Фрейд). Фрейд эксплицитно учитывал картографию маленького Ганса, но всегда и только для того, чтобы поместить ее на семейную фотографию. А посмотрите, что делает Мелани Кляйн с геополитическими картами маленького Ришара: она извлекает из них фотографии, делает из них кальки; примите установку и следуйте оси, генетической стадии или структурной судьбе, вашу ризому ломают. Вас оставят жить и говорить при условии перекрытия всех выходов. Когда ризома закупорена, одеревенела, все конче-

но, ничего из желания больше не проходит, так как всегда именно посредством ризомы желание движется и производит. Каждый раз, когда желание следует за деревом, появляются внутренние последствия, роняющие ее и приводящие к смерти, но ризома действует на желания внешними и производительными толчками.

Вот почему так важно попробовать другую операцию, противоположную, но не симметричную. Заново подключить кальки к карте, добавить корни или деревья к ризоме. Изучать бессознательное в случае маленького Ганса значило бы показать, как он пытается образовать ризому с семейным домом, но также и с линией схождения здания, улицы и т. д.; как эти линии оказываются перечеркнутыми, ребенка укореняют в семье, фотографируют с отца, копируют на материнском ложе; затем показать, как вмешательство профессора Фрейда обеспечивает захват власти означаемым как субъективацию аффектов; как ребенок может спастись только в виде становления — животного, схваченного как постыдное и виновное (становление — лошадь маленького Ганса, настоящая дополнительная мотивационная возможность). Но постоянно было бы необходимо заново определять место тупиков на карте и тем самым их открывать на возможных линиях схождения. Точно так же было бы и для карты группы: показать, в какой точке ризомы образуются феномены обезличивания, бюрократии, лидерства, непреодолимого влечения и т. д.; какие линии, однако, продолжают существовать, даже будучи скрытыми, продолжая незаметно создавать ризому. Метод Делиньи (Deligny)<sup>(37)</sup>: создавать карту жестов и движений страдающего аутизмом ребенка, сочетать несколько карт для одного <sup>12</sup>и того же ребенка, для многих детей... Если верно то, что карта или ризома обладают большей частью множественными входами, то допустимо предположить, что туда можно попасть путем калек или деревьев-корней, принимая необходимые предосторожности (отказавшись здесь еще раз от манихейского дуализма). Например, зачастую будет неизбежным свернуть в тупики, пройти через значимые свойства (*pouvoirs signifiants*) и субъективные распределения, опереться на эдиповы, параноидальные образования или того хуже, на отвердевшие территориальности, делающие возможными другие трансформационные операции. Возможно даже, что психоанализ служит, вопреки его воле, точкой опоры. В других случаях, напротив, опорой послужит непосредственно линия схождения, позволяющая расколоть страсти, разорвать корни и произвести новые соединения. Таким образом, имеются весьма своеобразные устройства — карты-кальки, ризомы-корни с переменными коэффициентами детерриториализации. Существуют древесные и корневые структуры в ризомах, но и наоборот, ветка дерева или разветвление корня могут

12. *Cahiers d'Immuable 1, Légendes de Ferdinand Deligny* (Recherches, n° 8, avril 1975).

превратиться в ризому. Ориентировка здесь зависит не от теоретического анализа, вовлекающего универсалии, а от прагматики, составляющей множественности или ансамбли напряженностей. В сердцевине дерева, в глубине корня или в пазухе ветви может образоваться новая ризома. Или же это микроскопическая часть дерева-корня, корешок, осуществляющий производство ризомы. Бухгалтерия, бюрократия действуют посредством кальки: однако они могут начать распускаться, пускать ростки ризомы, как в романе Кафки. Один напряженный вектор (*trait*) начинает работать на себя; отделяется галлюцинаторное восприятие, аномалия чувствительности, непредвиденная мутация, игра образов и гегемония означающего оказывается под вопросом. Жестикуляционные, мимические, игровые семиотики возвращают себе свободу у ребенка и освобождаются от «кальки», другими словами, от главенствующей компетенции языка учителя — микроскопическое событие, нарушающее равновесие местной власти. Таким образом, генеративные древа, построенные на основании синтагматической модели Хомского, могли бы раскрыться во всех направлениях и в свою очередь создать ризому<sup>13</sup>. Быть ризоморфным значит производить стебли и волокна, которые похожи на корни, или еще лучше, которые содиняются между собой, проникая в ствол, рискуя послужить для новых странных применений. Мы устали от дерева. Мы не должны больше верить в деревья, корни или корешки, мы слишком сильно от них пострадали. Вся древовидная культура основана на них, от биологии до лингвистики. Напротив, нет ничего прекрасного, влюбленного, политического, за исключением подземных побегов и воздушных корней, наружной оболочки и ризомы. Амстердам, совсем не укорененный город, город-ризома с его каналами-стеблями, где полезность соединяется с крайним безумием в своем отношении к коммерческой машине войны.

{Мышление не древообразно, а мозг не является укорененной или ветвящейся материей. То, что ложно называется «дендритами», не обеспечивает связи между нейронами в сплошной ткани. Дискретность клеток, роль аксонов, функционирование синапсов, существование синаптических микротрещин, скачки каждого сообщения через эти трещины, — все это делает из мозга множественность, охватывающую на своем плотном плане или в глии<sup>(38)</sup> всю неопределенную вероятностную систему, *uncertain nervous system*. У многих людей дерево засело в голове, но сам мозг представляет собой скорее траву, чем дерево. «Аксон и дендрит закручиваются один вокруг друго-

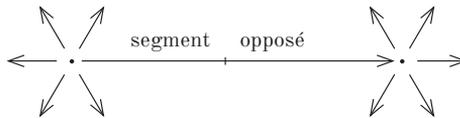
13. См. Dieter Wunderlich, «Pragmatique, situation d'énonciation et Deixis», in *Language*, n° 26, juin 1972, pp. 50 и далее. (Попытки Мак Коли (Mac Cawley), Сэдока (Sadock) и Вундерлиха (Wunderlich) ввести «прагматические свойства» в древа Хомского).

го, как вьюнок вокруг ежевики, с синапсом <sup>14</sup>на каждой колючке». Так же, как и память... Невропатологи, психофизиологи различают долгосрочную и краткосрочную память (порядка одной минуты). Однако разница не только численная: краткосрочная память ризоматичного типа, диаграмма, в то время как долгосрочная — древовидная и централизованная (запечатление, остаточная возбудимость, калька или фотография). Краткосрочная память ни в коей мере не подчинена закону смежности или непосредственности по отношению к ее объекту, она может быть на расстоянии, приходить и возвращаться спустя много времени, но всегда в условиях дискретности, разрыва и множественности. Более того, оба вида памяти не различаются как два временных модуса восприятия одного и того же; это не одна и та же вещь, не то же самое воспоминание, более того, это не одна и та же идея, воспринятая обоими видами памяти. Великолепие краткосрочной Идеи: пишут при помощи краткосрочной памяти, таким образом, используя краткосрочные идеи, даже если читают и перечитывают, используя долгосрочную память долгосрочных концептов. Краткосрочная память включает в себя забвение как процесс; она смешивается не с данным моментом, а с коллективной, временной и нервной ризомой. Долгосрочная память (семья, раса, общество или цивилизация) копирует и отражает, но то, что она воспроизводит, продолжает действовать внутри нее, на расстоянии, невпопад, «несвоевременно», не мгновенно.}

Дерево или корень подсказывают печальное представление о мышлении, не перестающего имитировать множественное, исходя из высшего единства, центра или сегмента. В действительности, если рассматривать ансамбль ветвей-корней, то ствол играет роль *противолежащего сегмента* по отношению к одной из частей ансамбля (*sous-ensemble*), обозримых снизу доверху: такой сегмент станет «диполем связи»<sup>(39)</sup> в отличие от «диполей-единств», образующих исходящие из одного центра лучи<sup>15</sup>. Но сами связи могут разрастаться как в корневой системе, нико-

14. Steven Rose, *Le cerveau conscient*, éd. du Seuil, p. 97, и о памяти pp. 250 и далее.

15. См. Julien Paccotte, *Le réseau arborescent, schème primordial de la pensée*, Hermann, 1936. В этой книге анализируются и развиваются различные схемы древовидной формы, представленной не как простой формализм, но как «подлинное основание формальной мысли». Классическое мышление доводится до своих пределов. Все формы Одного—Двух, теория диполей собираются воедино. Ансамбль ствол—корни—ветви выражается в следующей схеме:



Не так давно Мишель Серр проанализировал разновидности и последовательности деревьев в самых разных научных областях: как на основе «сети» образует-

гда не выходя за пределы Единого-Двойственного и всего лишь обманчивых множественностей. Воспроизводства, воспроизведения, повторения, гидры и медузы не намного больше позволяют выйти за пределы. Древовидные системы — суть системы иерархические, содержащие средоточия значимости и субъективации, главные автоматы, словно организованные виды памяти (*mémoires*). Дело в том, что соответствующие модели таковы, что один элемент получает свою информацию только от одного высшего единства, одно субъектное присвоение, заранее установленные связи. Это хорошо видно в актуальных проблемах информатики и электронных машин, все еще сохраняющих самое старое мышление, поскольку они передают власть одной памяти или одному центральному органу. В одной замечательной статье, разоблачающей «визуализацию древовидных схем управления» (центрированные системы или иерархические структуры), Пьер Розенштиль (Pierre Rosenstiehl) и Жан Петито (Jean Petitot)<sup>(40)</sup> замечают: «Допустить примат иерархических структур означает возвращение к приоритету древовидных структур. (...) Древовидная форма предполагает топологическое объяснение. (...) В иерархической системе индивид признает только одного активного соседа, иерархически вышестоящего. (...) Каналы связи заранее установлены: древовидная схема предшествует индивиду, включающемуся в нее в определенном месте» (значимость и субъективация). По этому поводу авторы замечают, что даже когда кажется, что некая множественность достигнута, не исключено, что эта множественность ложна — то, что мы называем корешковым типом — поскольку ее представление или ее видимая неиерархическая формулировка в действительности допускают лишь одно полностью иерархическое решение: такова знаменитая «теорема дружбы»<sup>(41)</sup>, согласно которой «если в каком-либо обществе два индивида имеют одного общего друга, значит существует индивид, являющийся другом всех остальных» (как говорят Розенштиль и Петито, кто этот общий друг? «универсальный друг этого общества пар, это учитель, исповедник, врач? столько идей, странным образом удаленных от исходных аксиом», друг человеческого рода? или же *фило-соф*, такой, каким он является в классической мысли, даже если это и несостоявшееся единство, ценное только лишь своим отсутствием или своей субъективностью, говорящее, я ничего не знаю, значит я есть ничто?). Авторы говорят в этом отношении о теоремах диктатуры. Таков принцип деревьев-корней или же выход, решение корешков, структура<sup>16</sup> Власти.

ся дерево (*La traduction*, Minuit, p. 27 и далее; *Feux et signaux de brume*, Grasset, pp. 35 и далее)

16. Pierre Rosenstiehl et Jean Petitot, «Automate asocial et systèmes acentrés», in *Communications*, n° 22, 1974. О теореме дружбы см. H. S. Wilf, *The Friendship*

Этим центрированным системам авторы противопоставляют ацентрированные системы, сети конечных автоматов<sup>(42)</sup>, где коммуникация совершается от одного соседа к некоему другому соседу, где стебли или каналы не существуют заранее, где индивиды все взаимозаменяемы и определяются только лишь через *сосостояние* в тот момент и таким образом, что локальные операции согласовываются между собой, и что общий конечный результат синхронизируется независимо от центральной инстанции. Преобразование интенсивных состояний заменяет топологию, а «граф<sup>(43)</sup>, регулирующий движение информации, в некотором роде противопоставлен иерархической диаграмме... у диаграммы нет никаких оснований быть деревом» (мы называли подобной диаграммой карту). Проблема машины войны или Firing Squad<sup>(44)</sup>: необходим ли генерал для того, чтобы  $n$ -ое количество индивидов пришло в состояние боевой готовности? Решение без генерала было найдено для ацентрированной множественности, включающей некоторое конечное число состояний и импульсов соответствующей скорости с точки зрения ризомы войны или логики боевиков, {без калки, без копии центрального порядка}. Доказывается даже, что подобная множественность, машинное устройство или общество, отвергает всякий централизирующий, унифицирующий автомат как «асоциальный посторонний элемент»<sup>17</sup>. И, следовательно, всегда остается  $n-1$ . Розенштиль и Петито настаивают на том, что оппозиция центр — ацентрированное имеет меньшую ценность в вещах, которые она обозначает, чем в способах счисления, которое она применяет к вещам. Деревья могут соответствовать ризомам или наоборот, прорасти в ризомах. И в целом верно, что одна и та же вещь допускает два вида счисления или два типа регулирования, но не без значительных изменений состояния от случая к случаю. Возьмем, например, еще раз психоанализ: не только в своей теории, но и в практике счисления и лечения, он подчиняет бессознательное древовидным

*Theorem in Combinatoric Mathematics* Welsh Académie Press; и о теореме подобного типа, так называемой коллективной нерешительности, см. К. J. Arrow, *Choix collectif et préférences individuelles*, tr. fr. Calmann-Lévy.

17. Там же. Главное свойство ацентрированной системы — согласованность локальных инициатив, независимо от центральной инстанции, с расчетом, производимым во всем комплексе сети (множественности). «Вот почему единственное место, где может быть образована картотека отдельных людей, единственно способных быть носителями своего описания и обновлять его: общество — единственно возможная картотека отдельных людей. Ацентрированное естественное общество отвергает как чужеродный элемент асоциальный автомат-централизатор» (с. 62). О «теореме Firing Squad (расстрельной команды)», с. 51–57. Случается даже, что генералы, мечтая присвоить себе внешние приемы боевиков, обращаются к *множественностям* «синхронных модулей», «на основе многочисленных, но независимых легких клеток», заключающих теоретически лишь минимум центральной власти и «иерархического посредника»: см. Guy Brossollet, *Essai sur la non-bataille*, Berlin, 1975.

структурам, иерархическим схемам, резюмирующим воспоминаниям, центральным органам, фаллосу, дереву-фаллосу. В этом отношении психоанализ не может изменить метод: на диктаторской концепции бессознательного он основывает свою собственную диктаторскую власть, могущество: психоаналитики о пациентах, а психоаналитические общества о психоаналитиках. Таким образом, простор для действия психоанализа очень ограничен. Всегда существует генерал, глава, в психоанализе как и в его объекте (генерал Фрейд). Напротив, обращаясь с бессознательным как с ацентрированной системой, другими словами, как с механической сетью конечных автоматов (ризомы), шизоанализ достигает совсем другого состояния бессознательного. Подобные замечания подходят и для лингвистики; Розенштиль и Петито верно расценивают возможность «ацентрированной организации общества слов». Для высказываний, как и для желаний вопрос никогда не заключается в том, чтобы редуцировать бессознательное, его интерпретировать, ни в том, чтобы заставить его означать, следуя дереву. Вопрос в том, чтобы *произвести бессознательное* и вместе с ним новые высказывания, другие желания: ризомы есть такое производство самого бессознательного.

Любопытно, как дерево преобладает в западной действительности и всей западной мысли, от ботаники до биологии, анатомии, но также и гносеологии, онтологии, всей философии...: основание-корень, *Grund, roots и foundations*<sup>(45)</sup>. У Запада особое отношение к лесу и к вырубке леса; отвоєванные у леса поля населены растениями с семенами, объект культуры родов, опирающийся на древовидный вид и тип; выращивание, в свою очередь, развернутое в поле, отбирает роды, формирующие всю животную древовидную схему. Восток представляет собой совсем другую фигуру: отношения скорее со степью и садом (в других случаях с пустыней и оазисом), чем с лесом и полем; культура клубней, действующая через раздробление одних и тех же индивидов<sup>(46)</sup>; отстранение, помещение в скобки выращивания, запертого в замкнутых пространствах, или отброшенного в степь кочевников. Запад — сельское хозяйство одного отобранного рода с множеством переменных индивидов; Восток — садоводство малого количества индивидов, отсылающее к широкому спектру «клонов». Не существует ли на Востоке, а именно в Океании, как бы ризоматической модели, противоположной во всех отношениях западной модели дерева? Одрикур (Haudricourt)<sup>(47)</sup> даже видит в этом причину противопоставления морали и философий трансценденции, столь дорогих Западу, морали и философиям имманентности на Востоке: Бог, который сеет и косит, в <sup>18</sup>противо-

18. О западном сельском хозяйстве семенных растений и о клубневом садоводстве, об оппозиции сеять-втыкать, о различиях в животноводстве, см. Haudricourt, «Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui» (*L'Homme*,

положность Богу, который пикирует и откапывает (пикирование<sup>(58)</sup> против посева). Трансценденция — чисто европейская болезнь. И это не та же самая музыка, у земли не та же самая музыка. И вовсе не такая же сексуальность: семенные растения, даже объединяя два пола, подчиняют сексуальность репродуктивной модели; ризома, напротив, есть освобождение сексуальности не только по отношению к воспроизведению, но и к генитальности. У нас же дерево укоренено в теле, оно затвердело и расслоило даже половую принадлежность. {Мы потеряли ризому или траву. Генри Миллер (Henry Miller)<sup>(49)</sup>: «Китай — это сорняк на капустной грядке человечества. (...) Сорняк — это Немезида человеческих усилий. Из всех воображаемых существований, которыми мы наделяем растения, животных и звезды, сорняк, наверное, ведет самый мудрый образ жизни. Верно, что трава не производит ни цветы, ни авианосцы (porte-avions), ни Нагорные проповеди. (...) Но в конечном счете, именно за травой всегда остается последнее слово. В конечном счете, все возвращается к состоянию Китая. К тому, что историки называют сумерками Средневековья. И нет другого выхода, кроме травы. (...) Трава существует только между большими невозделываемыми пространствами. Она заполняет пустоты. Она растет между и среди прочих вещей. Цветок прекрасен, капуста полезна, мак сводит с ума. Но трава есть выход за предел (débordement), это урок морали»<sup>19</sup>. — О каком Китае говорит Миллер: о древнем, о современном, о вымышленном или же о каком-то другом, который был бы частью движущейся карты?}

Нужно было бы отвести особое место Америке. Конечно же, и она не свободна от доминирования деревьев и поиска корней. Это видно вплоть до литературы, до поиска национальной идентичности или даже европейского происхождения или генеалогии (Керуак (Kerouac)<sup>(51)</sup> отправляется на поиски своих предков). Остальное, — все, что было или происходит важного, — действует посредством американской ризомы: битник, андеграунд, подземки, банды и шайки, последовательные боковые ростки (poussées latérales) в непосредственной связи со внешним. Различие американской и европейской книги даже тогда, когда американская берется за продолжение деревьев. Разница в самой концепции книги. {«Листья травы»<sup>(52)</sup>.} И в Америке совсем не те же самые направления: древовидный поиск и возврат к старому миру совершается на Востоке. Но Запад с его индейцами без происхождения, его всегда ускользающим пределом, его движущими-

1962) и «L'origine des clones et des clans» (*L'Homme*, janvier 1964). Кукуруза и рис не являются опровержением: это зерновые «поздно усвоенные возделывателями клубней» и обрабатываемые соответственно; возможно, что рис «появился как сорняк из канав таро»<sup>(52)</sup>.

19. Henry Miller, *Hamlet*, Corrêa, pp. 48–49.

ся и перемещенными границами ризоматичен. Вся американская «карта» на Западе, где даже деревья образуют ризому. Америка перевернула направления: она поместила свой восток на запад, как если бы земля стала круглой именно в Америке; ее Запад — это самый край Востока<sup>20</sup>. (Не Индия, как полагал Одрикур, служит посредником между Западом и Востоком, а Америка составляет стержень и механизм инверсии). Американская певица Патти Смит (Patti Smith)<sup>(53)</sup> воспеваеb библию американского дантиста: не ищите корень, следуйте вдоль канала.

Существовали бы также два или даже три (или более) вида бюрократии? Западная бюрократия: ее аграрное, кадастровое происхождение, корни и поля, деревья и их пограничная роль, великая перепись населения Вильгельма Завоевателя, феодализм, политика королей Франции сделать собственностью основой Государства, договариваться о землях посредством войны, судебных процессов и брачных союзов. {Короли Франции выбирают лилию, потому что это растение с глубокими корнями, цепляющимися за откосы.} Так ли это все на Востоке? Конечно, слишком просто представлять Восток ризомы и имманентности; но здесь Государство не функционирует по древовидной схеме, соответствующей предустановленным, одревеневшим и укорененным классам; это бюрократия каналов; например, знаменитая гидравлическая власть со «слабой собственностью», где Государство порождает направляющие и направленные классы (ср. то, что никогда не было опровергнуто в тезисах Виттфогеля (Wittvogel)<sup>(54)</sup>). Деспот здесь действует как река, а не как источник, который был бы все еще точкой, точкой-деревом или корнем; он скорее следует за водами, нежели садится под деревом; и само дерево Будды становится ризомой; река Мао Цзедуна и дерево Людовика. И опять-таки, не задействована ли Америка как посредник? Так как она действует одновременно как

20. См. Leslie Fiedler, *Le Retour du Peau-rouge*, tr. fr. Seuil. В этой книге дан прекрасный анализ географии, ее мифологической и литературной роли в Америке и переворачивания направлений. На востоке поиск собственно американского кода, а также перекодирования с Европой (Генри Джеймс (Henry James), Элиот (Eliot), Паунд (Pound) и т. д.); рабовладельческое сверхкодирование на юге с его собственной гибелью и упадком плантаций в войне Севера и Юга (Фолкнер (Faulkner), Колдуэлл (Caldwell)...); капиталистическое раскодирование, приходящее с севера (Дос Пассос (Dos Passos), Драйзер (Dreiser)); но роль запада, как линии схождения, где сочетаются путешествие, галлюцинация, безумие, индеец, перцептивное и ментальное экспериментирование, движение границ, ризома (Кен Кизи (Ken Kesey) и его «Машина по производству тумана»; поколение битников и т. д.). Каждый великий американский писатель создает картографию даже своим собственным стилем; в противоположность происходящему у нас, он создает карту, которая соединяется напрямую с реальными общественными движениями, пронизывающими Америку. Например, определение географических направлений во всем творчестве Фитцджеральда.

посредством внутреннего истребления, уничтожения (не только индейцы, но и фермеры, и т. д.), так и через последовательные внешние натиски иммиграций. Поток капитала образует здесь огромный канал, квантизацию<sup>(55)</sup> власти, с непосредственными «квантами», где каждый наслаждается по-своему в прохождении денежного потока (откуда миф-реальность бедняка, становящегося миллиардером, чтобы снова превратиться в нищего): таким образом, все соединяется в Америке, как дерево, так и канал, как корень, так и ризома. Не существует ни универсального капитализма, ни капитализма в себе; капитализм находится на пересечении всякого рода образований, по своей природе это всегда неокapитализм, он изобретает к худшему свой восточный и западный лик и переделку обоих.

В то же самое время из-за всех этих географических распределений мы встаем на дурной путь. Тупик, — тем лучше. Если речь о том, чтобы показать, что ризома также обладает своим собственным деспотизмом, своей иерархией, еще более жесткой, — отлично, поскольку дуализма нет, здесь и там не существует онтологического дуализма, нет аксиологического дуализма хорошего и плохого, нет американского смешивания или синтеза. Существуют же узлы древовидности в ризомах, ризоматические ростки в корнях. Более того, имеются деспотические образования имманентности и системы каналов (canalisation), свойственные ризомам. Имеются анархические деформации в трансцендентной системе деревьев, надземных корнях и подземных побегах. Важно то, что дерево-корень и ризома-канал не противопоставляются как две модели: одна действует как трансцендентная модель и калька, даже если и порождает свои собственные утечки; другая работает как имманентный процесс, переворачивающий модель и намечающий карту, даже если и образует свои собственные иерархии, порождает деспотический канал. Речь не идет о том или ином месте на земле, ни о том или ином моменте в истории, еще меньше о той или иной категории в уме (esprit). Речь о модели, не прекращающей возводиться и уходить вглубь, о процессе, не переставшем вытягиваться, обрываться и возобновляться. Иной или новый дуализм — нет. Проблема письма: непременно нужны неточные<sup>(56)</sup> выражения для точного обозначения чего-либо. И вовсе не потому, что через это нужно было бы пройти, и не потому, что возможно было бы действовать только посредством аппроксимаций: неточность ни в коей мере не есть приблизительность, совсем наоборот, это точный переход к тому, что совершается. Мы ссылаемся на один дуализм только для того, чтобы отвергнуть другой. Мы пользуемся дуализмом моделей только для того, чтобы добраться до процесса, отвергающего всяческую модель. За читателем наличие<sup>(57)</sup> корректоров в мозгу, разрушающих дуализмы, которые мы не хотели создавать, через которые мы проходим. [Именно читатель должен] прийти к той волшебной формуле, которую мы все

ищем: *плюрализм* = *монизм*, проходя через все дуализмы, которые являются врагом, но врагом совершенно необходимым, той мебелью, которую мы не перестаем передвигать.

Резюмируем главные свойства ризомы: в отличие от деревьев и от их корней, ризома соединяет некую любую точку с любой другой точкой, а каждый из ее признаков не обязательно отсылает к признакам той же природы, она вводит в игру самые различные знаковые режимы и даже не-знаковые состояния. Ризома не позволяет свести себя ни к Одному ( $l'Un$ ), ни к множественному. Она не есть Одно ( $l'Un$ ), которое становится двумя, ни даже которое стало бы непосредственно тремя, четырьмя или пятью и т. д. Она не является ни множественным, которое выводится из Одного ( $l'Un$ ), ни тем, которое бы прибавилось к Одному ( $l'Un$ ) ( $n+1$ ). Она соткана не из единств (*unité*), а из измерений, {или скорее из движущихся направлений. У нее нет ни начала, ни конца, но всегда середина, через которую она прорастает и выходит за пределы}. Она составляет линейные множественности с  $n$ -ным количеством измерений без субъекта или объекта, рассредотачиваемые на плоскости консистенции и из которого всегда вычленяется Одно ( $l'Un$ ) ( $n-1$ ). Подобная множественность не видоизменяет свои измерения, не изменяя природы в самой себе и не преобразаясь. В противоположность структуре, определяющейся через совокупность точек и положений, бинарных отношений между этими точками и взаимно-однозначных отношений между этими положениями, ризома создает только линии: линии сегментарности, стратификации в качестве измерений, но также и линию ускользания или детерриториализации как максимальное измерение согласно которому, множественность, следуя ей, преобразается, меняя свою природу. Такие линии не спутать с линиями-родами (*lignée*) древовидного типа, являющимися лишь связями между точками и положениями. В противоположность дереву ризома не является объектом воспроизведения: ни внешнего воспроизведения как дерева-изображения, ни внутреннего воспроизведения как структуры-дерева. Ризома — это антигенеалогия. Ризома действует посредством изменчивости, экспансии, покорения, захвата, прокола. В противоположность графизму, рисунку или фотографии, в противоположность калькам, ризома относится к карте, которая должна быть составлена, построена, всегда разъемная, соединяемая, могущая быть ниспровергнутой, изменяемой, с множественными входами и выходами, с ее линиями схождения. Кальки нужно наносить на карты, а не наоборот. В противоположность центрированным системам (даже и полицентрированным) с иерархической коммуникацией и предустановленными связями, ризома — это ацентрированная система, не иерархическая и не означающая, без генерала, без организующей памяти или центрального автомата, определяемая ис-

ключительно движением состояний. Что ставится под вопрос в ризоме, так это отношение с сексуальностью, а также с животным, с растением, с природными и искусственными вещами, отношение, полностью отличное от древовидного: все виды «становлений».

{Плато всегда посередине, ни начала, ни конца. Ризома состоит из плато<sup>(58)</sup>. Грегори Бейтсон (Gregory Bateson)<sup>(59)</sup> пользуется словом «плато» для обозначения чего-то очень особенного: непрерывной области интенсивностей, вибрирующей на самой себе (*sur elle-même*), которая развивается, избегая всякой направленности на кульминационную точку или к внешнему завершению. Бейтсон приводит в пример культуру Бали, где сексуальные игры матери-ребенка или же ссоры между мужчинами проходят через эту странную напряженную стабилизацию. «Не-что вроде непрерывного плато напряженности, замененного оргазмом, войной или кульминационной точкой. Пагубное свойство западного духа — сводить выражения и действия с внешними или трансцендентными завершениями, вместо того, чтобы их оценивать на плоскости имманентности в соответствии с их самоценностью<sup>21</sup>. Например, поскольку книга состоит из глав, у нее свои кульминационные точки и свои точки окончания. Напротив, что происходит с книгой, составленной из плато, сообщающихся друг с другом через микротрещины, как с мозгом?} Мы называем *плато* всякую множественность, соединимую с другими посредством поверхностных подземных побегов настолько, чтобы образовать и распространить ризому. Мы пишем эту книгу как ризому. Мы составили ее из плато. Для смеха мы придали ей круговую форму. Каждое утро мы вставали и каждый из нас задавался вопросом, какие плато он собирался взять при написании строки: пяти здесь, десяти там. У нас был опыт галлюцинаций: мы видели как строки, словно колонны маленьких муравьев, покидали одно плато, чтобы добраться до другого. Мы создали круги схождения. Каждое плато может быть прочитано в любом месте и соотнесено с любым другим. Для множественного нужен метод, который бы эффективно это осуществлял; никакая лексическая уловка, смешение или создание слов, никакая синтаксическая оригинальность не могут его заменить. Последние, на самом деле, чаще всего бывают миметическими приемами, предназначенными для рассеивания или раздробления единства, поддерживаемого для книги-образа в другом измерении. Технонарциссизм. Типографические, лексические или синтаксические творения необходимы только в том случае, если они перестают принадлежать форме выражения скрытого единства, чтобы са-

21. Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, t. I, Ed. du Seuil, pp. 125–126. Заметим, что слово «плато» классически употребляется при изучении лукович, клубней и ризом: см. *Dictionnaire de botanique de Baillon*, article «Bulbe».

мим стать одним из измерений рассмотренной множественности; нам известны редкие успехи в этом роде<sup>22</sup>. Сами мы этого сделать не смогли. Мы всего лишь употребили слова, которые, в свою очередь, функционировали для нас как плато. *Ризоматика* = *шизоанализ* = *стратоанализ* = *прагматика* = *микрополи-тика*. Эти слова являются концептами, но концепты есть линии, другими словами, системы чисел, привязанные к тому или иному измерению множественностей (страты, молекулярные цепочки, линии ускользания или разрыва, круги схождения и т. д.). Мы ни в коем случае не претендуем на звание науки. Мы знакомы с научностью не больше, чем с идеологией, а лишь только с устройствами. Существуют только машинные устройства желаяния как коллективные устройства процесса производства высказывания. Нет ни значимости, ни субъективации: писать в *n* (всякий процесс индивидуального (*individué*) высказывания остается пленником доминирующих значений, всякое значимое желание отсылает к доминируемым субъектам). Устройство в своей множественности неизбежно действует как для семиотических, так и для материальных и социальных потоков (в независимости от возможного воспроизведения в совокупности теоретических или научных текстов). Нет больше разделения между полем реальности, миром; полем репрезентации, книгой; и полем субъективности, автором. Но устройство соединяет некоторые множественности, взятые в каждом из этих порядков так, что одна книга не имеет ни своего продолжения в другой, ни своего объекта в мире, ни своего субъекта в одном или многих авторах. Коротче говоря, нам кажется, что никогда письмо в достаточной степени не будет осуществляться во имя внешнего. У внешнего нет ни образа, ни значения, ни субъективности. Книга, устройство со внешним, против книги-образа мира. Книга-ризома, а не раздвоенная, стержневая или мочковатая. Никогда не создавать корень, и не внедрять его, несмотря на то, что трудно не воспользоваться этими старыми методами. «Вещи, что приходят мне на ум, представляются мне не через их корень, а через некоторую точку, расположенную к их середине. Тогда попытайтесь их удержать, попытайтесь удержать травинку, которая начинает расти только в середине стебля и ухватиться за нее»<sup>23</sup>. Почему это так сложно? Это уже вопрос перцептивной семиотики. Нелегко воспринимать вещи через их середину, а не сверху до низу или наоборот; справа налево или наоборот: попытайтесь, и вы увидите, что все меняется. {Непросто увидеть траву в вещах и словах (Ницше говорил подобным образом, что афоризм

22. Такова книга Жоэль де ля Казиньер (Joëlle de la Casinière) *Absolument nécessaire*, Minuit, поистине кочевническая книга. В том же направлении см. исследования Montfaucon Research Center.

23. Kafka, *Journal*, tr. fr. Grasset, p. 4.

должен быть «пережеван», и никогда плато не отделимо от ковров, населяющих его и являющихся также облаками в небе}}.

Историю пишут, но она всегда пишется с точки зрения оседлых народов и во имя унитарного аппарата Государства, по меньшей мере, возможного, даже когда речь шла о кочевниках. [*Ризоматика* = *номадология*<sup>(60)</sup>]. {Чего не хватает, так это номадологии, противоположности истории}. Однако здесь еще раз редкие и великие успехи: книга Марселя Швоба (Marcel Schwob)<sup>(61)</sup>, множащего повествования как плато с переменными изменениями. Книга Анджеевского (Andrzejewski)<sup>(62)</sup>, «Врата рая», состоящая из одной непрерывной фразы, потока детей, потока ходьбы с шарканьем, растягиванием, ускорением, семиотического потока всех конфессий детей, идущих заявить о себе старому монаху в голове процессии, потока желания и сексуальности; каждый отправился по любви и более или менее непосредственно ведомый черным посмертным и педерастическим желанием графа Вандомского, с кругами схождения — важно не то, что потоки создают «Единое или множественное», мы уже не там: существует коллективное устройство процесса производства высказывания, машинное устройство желания, находящиеся один в другом и разветвленные на огромном внешнем, в любом случае создающем множественность. А затем более поздняя книга Армана Фарраши (Armand Farrachi)<sup>(63)</sup> о Четвертом крестовом походе «Разъединение», где фразы расходятся и рассеиваются или же толкаются и сосуществуют, как и буквы, типография<sup>24</sup> пускается в пляс, по мере того, как крестовый поход бредит. Вот образцы номадического и ризоматического письма. Письмо принимает сторону машины войны и линий ускользания, покидает страты, сегментарности, оседлость, государственный аппарат. Но зачем тогда еще нужна модель? Не является ли книга еще «отображением» крестовых походов? Нет ли здесь еще одного сохраненного единства, как стержневого единства в случае Швоба, как неудавшегося единства в случае Фарраши, как единства умершего Графа в самом лучшем варианте «Врат рая»? Необходим ли номадизм еще более основательный, чем в крестовых походах, чем у настоящих кочевников или же номадизм тех, кто больше даже и не двигается и уже больше ничего не имитирует? Они только лишь соединяют. Как книга найдет скорее достаточное внешнее, с которым она может соединить в разнородном, нежели мир для воспроизводства? Будучи культурной, книга неизбежно являет-

24. Marcel Schwob, *La croisade des enfants*, 1896; Jersy Andrzejewski, *Les portes du Paradis*. 1959, tr. fr. Gallimard; Armand Farrachi, *La dislocation*, 1974, Stock. Именно по поводу книги Швоба Поль Альфандери (Paul Alphandéry) говорил, что литература в некоторых случаях может обновить историю и навязать ей «настоящие направления исследований» (*La chrétienté et l'idée de croisade*, t. II, Albin Michel, p. 16.).

ся калькой: калькой уже самой себя, калькой предыдущей книги того же самого автора, калькой других книг несмотря на различия, бесконечным копированием принятых концептов и слов, копированием мира настоящего, прошлого или будущего<sup>25</sup>. Но антикультурная книга может быть еще пронизана слишком тяжелой культурой: однако она найдет для нее активное применение забвения, а не памяти, недоразвитости, а не прогресса, подлежащего развитию, номадизма, а не оседлости, карты, а не кальки. *Ризоматика* = *поп'анализ*, даже если народу есть чем заняться, нежели читать, даже если глыбы университетской или псевдонаучной культуры остаются слишком невыносимыми или тяжело-весными. Поскольку, как вы знаете, наука была бы совершенно безумной, если бы ее пускали на самотек, то возьмите математику, это не наука, а гениальное и номадическое аргю. Даже, и особенно, в теоретической области любое временное и прагматическое сооружение лучше, чем копирование концептов с их ничего не меняющими разрывами и развитием. Скорее неумолимый разрыв, нежели значимое разъединение. {Кочевники изобрели машину войны против государственного аппарата.} История никогда не понимала кочевничества, а книга никогда не понимала внешнего. [Писать для тех, кто не умеет читать: люди насмеются, «вы худшие университетские преподаватели, вы не видите слов, которые используете, а ваш шантаж знанием?», мы не отвечаем, у нас другая концепция книги, мы никогда не цитировали самих себя, мы никогда не затягивали песнь авангарда в стиле Вспыльчивого Ахиллеса или Тель Кель<sup>(64)</sup>. Итак, *не беспокойте нас*, Эдит Пиаф. Какое это будет удовольствие, если люди скажут: здесь они нас разочаровывают, они сошли с ума. А если они скажут: они не обновляются, — еще лучше. Мы находимся в другом месте. Что сделали кочевники? Они изобрели машину войны против государственного аппарата, абсолютно отличного от государственного аппарата. Ризоматика машины войны против дерева-государства. Древовидная схема и есть власть Государства.] В течение длительной истории Государство было моделью книги и мышления (*pensée*): логос, философ-король, трансценденция идеи, внутренность концепта, республика мудрецов (*république des esprits*), трибунал разума, функционеры мысли, человек-конодатель и субъект. Претензия Государства быть интериоризованным образом мирового порядка и укоренить человека. Но отношение машины войны к внешнему не является другой «моделью», это устройство, делающее так, чтобы мысль сама становилась кочующей, книга — деталью всех мобильных машин, стеблем для ризомы (Клейст и Кафка против Гете).

25. [См. шутку Фуко: что происходит, когда мы больше не повторяем (ся)? «В этот момент они повторяют, они повторяют сам язык» (*Nietzsche, cahiers de Royaumont, Minuit, p. 169*).]

[Большинство цитируемых нами книг — это книги, которые мы любим (иногда по тайным или порочным причинам). Не так уж важно, что некоторые из них очень известны, другие — мало, а третьи забыты. Мы бы хотели цитировать только с любовью. Мы не претендуем на то, чтобы составить совокупность или восстановить память, а скорее действовать через забвение и вычленение, создавать таким образом ризому, создавать машины, прежде всего, демонтируемые, образовывать среды, позволяющие мгновению удерживать на поверхности то и это: рассыпчатые куски в бульоне. Еще лучше — функциональная, прагматичная книга: берите все, что хотите. Книга перестала быть микрокосмом в соответствии с классическим образцом, еще меньше означающим. Это не прекрасная органическая целостность, это больше не единица смысла. Когда Мишеля Фуко спрашивают, что есть книга для него, он отвечает: ящик с инструментами. Пруст, прослышавший глубоко значимым, говорил, что его книга как очки: смотрите, если они вам подходят, если благодаря им вы воспринимаете то, что иначе и не поняли бы; если же нет, то оставьте мою книгу, поищите другие, которые бы вам подошли лучше. Найдите отрывки книг, которые вам пригодятся или которые вам подходят. Мы больше не читаем, но также и не пишем по-старому. Смерти книги не существует, но есть другой способ читать. В книге нечего и понимать, но есть много, чем воспользоваться. Нечего интерпретировать или обозначать, но много с чем поэкспериментировать. Книга должна образовывать машину вкупе с чем-либо, она должна быть маленьким инструментом на внешнем. Не репрезентацией мира, не миром как значимой структурой. Книга не есть дерево-корень, она кусочек ризомы, плато ризомы для читателя, которому она подходит. Сочетания, взаимозамены, применения никогда не бывают внутренними по отношению к книге, но зависимыми от соединений с тем или иным внешним. Да, берите от нее все, что хотите. Мы не претендуем на создание школы; школы, секты, часовни, церкви, авангарды и арьергарды все еще остаются деревьями, смешными и в своем возвышении, и в своем падении, разрушающими все, что происходит важного.]

Писать в *n*, *n*—1, писать лозунгами: Создавайте ризому, а не корень, никогда не сажайте! Не сейте, пикируйте! Будьте не одним или множественным, будьте множественностями! Создавайте линию, но точку — никогда! Скорость превращает точку в <sup>26</sup>линию! Будьте быстрым, даже на месте! Линия удачи, линия бедра, линия ускользания. Не порождайте в себе генерала! {Нет правильных идей, только идея (Годар (Godard))<sup>(65)</sup>.} Имейте кратковременные идеи.} Создавайте карты, а не фотографии или рисунки! Будьте Розовой Пантерой, и пусть ваши влюблен-

26. См. Paul Virilio, «Véhiculaire», in *Nomades et Vagabonds*, 10 / 18, p. 44: о внезапном появлении линейности и разрушении восприятия через скорость.

ности все еще будут как оса и орхидея, кот и павиан. [О старом человеке-реке говорят:

186

Ж. Делез,  
Ф. Гаттари

He don't plant tatos  
Don't plant cotton  
Them that plants them is soon forgotten  
But old man river he just keeps rollin alone.

Ризома не начинается и не заканчивается, она всегда посередине, между вещами, между-бытие, *intermezzo*. Дерево есть премущественность, ризома — союз, и только союз. Дерево навязывает глагол «быть», но ризома имеет в качестве ткани союз («и... и... и...») (66). В этом союзе достаточно силы, чтобы потрясти и выкорчевать глагол «быть». Куда вы направляетесь? С чего начинаетесь? К чему хотите прийти? Все это достаточно бесполезные вопросы. Создать чистый лист, начинать или заново начинать с нуля, искать начало или основание — все это влечет ложную концепцию путешествия и движения (методического, педагогического, посвящающего, символического...) Но Клейст (Kleist), Ленц (Lenz) (67) или Бюхнер (Büchner) (68) путешествуют по-другому: двигаясь, отправляясь в середину, через середину, входя<sup>27</sup> и выходя, не начиная и не заканчивая. Более того, именно американская и уже английская литература обнаружили этот ризоматический смысл, смогли двигаться между вещей, установить логику и, низвергнуть онтологию, устранить основание, отменить начало и конец. Дело в том, что середина — это вовсе не средняя величина, напротив, это место, где вещи набирают скорость. *Между* вещей означает не обнаруживаемое взаимоотношение, идущее от одного к другому и обратно, а перпендикулярное направление, поперечное движение, уносящее одного и другого, поток без начала и конца, истачивающий оба своих берега и набирающий скорость в середине.]

### Примечания переводчика

- (1) В тексте оригинала встречаются два местоимения, которые могут быть переведены на русский язык как «мы»: это местоимение первого лица множественного числа «nous», которое непосредственно и есть «мы», а также местоимение третьего лица единственного числа «on», которое является местоимением безличным, но имеющим одним из своих значений местоимение «мы». В тексте на русском языке «мы» будет появляться только когда в оригинале употребляется «nous», в то время как «on» будет переводиться безличными конструкциями. Это различие необходимо, так как в первом абзаце авторы объясняют, что они стирают свое авторство, ссылку на свои имена и на все то, что они написали. Тем самым

27. См. J.-C. Bally, *La légende dispersée*, 10–18: описание движения в немецком романтизме, pp. 18 sq.

они стараются быть нейтральными и отделить текст от себя, чтобы он не был прочитан и интерпретирован сквозь призму того, что уже было написано Делезом и Гаттари. Кроме того, в свете излагаемой в тексте концепции, было бы ошибкой переводить безличное местоимение «он» личным местоимением «мы», так как в таком случае безличный дискурс становился бы дискурсом авторским, а стертый субъект не только появлялся бы в тексте, но и становился бы его центральной инстанцией в качестве автора и самодовлеющего центра, что в корне противоречит самой идее ризомы.

- (<sup>2</sup>) Отсылка к известной фразе, сказанной Арно Амори (Arnaud Amaury) во время осады Безье (Béziers), когда все население города было вырезано, поскольку жители города отказались от предложения легатов выдать еретиков, Арно Амори приказал убить всех. На возражение о том, что в таком случае вместе с еретиками будут убиты и истинные верующие, он сказал: «*Убейте всех, а Бог распознает своих*».
- (<sup>3</sup>) Концепт *скорости* присутствует в работах Делеза на трех уровнях. Во-первых, скорость интенсивностей в хаосе, то есть в первичном беспорядке Бытия. Хаос при этом не есть недифференцированная тьма, а бесконечность, где несущественные различия вскоре разлагаются на наброски. Затем скорость плоскости имманентности, другими словами, сети, которую философия растягивает на хаос и посредством которой пред-философски решает, что стоит быть помысленным. Наконец, скорость концептов, создаваемых философом, чтобы населить плоскость, чтобы ее артикулировать при помощи конечных элементов, то есть чтобы мыслить.
- (<sup>4</sup>) Термин «*линия ускользания*» (ligne de fuite) может быть также переведен как «линия схождения», так как это термин, использующийся в графике и перепективе. Исходя из законов перспективы, все параллельные линии сходятся в бесконечно удаленных точках, называемых точками схождения, а параллельные плоскости имеют бесконечно удаленные линии схождения. Линия схождения всех горизонтально расположенных плоскостей называется линией горизонта. Мы переводим *ligne de fuite* как «линия ускользания», так как авторы различают три типа линий: жесткая линия, гибкая линия и линия ускользания. Жесткие линии являются диспозитивами власти. Пока мы остаемся под контролем, мы довольствуемся тем, что переходим от одного жесткого сегмента к другому: из школы в университет, затем на зарплату и, наконец, на пенсию. Жесткие линии обещают нам «будущее», карьеру, семью, судьбу, призвание, которое нужно реализовать. Гибкие линии разнообразны, но существуют вокруг жестких линий, не ставя их под вопрос: семейные истории, скрытые желания, грезы во время уроков, маленькие секреты, перешептывания в перерыв за чаем, микрополитика. Именно эти связи проникают даже в самое сердце взаимоотношений, эти маленькие отказы следовать регламенту или правилам дорожного движения, локальные забастовки, прогуленные уроки. Одним переходом от гибкой линии можно вернуться на жесткую линию и все придет в порядок. И, наконец, есть линии ускользания, и от них никогда не вернуться в то же самое место. Это становление, неконтролируемый процесс. Следовать линии ускользания означает не «выбрать правильный путь», но «экспериментировать».
- (<sup>5</sup>) *Детерриториализация* — концепт культурной географии (géographie culturelle), обозначающий разрушение территориальной связи между обществом и террито-

рией. Например, когда испанские конкистадоры покорили ацтеков, они уничтожили множество символов ацтекских поверий и ритуалов. За детерриториализацией обычно следует *ретерриториализация*, как в примере с конкистадорами, заменившими традиционные структуры ацтеков своими собственными поверьями и ритуалами. У Делеза и Гаттари концепт детерриториализации появляется в «Анти-Эдипе». Речь идет о концепте, применимом как к политическому, социальному, так и к артистическому миру. Он описывает движение деклассификации объектов, животных, жестов, знаков и т. д.; речь идет о деклассификации, освобождающей их от принятых употреблений для того, чтобы наделить другими. Это созидательное, а не деструктивное движение, где определенная территория освобождается от старого определения. *Территориализировать* означает трансформировать потенциальное в материальное для употребления (функционирования) в ограниченном пространстве. Материальное ограничение в чем-то схоже с отчуждением, заставляющем потенциальное застыть в определенной форме. Детерриториализировать — это отсоединить материальное от его изначального использования (функционирования), чтобы сделать его потенциально свободным от ограничений.

- (6) Понятие «*тела без органов*», ставшее одним из центральных понятий философии Делеза и переименованное позже в CsO, появляется впервые в 13 разделе «Логика смысла». Идею этого понятия Делез взял у Арто (Artaud), при этом делезовское тело без органов — это не тело, лишённое органов, а тело по эту сторону от органической детерминации, тело с неопределёнными органами. Понятие тела без органов становится центральным понятием в «Анти-Эдипе», где оно противопоставляется, с одной стороны, желающим машинам, чьи свойства свидетельствуют о тождестве продукта-производить, другими словами, тело без органов непродуктивно. С другой стороны, оно характеризует анти-производство и не участвует в процессе дифференциации без синтеза, соединяющего производство с анти-производством. Кроме того, тело без органов обладает некой текучестью, что предохраняет его от всяческих территориализаций.
- (7) Концепт *интенсивности* Делез ввел уже в своей книге «Различие и повторение» в 1968 году. Этот концепт выражает чистое различие как первичную текстуру Бытия. Выражение «чистая интенсивность» является тавтологией, так как всякая интенсивность, по Делезу, дифференциальна, является различием в самой себе.
- (8) Делез различает два типа *плоскостей*, по которым он распределяет жизнь или мысль: плоскость организации и плоскость консистенции или плоскость имманентности. Плоскость организации всегда располагает одним дополнительным и трансцендентным измерением, более или менее скрытым принципом композиции, проектом или законом (божественным или человеческим), организующим и направляющим эволюцию форм и развитие субъектов. Плоскость консистенции или имманентности обладает только лишь несформированными элементами (частицы или молекулы, принесенные потоками) и процессами субъективации, движущимися через некоторое время во множественных направлениях в пространстве, всегда открытом на внешнее и на встречи, которые он постоянно провоцирует. Здесь нет форм, но лишь отношения между несформированными элементами, нет субъектов, но лишь субъективации без субъекта, составляющие коллективные механизмы и рисующие карты скоростей и интенсивностей, непредсказуемые и неощутимые движения. Жить (или мыслить) означает не следо-

вать упорядоченным эпизодам предустановленной истории, а выбирать встречи и скорости, входы и выходы, скорее динамическую географию, нежели историю.

- (9) Что конкретно означает *внешнее* в философии Делеза и каким образом это внешнее не растворяется в притяжении трансцендентности? Как примирить философию внешнего с ее радикальной имманентностью? Кто говорит «имманентность», может в принципе подразумевать внутреннее. Однако, философия Делеза — это все, кроме философии внутреннего. Имманентность есть обволакивание внешнего, складка, проникающая в него, чтобы ввести неотделимые отвлечения. Внешнее — это только лишь внешнее складки, как коридоры лабиринта, становящиеся неразличимыми в горизонтальной плоскости. Лабиринт никогда не проходят по вертикали, из точки, отделенной от него. Внешнее принадлежит ему в совершенной имманентности, как и мозгу, который внешнее занимает, не ставя вопроса о возможном выходе из черепной коробки; там наши мечты, наши грезы, наши самые бредовые образы мира сплетаются с траекториями нейронов. Бредить, таким образом, исходя из внутримозгового внешнего означает совокупность возможных миров, чтобы воплотить их в самой материи наших перцептов, аффектов и концептов.
- (10) *Генрих фон Клейст* (нем. Bernd Heinrich Wilhelm von Kleist; 1777-1811) — немецкий драматург, поэт и прозаик. Клейст заинтересовал Делеза тем, что несмотря на то, что сегодня его называют «настоящим трагическим поэтом Германии», в свое время он не был признан и понят современниками. Отвергнутый с большой жестокостью Гете, которому он посвятил свою «Пентесилею» (в своем письме Гете от 24 января 1808 года он писал: «Я ставлю мое сердце на колени перед Вами»), Клейст был принят романтиками лишь с настороженностью, неловкостью и замешательством. Понадобилось ждать Ницше, чтобы мешающая «особенность» Клейста была признана тем, чем она являлась: утонченной «невозможностью проживать» существование, лишенное абсолюта. Ницше цитирует письмо, впоследствии также ставшее известным, в котором Клейст говорит о том, как чтение Канта ввергло его в отчаяние, отняв у него всякую цель и приговорившее его существование к релятивизму, ставшему неизлечимым. Впоследствии он покончил с собой, убив перед этим свою подругу.
- (11) «*Машина войны*» была названа так потому, что она оставляет только лишь негативные следы в истории, о чем свидетельствует судьба любого сопротивления, которое сначала расценивается как терроризм или дестабилизация, затем не без горечи торжествует, переходя в форму государства: то, что она фиксирует из становления, из «революционного становления» и что не вписывается в историю.
- (12) В «Различии и повторении» Делез писал, что *множественность* не должна обозначать сочетание многого и единого, а, напротив, организацию, свойственную множественному как таковому, которое вовсе не нуждается в единстве для того, чтобы образовать систему. Непрерывная, разнородная множественность, которая не может разделиться без изменения своей природы, не является порядковым множественным или количественной совокупностью. Она обозначает разнообразие измерений, не перестающее менять порядок своих отношений на каждом рассмотренном уровне. Освоение множественностей не нацелено на редукцию всего реального к однообразной игре единого и множественного, тождественного и иного, на манер Гегеля. Ризоматическая логика множественностей приводит Делеза к многолинейной концепции мысли, которая не замыкается в автономные сектора. В действительности, у Делеза нужно различать два типа множественностей,

переплетающихся и запускающихся в действие посредством скорее дифференциации, нежели оппозиции. Делез открыл концепт множественности у Бернхарда Римана (немецкий математик, преобразовавший несколько разделов в математике). Идея Римана нацелена на то, чтобы показать, что пространство не является единственной известной величиной, и что вместо того чтобы быть основанием любой величины, пространство должно скорее объясняться исходя из нее. Вкратце, существует величина множественных измерений, восприимчивая к различным метрическим отношениям, множественность, для которой пространство лишь одна из многих других детерминаций. Вместо того, чтобы предполагать протяженные величины в форме предварительных данных, Риман предлагает ввести концепт величины множественных измерений, где пространство было бы лишь частным случаем. Установив один раз существование множественности величин, где пространство является лишь частным случаем, основная проблема состоит в том, чтобы сделать возможным переход между всеми этими детерминациями, чтобы открыть метод, способный их соединить согласно точным соединениям. В этом отношении Риман рассматривает два вида соединений между модусами детерминации, двумя способами перехода между всеми размерностями. В зависимости от того, возможно или нет перейти от одного измерения к другому, они образуют непрерывное или дискретное разнообразие. Если в случае с дискретным разнообразием проблемы сравнения частей не существует, поскольку элементы можно всегда посчитать, то в случае непрерывного разнообразия подобного способа не существует. Можно сравнить величины непрерывного разнообразия лишь только если одна из них является частью другой, так чтобы можно было бы определить самое маленькое и самое большое, не устанавливая при этом численных отношений.

- (13) Выражение «образ мира» (*image du monde*) можно было бы перевести как «картина мира», однако это привело бы к ошибочной интерпретации, так как если для русскоговорящего философа или лингвиста это выражение кажется очевидным, то для франкоговорящего читателя понятие картины мира покажется странным и необычным. Понятие картины мира (в особенности языковой картины мира) восходит к Гумбольдту, оно впоследствии развивалось в работах неогумбольдтианцев (Л. Вайсгербер, Э. Сепир, Б. Уорф и т. д.). В России это понятие развивалось А. Потебней. В настоящее время над теориями «языковой картины мира» работают многие российские лингвисты, в том числе Ю. Апресян, Н. Арутюнова, А. Зализняк, Ю. Караулов и т. д. Понятие «языковой картины мира» означает, что каждый естественный язык имеет особый способ восприятия и концептуализации мира, другими словами, речь идет о лингвистическом детерминизме (ярким представителем которого был М. Хайдеггер), прежде всего свойственным немецкому романтизму, где неперебиваемое становится священным, а между языками и народами создаются непреодолимые границы. Если принять во внимание тот факт, что работы так называемых «постмодернистов» были направлены против всякого рода детерминизмов, то становится ясно, что выражение «*image du monde*» ни в коем случае не может быть переведено как «картина мира».
- (14) Американский лингвист *Ноам Хомский* (р. 1928) — основатель генеративной или порождающей грамматики, в основе которой лежит представление о порождающей модели языка, то есть о конечном наборе правил, способных задать, или породить, все правильные, и только правильные, предложения языка. В начале

анализа имеется идея целостного предложения (S), затем предложение раскладывается на именную группу (N; например, «маленький мальчик») и глагольную группу (V; например, «ест мороженое»). Затем конкретизируются именная группа (она членится на определение (A) и определяемое слово) и глагольная группа — на глагол и прямое дополнение (O). Графически можно представить как дерево составляющих:

(15) *Даниэль Пауль Шребер* (нем. Daniel Paul Schreber; 1842–1911) — немецкий судья, страдавший параноидальной шизофренией. Он описал свое состояние в книге «Воспоминания невропатологического больного» (нем. Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, 1903). Эта книга оказала большое влияние на психологию. Случай Шребера был проанализирован много раз, в том числе Э. Фрейдом и Ж. Лаканом. Зигмунд Фрейд поставил собственную интерпретацию Шребера под сомнение и изложил свою точку зрения в книге под заглавием «Судья Шребер». Хотя Фрейд никогда не беседовал со Шребером, он прочел его воспоминания и сделал собственные заключения. Фрейд считает, что Шребер хотел быть превращен в женщину, чтобы быть единственным объектом сексуального желания Бога (который представлял Шребер). Одно из ключевых положений системы Шребера заключалось в том, что Бог очень плохо разбирается в человеческих делах, в частности, не понимает человеческого языка. Шребер считал себя посредником между Богом и людьми. В сущности, в его системе, которая была настолько сложной, что ее невозможно подвести под какую бы то ни было классификацию, основной компонент заключался в том, что Шребер считал себя единственным человеком, оставшимся в живых для того, чтобы вести переговоры с Богом, тогда как все другие люди были мертвы. Новые исследования случая Шребера приобрели особенный интерес в результате того, что в работах отца больного удалось обнаружить, что отец, Даниэль Готтлиб Шребер, разработал целую систему принудительного, поразительно строгого воспитания детей, которое к тому же еще поддерживалось использованием специальных аппаратов и машин, фиксирующих положение тела ребёнка при помощи ремней и лент. Некоторых из исследователей это навело на мысль о том, что существует прямая связь между тяжелой психической травматизацией сына посредством применения шреберовских аппаратов и последующей его болезнью (См. работы Вальтера Шатцманна).

(16) *Уильям Берроуз* (англ. William Burroughs, 1914–1997) — известный американский писатель, битник. В 1959 году придумал технику письма, которую назвал «методом нарезок» (cut-up). Впервые писатель применил этот метод при написании своего романа «Голоый завтрак». Свои следующие произведения Берроуз создаёт уже «методом нарезок», о котором писатель узнал от своего друга, поэта и художника, Бриона Гайсина (Brion Gysin). Данная техника письма впервые предлагается дадаистами в 20-е годы, но Берроуз несколько трансформирует её. Суть метода писателя проста. Во всех своих поездках Берроуз не расстаётся с тетрадью, расчерченной на три колонки. В первую он записывает различные факты о происходящем вокруг, обрывки услышанных фраз, диалогов; во вторую — личные впечатления, мысли, воспоминания; наконец, третья содержит цитаты из книг, читаемых в данный момент. Собственно из этих колонок и монтируется будущая книга. Только, в отличие от дадаистов, Берроуз весьма скрупулезно подходит к компоновке различных кусков и последующему редактированию текста. По мнению Берроуза, этот метод письма подталкивает читателя видеть *сами*

слова, их смысл в данный момент, в новом свете. Вскоре он начинает верить, что единственный способ обнаружить то, что люди действительно говорят, это вырезать их слова, с целью добраться до смысла, спрятанного внутри. Берроуз полагает, что люди настолько обусловлены языком, что даже то, что они принимают за непосредственное восприятие (через зрение, слух и осязание) есть не что иное, как иллюзия, отфильтрованная версия реальности, закрепленная в языке.

*doctores angelici* — Ссылка на Фому Аквинского (1225–1274), который был первым схоластическим учителем церкви (канонизирован в 1323 году и объявлен «*doctores angelici*» (ангельским доктором) в 1567 году), и на его представление о природе ангелов, впоследствии принятое христианской церковью как догма. Аквинат оспаривал представление о том, что ангелы являются чистой формой без материи. В системе Аристотеля различные представители вида являются различными «кусками» материи, разделяющими одну и ту же форму. Если ангелы суть чистая форма без материи, тогда они не могут разделять общую форму; если же они ее разделяют, тогда они все есть одно существо. Таким образом, если ангелы есть чистая форма, в таком случае каждый ангел должен быть своей собственной уникальной формой. Мысль о том, что каждый ангел есть уникальный «вид» дала подходящее объяснение христианской вере в то, что падшие ангелы не могут быть спасены: Христос может спасти всех людей, но не может тем же образом спасти падших ангелов, поскольку каждый ангел обладает своей собственной индивидуальной природой. Что же касается человека, то в философии Аквинского он представлен как неделимая субстанция, образованная телом и душой. Против такой интерпретации человека выступает картезианский дуализм.

- (18) *Хаосмос* — термин, изобретенный Дж. Джойсом в «Поминках по Финнегану» (1939 г.). Делез использовал этот термин уже в «Различии и повторении», где он обозначает внутреннюю идентичность мира и хаоса. Это утверждение концепции мира, состоящего из различающихся серий, как впоследствии напишет Делез в «Складка. Лейбниц и барокко» (1988).
- (19) Биологическое понятие *ризома* было взято Делезом и Гаттари из Ботанического словаря М. Байона (M. H. Baillon, Dictionnaire de botanique, 1892), где она определяется как подземные стебли, имеющие форму надземных стеблей. Другими словами, ризомой называется вся корневая система, в которой сложно определить в каком месте начинаются корни, а в какой именно точке заканчиваются стебли. В подобной корневой системе нельзя найти главные корни и вторичные, так как то, что кажется нам главным корнем может быть определено как продолжение стебля под землей. На рисунке 1, взятом из цитируемого ботанического словаря Байона, в ризоме выделяются вторичные корни и плато, из которого растут как вторичные корни, так и стебли. Понятие «ризома» можно было бы перевести как корневище, однако подобный перевод провоцирует ошибочную интерпретацию, а именно разветвленного корня, когда множественность разветвлений восходит к точке, где множественность становится единым, что радикально отличается от метафоры ризома, описанной Делезом и Гаттари. В качестве философского понятия ризом обозначает открытую систему «множественностей» без корней, связанных между собой недревовидным образом на горизонтальной плоскости (или плато), которая не предполагает ни центра, ни трансценденции. Это понятие было впервые упомянуто Делезом во время его лекций по истории философии в Сорбонне, где он работал ассистентом с 1957 по 1960 год. Уже в этих лек-

циях Делез говорил о важности корней ириса как возможности создать сеть, то, что будет им концептуализировано в сотрудничестве с Ф. Гаттари в форме новой парадигмы — ризомы.

(<sup>20</sup>) Термин «*процесс производства высказывания*» (*énonciation*) начинает систематически употребляться в лингвистике в работах Ш. Балли (1932). Процесс производства высказывания составляет ось отношения между языком и миром: с одной стороны, он позволяет представить в высказывании факты, а с другой, — он сам представляет собой факт, уникальное событие, определенное в пространстве и времени. При употреблении этого понятия обычно ссылаются на Э. Бенвениста, определившего процесс производства высказывания как запуск в действие языка посредством индивидуального акта использования, который Бенвенист противопоставляет продукту высказыванию (*énoncé*), таким же образом акт отличается от своего продукта. Несмотря на то, что определение Бенвениста отдает приоритет говорящему, не нужно забывать, что процесс производства высказывания — это всегда процесс *совместного* производства высказывания (*co-énonciation*). Кроме того, индивид, производящий высказывание, не обязательно будет являться инстанцией, берущей за него ответственность, что позволило О. Дюро определить процесс производства высказывания как событие, образованное посредством появления продукта высказывания, другими словами, определить его вне зависимости от возможного автора. Поэтому в настоящее время в лингвистике высказывания (*linguistique de l'énonciation*) ставятся вопросы о том, почему смысл продукта высказывания есть репрезентация процесса его производства или о том, почему не существует продукта высказывания, перед которым стирается вопрос о его появлении. Что же касается делезовской концепции процесса производства высказывания, отметим, что для Делеза процесс производства высказывания не отсылает к субъекту. Для него не существует субъекта процесса производства высказывания, лишь только механизм, что значит, что в одном и том же механизме существует «процесс субъективации», который будет приписывать себе разных субъектов, одних как образы, а других как знаки.

(<sup>21</sup>) Понятие *дискурса* одно из самых широких и трудноопределяемых не только во французском, но и в английском и русском языках. Прежде чем дать какое-либо определение, необходимо заметить, что имеются глубокие различия в том, что понимается под дискурсом во франкоязычном и англосаксонском анализе дискурса; что же касается его употребления в России, то оно активно начинает использоваться в последние два десятилетия и обуславливается влиянием когнитивной лингвистики, а точнее, когнитивно-ориентированной традиции дискурсивного анализа. Учитывая время написания переводимого нами текста и его интеллектуальный контекст, можно определить дискурс как обозначение системы ограничений, которые накладываются на неограниченное число высказываний в силу определенной социальной или идеологической позиции. Если же вспомнить определение дискурса Мишелем Пеше, которое он предложил в 70-е годы, то дискурсу можно определить как «совокупность всего того, что может и должно быть сказано в определенных условиях производства и интерпретаций». При этом не стоит забывать о том, что Пеше в своей теории выступил против идеи субъективности в процессе производства высказывания, то есть против теории Бенвениста.

- (<sup>22</sup>) *Уриэль Вайнрайх* (англ. Uriel Weinreich, 1926–1967), польско-американский лингвист. Получил докторскую степень в Колумбийском университете, где и преподавал лингвистику с 1951 по 1967 гг. Известен своим вкладом в изучение идиша, социолингвистику, диалектологию, ратовал за включение семантики как области лингвистики. В своих работах по семантике отстаивал скорее узкое понимание концепта *значение*. Рассматривал как различие, так и связь синтаксического и семантического анализа языка. Его семантическая теория во многом сформировалась под влиянием Хомского и трансформационной грамматики.
- (<sup>23</sup>) В версии 1980 г. авторы оставили цитату, но убрали сноску на источник. Таким образом создается эффект, что дискурсы пронизывают нас и говорят нами.
- (<sup>24</sup>) Делез в своих работах предлагает новую концепцию *объекта*, концепцию, способную вовлечь объект в становление. От репрезентированного объекта он переходит к изменениям, перегибаниям вещи, к складкам, увлекающим его за собой. Со стороны *субъекта* происходят похожие изменения. Можно сказать, что некоторым образом сам субъект вместо того, чтобы служить основой для процесса репрезентации со своего отсутствующего места становится линейным средоточием, точкой зрения. Изменение, казалось бы, незначительным и нечувствительным, если под точкой зрения мы понимаем предварительную ориентацию субъекта, способного открыть видение того, что Хайдеггер вписывает в горизонт трансценденции. Если точка зрения должна помыслиться в качестве составного элемента, в акте объективации, задуманная как предварительная открытость горизонта видимости, то в таком случае мы все еще находимся в диспозитиве репрезентации. Делез же говорит, что субъектом является то, что приходит к точке зрения. Субъект ни в коем случае не есть открытость горизонта, фундаментальная ориентация репрезентации. Он не лежит в основе перспектив, но означает место пересечения всех перспектив, сингулярность, где встречаются разнообразные линии.
- (<sup>25</sup>) *Гленн Херберт Гульд* (англ. Glenn Herbert Gould, 1932–1982) — знаменитый канадский пианист, наиболее известный благодаря своим интерпретациям музыки Баха. Гленн Гульд обладал выдающейся пианистической техникой, славился четкостью туше даже при очень высоких темпах, особенно в полифонических произведениях. В то же время Гульд был резким противником развлекательно-виртуозного подхода к музыке, понимая музицирование как духовный и интеллектуальный поиск. Возможно, с идеей поиска связана и известная способность Гульда предлагать каждый раз различные трактовки одного и того же музыкального материала.
- (<sup>26</sup>) *Реми Андрэ Жозеф Шовен* (фр. Rémy André Joseph Chauvin, р. 1913) — французский биолог и энтомолог. Будучи специалистом по поведению животных, занимает очень критическую позицию в отношении дарвинизма и социобиологии, которую он высказал в трех главных произведениях: «Бог муравьев, Бог звезд», «Биология Духа», «Дарвинизм или смерть мифа». Реми Шовен был объектом критики со стороны многих ученых за то, что использует мистические понятия (Демидург и диффузная воля в «Биологии Духа») и за свои нападки скорее на карикатуру дарвинизма, чем на сам дарвинизм. Его также обвиняют за то, что он усиливает своей критикой позиции креационизма (несмотря на то, что Реми Шовен сам является сторонником эволюционизма). В особенности его

упрекают в том, что он смешивает научные и псевдонаучные теории с концептами, взятыми из неоокультурных движений.

(27) Доктор *Джордж Тодаро* и доктор *Рауль Бенвенист* (англ. Dr. George J. Todaro, Dr. Raoul Benveniste) работают в Национальном Институте рака во Фредерике и занимаются проблемами генных трансферов, которые могут объяснить некоторую «генетическую пластичность», озадачивающую многих эволюционистов. Недавно открытые доказательства показывают, что в ранний период эволюции многие животные виды были «инфицированы» генами абсолютно отличных от них видов. Еще в 1970-х гг. Тодаро и Бенвенист открыли, что домашние кошки и некоторые другие кошачьих являлись носителями вирусного гена, переданного им от предков павианов и других приматов. Гены были переданы через вирусы, чтобы затем стать неотъемлемой частью генетического наследия захваченных видов. Подобные генные обмены могли бы помочь объяснить некоторые загадки эволюции: неожиданно значительные перемены в развитии многих видов. Например, существуют окаменевшие останки черепов, датирующиеся 250 миллионами лет, однако нет никаких более ранних ископаемых останков, чтобы проследить, как черепахи эволюционировали от других рептилий. Либо в последовательности напластования был перерыв, либо они эволюционировали через некоторую форму радикального изменения.

(28) *Франсуа Жакоб* (фр. François Jacob, р. 1920) французский биолог. В 1965 году получил Нобелевскую премию в области медицины. Защитил докторскую диссертацию, посвященную бактериальной лизогении (другими словами, состоянию бактерии, интегрированной в часть генетического материала вируса бактериофага) и концепту провируса (провирусом или профагом называли спящий геном бактериофага, однажды интегрированного в геном бактерии-хозяина). В этой работе он описывает биохимические последствия точечных мутаций в бактериальном геноме. Таким образом, посредством существования генетических механизмов, способных тормозить активность генов профагов, ему удастся объяснить сопротивление бактерий профагам. Начиная с 1950-х годов, Ф. Жакобу удастся объяснить связи и отношения между генетическим материалом бактерии и ее профага, а также сопряжение между бактериями. В 1958 году в сотрудничестве с Жаком Моно (Jacques Monod) Жакоб смог прояснить генетические механизмы, ответственные за обмен генами между бактериями. Эти обмены дают бактериям новые свойства, позволяя им, например, синтезировать протеины. Эти открытия лежат в основе технологической революции геной инженерии.

(29) Термин *la mimétique* (подражательность) был заменен в 1980 г. на *le mimétisme* (миметизм). В чем же разница между столь схожими понятиями? Подражательность — это активный процесс имитации и репрезентации. Это более частый случай, обозначающий миметическую деятельность, восходящую к Аристотелю. Миметизм же понятие более общее, включающее в себя всякого рода копирование, репрезентацию, кальку. Почему Делез и Гаттари заменяют во втором издании один термин другим? В тексте «Ризомы» авторы говорят о том, что необходимо низвергнуть и разрушить бинарную логику любого типа, чтобы появилась возможность говорить о настоящем множественном, которое не сводилось бы к Единственному. Именно поэтому термин миметизм как более общий подходит больше всего.

(30) *Декалькомания* (*décalcomanie*) на французском языке означает переводные картинки, которые дети переводят, например, в детском саду на бумагу или на ткань.

- (<sup>31</sup>) В версии 1980 г. *représantatif* (représatif) было заменено на *représentant* (représentatif).
- (<sup>32</sup>) Теоретическая оппозиция *компетенции* и *употребления* была гипотезой Н. Хомского в рамках генеративной лингвистики. Часто смешиваемая с различием языка и речи у Соссюра, эта оппозиция имеет различные трактовки среди генеративистов. В целом компетенцию можно определить как способность построить и распознать совокупность грамматически правильных высказываний, а употребление как совокупность произведенных высказываний. У Хомского компетенция понимается чисто синтаксически; в рамках лексикалистского направления порождающей грамматики с компетенцией связан еще и модулярно организованный лексикон. В некоторых недавних работах понятие компетенции подвергается серьезной критике — в первую очередь, это стало результатом осмысления наблюдаемых расхождений в лингвистических данных, получаемых при оценке носителями грамматичности предложений. Противники порождающей грамматики в принципе отвергают идею компетенции как статичного автономного знания.
- (<sup>33</sup>) *Мелани Кляйн* (нем. Melanie Klein, 1882–1960) — австро-английский психоаналитик, инициатор детского психоанализа. Хотя работы в этой области существовали и до нее, именно Мелани Кляйн впервые развила установку и методику для анализа детей всех возрастов и с минимумом параметров, в то время как другие аналитики считали детей возрастом до семи лет неподходящими для анализа, предназначенного для более старших детей. Они характеризовали аналитические методы и отношения как несоответствующие, и объединяли их с образовательными поведенческими подходами. С 1921 по 1926 г. проходила обучение у К. Абрахама в Берлине. При поддержке Э. Джонса переехала в Лондон. Там создала собственную школу психоанализа, при этом делала акцент не на сексуальном аспекте взаимоотношений матери и ребенка, а на социальном и когнитивном. По ее представлениям, инстанция Сверх — Я формируется в два года, причем для этого возраста характерно преобладание агрессивной потребности над сексуальной. Проводила психоанализ детей в форме игровой терапии. После 1930 г. занималась исследованиями взрослых. Свою работу сама Кляйн расценивала как развитие теории и метода З. Фрейда, постоянно подчеркивая свою верность его идеям. Так, она была одной из немногих психоаналитиков, кто без колебаний поддержал самую спорную доктрину Фрейда, касающуюся инстинкта смерти. Более того, Кляйн якобы удалось усмотреть проявления данного инстинкта в самом раннем возрасте, что у ортодоксальных фрейдистов вызвало сильное недоумение. Еще одной ее спорной идеей явилось представление о возникновении эдипова комплекса в более раннем возрасте, чем это предполагал сам Фрейд. В наблюдениях за детьми она зафиксировала появление тревоги и чувства вины в самых ранних отношениях ребенка с матерью и в его отношении к материнской груди. Фантазии этого периода (о которых, разумеется, можно только догадываться, ибо их манифестация в столь раннем возрасте крайне завуалирована — еще один уязвимый для критики пункт кляйнианского подхода) приводят к развитию отклонений, типичных для шизофрении и маниакально-депрессивных психозов, до того момента считавшихся неподвластными психоанализу. Работа с маленькими детьми не позволяла опереться на слово ни в диагностике, ни в терапии. Кляйн разработала особую технику детского анализа, основанную на интерпретации игры, а не слов; терапия при этом проводилась в классической манере.

Кляйн была убеждена, что детская игра так же обусловлена скрытыми и бессознательными мотивами, как и поведение взрослых, поэтому она подлежит анализу, сравнимому по содержанию с психоанализом взрослых. Кляйн считала, что источники неврозов относятся к первому году жизни, а не к первым нескольким годам, и заключаются в невозможности перехода через депрессивную позицию, а не в фиксации на различных стадиях периода детства. В результате депрессивная позиция играет в концепции Кляйн ту же роль, что и эдипов комплекс в классической теории. В 20–30-е гг. Британское психоаналитическое общество в значительной мере уже сформировало оригинальный и серьезно отличавшийся от классического подход к теории и практике психоанализа. Со временем это обстоятельство стало одной из наиболее важных причин возникновения враждебности и конфликтов между британскими и венскими психоаналитиками. Противостояние двух школ психоанализа максимально обострилось после переезда Кляйн в Лондон. В это время Кляйн начала активно внедрять игровую технику в практику детского анализа, став безусловным пионером этого направления. В 1927 г. Анна Фрейд опубликовала в Вене свое «Введение в технику детского психоанализа», в котором, в частности, критиковала терапевтические методы Кляйн, отрицала понятие инфантильного Супер-Эго, ставила под вопрос значение переноса и агрессивных фантазий в детском анализе. С критикой данной работы выступили Эрнест Джонс и ученица Кляйн Джоан Райвери. Это, в свою очередь, вызвало негативную реакцию З. Фрейда, раздосадованного нападками на Анну. Фрейд не принимал концепции раннего эдипова комплекса и с большой долей скептицизма воспринимал научную работу Райвери. Тем не менее со временем обе стороны стали ощущать острую потребность в конструктивном взаимодействии и обмене накопившимися результатами. Два психоаналитических общества приняли решение о начале процесса обмена опытом, который должен был сблизить обе школы и в определенной мере сгладить существовавшие противоречия в их подходах. Несмотря на всю критику Делез признает за Мелани Кляйн заслугу исследования театра ужаса таким, каким его проживает младенец в первый год жизни, потерянный среди целой серии частичных объектов.

- (34) В июле 1940 года Мелани Кляйн нашла убежище в горах Шотландии, где она продолжает анализировать Дика, чей психоанализ начала в 1929 году. В 1941 году в той же деревне поселяется десятилетний *Ришар*, двоюродный брат Дика, с матерью. Ришар был «ранним и очень одаренным» ребенком, но болезненно боязливым, подавленным, боявшимся других детей, он был ипохондриком, с параноидальным отношением к преследовавшему его пережитому. Его старший брат был призван в армию, а отец, будучи слабым и больным, поручил воспитание Ришара его матери. Анализ начался 28 апреля 1941 года и завершился 23 августа 1941 года. Он был бы продолжен, если бы Мелани Кляйн не должна была вернуться в Лондон, чтобы продолжить борьбу с Анной Фрейд, выступавшей против ее теории и практики лечения детей. В своей лекции, прочитанной 27 мая 1980 и озаглавленной «Анти-Эдип и другие размышления» Ж. Делез отозвался о психоанализе маленького Ришара Мелани Кляйн как о самом постыдном, поскольку он происходил во время Второй мировой войны, а Ришар был евреем и его единственной страстью было рисование географических военных карт. Он их составлял и раскрашивал, его проблемами были Гитлер и Черчилль, он передвигал на этих картах армии и войска. Согласно Делезу, Мелани Кляйн решила, что все, что Ришар

делал было сделано по причине недоброжелательности, и она решила его остановить. Она не переставала ему повторять, что Гитлер это «плохой папа», а значит Черчилль «хорошая мать»? При этом ребенок постоянно повторял, что он хочет убежать, чтобы его оставили в покое. И, в конечном итоге, он сломался, он согласился со всем, что ему говорила Мелани Кляйн, со всеми ее интерпретациями. Это объект привязанности частичных влечений: он не влечет за собой признание объекта любви как целостной личности. Термин был введен в психоаналитическую теорию последователями М. Кляйн, следуя по пути, открытому Фрейдом и Абрахамом. Он обозначает предмет, к которому привязан ребенок; прототипом здесь выступает грудь (кормящая или лишаящая). Ребенок в шизоидно-параноидальной позиции воспринимает мир раздробленным, где граница вовне / вовнутрь не проведена: грудь — первый объект любви — проживается, таким образом, поочередно как плохое или хорошее (в соответствии с динамикой проекции / интроекции), в зависимости от того, удовлетворяет ли она или фрустрирует желания младенца. Грудь, к которой ребенок фантазматически привязан, наделяется качествами, схожими с качествами целостных объектов: доставляющий удовольствие, преследующий и т. д. Переход от частичного объекта к целостному происходит во время депрессивной позиции. Однако, даже с психической зрелостью частичный объект никогда не покидается, а скорее перекрывается целостным объектом, продолжая быть объектом привязанности: человек может идентифицировать себя или другого с каким-либо частичным объектом, например, с фаллосом. В детских сексуальных теориях Фрейд полагает, что ребенок либидинально привязан к пенису и ягодицам, символически связанным с желанием ребенка, даже если он и не употребляет термина *частичный объект*.

<sup>(36)</sup> Герберт Граф (нем. Herbert Graf, 1903–1973), оперный режиссер-постановщик, был назван З. Фрейдом «*маленьким Гансом*» и был первым ребенком, прошедшим психоаналитическое лечение. Герберту Графу было пять лет, когда его отец Макс Граф начинает его анализировать под присмотром Фрейда, который сам в это время анализировал мать Герберта, Ольгу Хениг (Olga Hönig). Ребенок страдал от фобического невроза, боясь выходить из дома из страха быть укушенным лосадью. В действительности, главным страхом Ганса был страх потерять мать, так как он слышал, как его родители ругались. Анализ отца и комментариев, который в 1909 году делает к нему Фрейд, показывает, что за этим симптомом Ганс манифестирует инфантильный невроз, отмеченный эдиповым комплексом. Изложение этого случая Фрейдом имеет парадигматическую ценность, поскольку иллюстрирует теорию о детской сексуальности и открывает путь к детскому психоанализу. Фрейда часто критиковали за то, что он принес в жертву своим личным интересам психологические интересы своего юного пациента Ганса, ставя под угрозу его психическое равновесие.

<sup>(37)</sup> Фердинан Делиньи (фр. Ferdinand Deligny, 1913–1996). Его работы посвящены аутизму, умственной отсталости, этологии (науке о поведении животных в естественных условиях). Его метод — жизнь в коммуне и установление невербального кода общения между ребенком и взрослым. В проекте Фердинана Делиньи, который занимается воспитанием страдающих аутизмом и психозом детей в возрасте 8–9-ти лет в горном районе Франции, последние живут в окружении стада овец, на территории в несколько квадратных километров. На местности распо-

ложен ряд корпусов, где дети, в зависимости от своих пожеланий, получают питание и отдых, а также человеческое общение. Пути, по которым проходят дети, наносятся на карту и помечаются различными символами. Например, плотом обозначено то место, где у ребенка, обычно полностью отрешенного от внешнего мира, возникло кратковременное переживание общности. Переживание общности, которое могло проявиться, например, при совместном выпекании большого пирога. В противоположность речевому и эмоциональному закреплению, пространственной предопределенности делается попытка прежде всего преодолеть обыденность. Это своего рода анархическое состояние, пребывание в котором позволяет разрушить жесткие схемы и делает возможным развитие. В этом природном пространстве существуют только географические границы, нет искусственной обособленности от внешнего мира. Границы и их проницаемость познаются и оцениваются в рамках человеческого общения. Служебные корпуса оформлены в соответствии с текущими потребностями. К примеру, если снаружи холодно, то в рамках этого естественного пространства с легкостью может быть организован очаг. Обитатели тотального учреждения в подобном случае зависят от рабочего регламента отопительной системы, не имея возможности его изменить. Это о многом говорит, если в проекте Делины находят отражение даже индивидуальные потребности в тепле. Необходимо заметить, что в 1960-х гг. Делины знакомится с Жаном Ури (Jean Oury) и Феликсом Гаттари (Félix Guattari), пионерами институциональной психиатрии, и начинает работать с 1966 г. с несколькими детьми, страдающими психозом, в клинике Ла Борд (где в течение многих лет работал Ф. Гаттари).

<sup>(38)</sup> *Глия* — нервная ткань.

<sup>(39)</sup> *Диполь* — идеализированная система, служащая для приближенного описания распространения поля. Дипольное приближение основано на разложении потенциалов поля в ряд по степеням радиус-вектора и отбрасывании всех членов выше первого порядка. Полученные функции будут эффективно описывать поле в случае если а) размеры излучающей поле системы малы по сравнению с рассматриваемыми расстояниями, так что отношение характерного размера системы к длине радиус-вектора является малой величиной и имеет смысл рассмотрение лишь первых членов разложения потенциалов в ряд; б) член первого порядка в разложении не равен 0, в противном случае нужно использовать приближение более высокой мультипольности; в) в уравнениях рассматриваются градиенты потенциалов не выше первого порядка. Типичный пример диполя — два бесконечно близких заряда, равных по величине и противоположных по знаку. Поле такой системы полностью описывается дипольным приближением.

<sup>(40)</sup> *Пьер Розенштиль* (фр. Pierre Rosenstiehl, p. 1933), французский математик, в настоящее время работает в Высшей школе социальных наук в Париже (École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris). Его работа сконцентрирована вокруг теории графов: Розенштиль известен своими исследованиями по планарным графам (т. е. которые могут быть изображены на плоскости без пересечения ребер).

<sup>(40)</sup> *Жан Петито* (фр. Jean Petitot, p. 1944), французский математик, в настоящее время также работает в Высшей школе социальных наук в Париже (École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris). Кроме диплома математика защитил докторскую диссертацию по гуманитарным наукам. Занимается семиотикой,

динамическими моделями в когнитивных науках, эпистемологией математических моделей.

- (<sup>41</sup>) *Теорема дружбы* — это теорема в области математики, называемой теорией Рэмси (Ramsey theory). Предположим, что на вечеринке присутствует шесть человек. Возьмем двоих из них. Они могут встретиться в первый раз — в данном случае мы назовем их взаимными незнакомцами; или же встречаться прежде — тогда это будут взаимные знакомые. Теорема дружбы гласит: на любой вечеринке из шести человек, по меньшей мере, трое будут взаимными незнакомцами, или же, по меньшей мере, трое будут взаимными знакомыми. Доказательство теоремы дружбы требует лишь трехшагового логического хода. Однако это заключение не действует, если взять за основу менее шести человек. В 1930 году в работе, озаглавленной «О проблеме в формальной логике» (*On a Problem in Formal Logic*), Фрэнк Рэмси (Frank P. Ramsey) доказал общую теорию, в которой теорема дружбы — лишь частный случай. Эта теорема Рэмси закладывает основание раздела математики, известного как комбинаторика.
- (<sup>42</sup>) Проблема *конечных автоматов* в математике непосредственно связана с проблемами алгоритмов. В 1920-х гг. задача точного определения понятия алгоритма стала одной из центральных проблем математики. В то время существовало две точки зрения на математические проблемы: все проблемы алгоритмически разрешимы, но для некоторых алгоритм еще не найден, поскольку еще не развиты соответствующие разделы математики; есть проблемы, для которых алгоритм вообще не может существовать. Идея о существовании алгоритмически неразрешимых проблем оказалась верной, но для того, чтобы ее обосновать, необходимо было дать точное определение алгоритма. Попытки выработать такое определение привели к возникновению теории алгоритмов, в которую вошли труды таких известных математиков, как К. Гедель, К. Черч, С. Клини, А. Тьюринг, Э. Пост, А. Марков, А. Колмогоров и многие другие. Точное определение понятия алгоритма дало возможность доказать алгоритмическую неразрешимость многих математических проблем. Появление первых проектов вычислительных машин стимулировало исследование возможностей практического применения алгоритмов, использование которых, ввиду их трудоемкости, было ранее недоступно. Дальнейший процесс развития вычислительной техники определил развитие теоретических и прикладных аспектов изучения алгоритмов. В теории алгоритмов предполагается, что каждый шаг алгоритма таков, что его может выполнить достаточно простое устройство (машина); желательно, чтобы это устройство было универсальным, т. е. чтобы на нем можно было выполнять любой алгоритм. Механизм работы машины должен быть максимально простым по логической структуре, но настолько точным, чтобы эта структура могла служить предметом математического исследования. Впервые это было сделано американским математиком Эмилем Постом в 1936 г. (машина Поста) еще до создания современных вычислительных машин и (практически одновременно) английским математиком Аланом Тьюрингом (машина Тьюринга). История конечных автоматов: машина Поста и машина Тьюринга. Машина Поста — абстрактная вычислительная машина, которая отличается от машины Тьюринга большей простотой. Обе машины «эквивалентны» и были созданы для уточнения понятия «алгоритм».
- (<sup>43</sup>) *Граф* в теории графов и информатике обозначает совокупность объектов со связями между ними.

- (44) *Firing Squad* (англ. расстрельная команда). Речь идет о проблеме синхронизации расстрельной команды, т. е. проблеме компьютерной науки и клеточных автоматов. Она была предложена Джоном Майхиллом (John Myhill) в 1957 году и опубликована с решением Эдвардом Муром (Edward Moore) в 1962 году. Эта проблема аналогична проблемам логического, системного дизайна и программирования. Ее можно представить следующим образом: рассмотрим конечное число (любой величины) идентичных машин конечного состояния (солдат). В момент времени  $s$  самый левый различается (генерал) от других. Эти машины работают синхронно; состояние машины номер  $i$  в момент времени  $t+1$  зависит только от состояний в момент времени  $t$  машин под номером  $i-1$ ,  $i$  и  $i+1$ . Проблема состоит в том, чтобы определить конечный набор состояний и переходных правил таким образом, чтобы все машины перешли в иное состояние в первый раз (пли!) в один и тот же момент.
- (45) Grund (нем.) — основание, roots (англ.) — корни, foundations (англ.) — основания.
- (46) В версии 1980 года выражение «одних и тех же индивидов» заменено на «индивидов».
- (47) *Андрэ-Жорж Одрикур* (фр. André-Georges Haudricourt, 1911–1996) — французский антрополог, выдающийся лингвист и этнолог, мало известный широкой публике. Ученик и друг М. Мосса (M. Mauss), современник К. Леви-Стросса (C. Lévi-Strauss), он считается не только одним из самых плодовитых и самых любопытных ученых нашей эпохи, но и самым атипичным. Его жизненный и профессиональный путь необычен: он получил диплом инженера-агронома в 1931 г., затем изучал генетику в Париже (1932) и Ленинграде (1934–1935), откуда он отправился в кругосветное путешествие, приведшее его в Новую Каледонию, а затем в Юго-Восточную Азию, где с 1948 по 1949 гг. он работал библиотекарем. А.-Ж. Одрикур сыграл основополагающую роль в развитии антропологии техники, этнонауки и этнолингвистики. Его интересовали самые разнообразные темы: от истоков и истории упряжи до культурных растений, от фонологии азиатских языков до отношений между обращением с растениями и с другим и т. д.
- (48) *Пижирование* — это обрывание основного корня с целью развития вторичных корешков и формирования мочковатой корневой системы.
- (49) *Генри Валентин Миллер* (англ. Henry Miller, 1891–1980) — американский писатель и художник. Его жизнь легла в основу его же скандальных для того времени романов о времени после первой мировой, времени вседозволенности, и о судьбе писателя в этом мире. Самыми знаменитыми работами Миллера являются романы «Тропик Рака», «Тропик Козерога» и «Черная весна», составившие своеобразную автобиографическую трилогию.
- (50) *Таро* — (лат. *Colocasia esculenta*) тропическое окультуренное клубневое многолетнее растение семейства ароидных, один из видов колоказии, особенно распространено в Океании.
- (51) *Джек Керуак* (англ. Jack Kerouac, 1922–1969) — американский поэт и писатель, считающийся одним из важнейших представителей поколения битников в литературе. Несмотря на успех его произведений у критиков в момент их выхода в свет, сегодня его признают как одного из выдающихся американских писателей XX века. Перед лицом быстро меняющегося мира он испытывал большие сложности, чтобы найти свое место в этом мире, что привело его к отторжению традиционных ценностей 1950-х годов. Его произведения отражают это желание освободиться от душающих социальных условностей его времени и о его поиске

смысла существования. Смысла, который он также искал в наркотиках, религии и частых путешествиях по всему миру. Джек Керуак и его произведения зачастую представляются как предвестники философии 1960-гг. и, даже более того, как предвестники всего того, что после нее последовало.

<sup>(52)</sup> *«Листья травы»* — сборник стихов (1855-1891) Уолта Уитмена (англ. Walt Whitman, 1819–1892), американского поэта и публициста. В этом сборнике стихов идеи об очищающей человека близости к природе приняли космический характер; любой человек и любая вещь восприняты священными на фоне бесконечной во времени и пространстве эволюции Вселенной. Чувство родства со всеми людьми и всеми явлениями мира выражено посредством преобразования лирического героя в других людей и неодушевленные предметы. Уитмен — певец «мировой демократии», всемирного братства людей труда, позитивных наук, любви и товарищества, не знающих социальных границ. Новатор свободного стиха. Его главная книга *«Листья травы»* при жизни автора выходила шесть раз, при каждом переиздании, включая в себя новые циклы стихотворений, оставалась единым поэтическим произведением, в котором содержится многогранный образ Америки, где восторжествовала идея демократии. В XX веке *«Листья травы»* признаны одним из важнейших литературных событий, знаменовавших собой революцию в поэзии, связанную с появлением свободного стиха (верлибра), новаторской стиховой системы, пионером которой выступил Уитмен. Он не получил систематического образования, однако он усвоил, хотя и недостаточно глубоко, философию своего соотечественника Р. У. Эмерсона, обосновавшего систему соответствий между явлениями физического и духовного мира, а также этическую доктрину «доверия к себе», которая возвеличивает творческий потенциал каждого человека, наделенного отвагой познания и самостоятельностью мысли. Другим важным источником идей, поэтически воплотившихся в *«Листьях травы»*, были концепции утопического социализма (их в Америке того времени не раз пытались осуществить практически, основывая коммуны и фаланстеры) и понимание истории, получившее наиболее последовательное воплощение в книге Ж. Мишле *«Народ»* (1846), где история трактуется как свободное творчество масс.

<sup>(53)</sup> *Патриция Ли Смит* (англ. Patricia Lee Smith, р. 1946) — американская певица и поэт. Патти Смит принято называть «крестной мамой панк-рока», отчасти благодаря ее дебютному альбому *«Horses»*, который сыграл существенную роль в образовании этого жанра. Первые шаги в музыке Смит сделала в 70-х годах на сцене нью-йоркского клуба CBGB, наряду с другими музыкантами новой волны. Наиболее известная песня Патти Смит, *«Because the Night»*, была написана совместно с Брюсом Спрингстином, и поднялась в двадцатку чарта *Billboard Hot 100*. В 2005 году Смит наградили французским орденом литературы и искусства, а в 2007 г. ее имя было включено в Зал славы рок-н-ролла.

<sup>(54)</sup> *Карл Август Виттфогель* (нем. Karl August Wittvogel, 1896-1988) был историком Китая. Виттфогель полагал, что географические факторы играют второстепенную роль в детерминации социальных структур. В своем исследовании *«Геополитика, географический материализм и марксизм»* он критиковал как теории, приписывавшие им определяющую роль, так и теории, полагавшие, что Маркс особенно не изучал роль природы в социальном развитии. Специалист по Китаю для Коминтерна, Карл Виттфогель был исключен из него за троцкизм. Он про-

должил свою борьбу против нацизма, за что и был заключен в концентрационный лагерь в 1933 году. Освобожденный благодаря международной компании поддержки, он эмигрировал в США в 1934 г., где в 1957 г. опубликовал свое главное произведение «Восточный деспотизм» («Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power»), где он изучает его экономические и социальные характеристики. Виттфогель усматривает в централизованной организации гидравлических работ социальное основание «восточного деспотизма», категории, которую он применяет не только к древним гидравлическим обществам, но и к Советскому союзу И. Сталина. Его анализ, опирающийся на понятие азиатского способа производства, изученного К. Марксом, спровоцировал дебаты на международном уровне, оживившие дискуссии об этом способе производства. В странах восточной Европы этот анализ послужил основанием для критики бюрократии.

- (55) *Квантизация* — преобразование данных из непрерывной формы в дискретную.
- (56) В следующем издании *inexacte* (неточный) было заменено на *anexacte* (лишенный точности), что вносит иной оттенок смысла. Несмотря на то, что оба слова переводятся на русский как «неточный», существует определенное различие. *Inexacte* значит изначально неточный, в то время как *anexacte* означает отрицающий точность, преднамеренно отрицающий точность.
- (57) Выражение «за читателем наличие» (*c'est au lecteur d'avoir*) заменено в 1980 на «каждый раз необходимы» (*il faut a chaque fois*), что создает в последней версии тот эффект безличности, к которому стремятся авторы.
- (58) Понятие *плато* в первую очередь ассоциируется с географическим подходом. Однако в «Ризоме» понятие плато — это понятие ботаническое прежде, чем стать понятием геофилософским, каким оно в полной мере становится в «Тысяче плато». В качестве ботанического термина плато обозначает часть корня в виде глубоко расположенного, расплющенного стебля, из нижней части которого отходят вторичные корешки, а из верхней растут листья (см. ссылку<sup>(21)</sup> и рисунок корней ириса). В качестве геофилософского термина плато обозначает плоскую зону, неопределенный горизонт без границ, зону перехода и интенсивности. Именно факт отсутствия начала и конца у плато перекликается с советом Делеза всегда начинать в середине и с середины (*par le milieu*).
- (59) *Грегори Бейтсон* (англ. Gregory Bateson, 1904–1980) — американский антрополог, психолог и эпистемолог. Находился под влиянием кибернетики, теории групп и логических типов, интересовался коммуникацией (человеческой и животной), а также основаниями познания человеческих феноменов. В 1924 г. занимался зоологией, однако после путешествий на Галапагосы решил стать антропологом. С 1927 по 1928 гг. он собирал материалы среди различных народов Индонезии. В 1935 г. Бейтсон женился на Маргарет Мид (Margaret Mead) и уехал вместе с ней работать на Бали, результатом чего стал фильм «Танец и транс на Бали» («Danse and Transe in Bali»). С 1942 по 1953 гг. участвует вместе с Маргарет Мид на знаменитых конференциях Мейси (Macy conferences), ставших источником кибернетического движения и когнитивных наук. В 1952 г. начинает знаменитый «проект Бейтсона», посвященный изучению парадокса абстрагирования в коммуникации, в 1954 г. получает финансирование на исследование коммуникации среди шизофреников. В 1956 г. члены проекта публикуют общую статью «К теории шизофрении», где вводится концепт «двойного препятствия» (*double-bind*). Особым вкладом Бейтсона считается введение им логической типологии

Рассела и Уайтхеда в социальные науки для устранения общих «двойных препятствий», которые могут стать частным случаем в психологии в теории шизофрении и фантазма.

Впервые понятие *номадологии* было сформулировано в книге Жюлья Делеза и Феликса Гаттари «Тысяча плато» — втором томе их знаменитого труда «Капитализм и шизофрения». Первый том, «Анти-Эдип», вышел в 1972 г., и еще был полон откликов на майские события 1968 года, второй том — в 1980 году; его 12-ая глава называлась «Трактат о номадологии: Машина войны». Именно данная глава из этой книги оказалась наиболее созвучной позднему духу времени, она сумела «выскочить» из общей системы аргументации Делеза и Гаттари, тем более что Гаттари развивал заложенные в ней положения и в других своих работах. Именно эта часть книги была выпущена отдельным изданием на английском языке в 1992 году. Разумеется первоначальный смысл понятия претерпел существенные изменения, поскольку именно в силу своей популярности в интеллектуальной среде у разных теоретиков получал — и получает до сих пор — различные интерпретации. У Делеза и Гаттари — периода написания книги — еще сильна была закваска леворадикальной мысли в ее экстремистском варианте: они представляли себя революционерами мысли и духа и вели себя соответствующим образом — я имею в виду сам стиль аргументации. Их задача целиком определялась духом глобального протеста, ощущением своей миссии эпатажно провоцирующей и подрывной деятельности. И главным предметом их нападков была идеология государства и государственности, ибо Государство рассматривалось ими исключительно как институт духовного подавления, как институт власти, который с помощью своих аппаратов воздействует на человека, добываясь его подчинения. Теорию аппаратов разрабатывал еще Альтюссер: он постулировал существование «репрессивных государственных аппаратов», которые добиваются своей цели при помощи насилия, и «идеологических государственных аппаратов», таких как церковь, система образования, семья, профсоюзы, массмедиа, литература и т. д., которые достигают того же путем обеспечения «согласия» масс. Именно с представлением о власти как о мистической силе, со всех сторон окружающей индивида и сфокусированной на нем как центре применения своих сил, и связана разработка понятия номадологии как силы, способной противостоять воздействию властных структур, воплощенных в Государстве, враждебном свободе индивида. В своем «Трактате о номадологии» Делез и Гаттари пытались теоретически сформулировать идею какого-либо сообщества, противостоящего власти Государства, и нашли его в племенах кочевников — номадах, которые смогли создать «машину войны», способную сокрушить конкретные государства, целые империи. Как известно из истории, германские кочевые племена вместе с гуннами сокрушили Римскую империю; монгольские кочевники захватили Китайскую империю, государства Средней Азии, Русь; арабские кочевые племена — иранское царство, отвоевали у Византии Сирию, Египет, Северную Африку. Но, наверное, самым существенным для Делеза и Гаттари было доказать саму способность кочевников, казалось бы в принципе менее культурных, чем оседлое население, разрушать мощные мировые цивилизации. И французские ученые попытались сконструировать гипотезу об особом свойстве племенной, кочевой культуры: они наделили кочевников якобы природно им присущей «машиной войны», которая всегда им помогала одерживать победу над аппаратом Государства. Естественно

но, что все понятия у французских философов обладают переносным значением: государство всегда пишется с большой буквы — это символ ненавистной власти; а кочевники, номады, племя — такой же символ сил, что борются с Государством. Ради аналогии Делез и Гаттари начали с реально-исторических кочевников и закончили абстрактной идеей — идеей неизбежно свободного кочевого племени, столь же у них мистифицированного, как и понятие зловещего Государства. Отсюда и любая свободная мысль — мысль внешняя, т. е. связанная с внешним, негосударственным миром, становится племенем, машиной войны. Иными словами, всякая мысль уже является племенем, противоположностью государства. Поступируемый Гаттари и Делезом новый век племен разрушает, взрывает традиционные разграничения и границы между магией и наукой, что якобы и способствует появлению «дионисийской социологии», способной исследовать эти «племена» как сложный комплекс органических структур, сменивших миф о линейном развитии истории (т. е. идею исторического прогресса) «полифоническим витализмом».

- <sup>(61)</sup> *Марсель Швоб* (фр. Marcel Schwob, 1867–1905) — французский писатель и переводчик, символист, писал притчевую фантастическую прозу. Изучал классическую филологию (в частности, увлекался Лукианом и переводил его), а также восточные языки, интересовался жаргонами (в частности, отсюда идет его интерес к Вийону и поэтам-сатирикам XV столетия). Переводил Дефо, Де Квинси, Шекспира («Гамлет» в его переводе был поставлен в Париже в 1900, заглавную роль исполняла Сара Бернар). В маленькой книге «Крестовый поход детей» на 30 страницах изложена легенда о крестовом походе детей, датируемая 1250–1252 гг. В легенде говорится о том, что множество молодых людей собралось со всей Германии и Франции вокруг юного пророка, призывавшего отправиться в Святую землю и обещавшего, что Бог разверзнет воды Средиземного и Красного морей, чтобы дети дошли до Иерусалима посуху. Но они будут в большинстве своем убиты прежде, чем смогут подняться на борт кораблей. Остальные будут проданы купцами в рабство. Заслуга Швоба в том, что он рассказывает эту историю, основываясь на различных свидетельствах. Рассказ передан восемью весьма субъективными и разными способами от следующих лиц: нищий священник Голиар (Goliard), прокаженный, папа Иннокентий III, трое маленьких детей, другой священник, нищий, маленькая Аллис (Allys) и папа Григорий IX (племянник и преемник папы Иннокентия III). Более того, Марсель Швоб не останавливается на исторических деталях и фактах, а сосредотачивается исключительно на человеческой или бесчеловечной стороне этой экспедиции, показывая гротескную и абсурдную сторону крестовых походов и всей той эпохи.

- <sup>(62)</sup> *Ежи Анджеевский* (польск. Jerzy Andrzejewski, 1909–1983) — польский писатель. Главная тема его произведений — поиск истинных духовных ценностей в жизни человека. Несколько его романов и повестей экранизированы. Первое крупное произведение повесть «Лад сердца» (1938) написано под влиянием католической морали католицизма. В 1945 г. работал вместе с Чеславом Милошем над сценарием о Владиславе Шпильмане, он был изуродован цензурой, и Милош снял свое имя как сценариста (на этом пути писателей разошлись, позже Милош представил Анджеевского в образе Альфы-моралиста в своем антитоталитарном трактате «Порабощенный разум», 1953). В романе «Пепел и алмаз» (1948) Анджеевский описал этические проблемы классовой борьбы в первые годы просоветской власти в Польше. В исторических произведениях «Мрак покрывает землю» (1957)

(написанном вскоре после смерти Сталина) и «Врата рая» (1960) в гуманистическом духе трактуются проблемы человеческого существования

<sup>(63)</sup> *Арман Фарраши* (фр. Armand Fargachi), современный французский писатель, чей первый роман «Разъединение» появился в 1974 году. Борец за экологию и спасение дикой фауны, о чем он пишет в своих полемических эссе.

<sup>(64)</sup> *Тель Кель* (фр. Tel Quel — «Такой, какой есть») — французский авангардный литературный и теоретический журнал, ключевое издание французской структуралистской школы, а также объединившаяся вокруг него группа интеллектуалов, писателей и поэтов. Основан французским писателем Филиппом Соллерсом и издавался с 1960 по 1982 год. Среди авторов журнала были Ролан Барт, Жорж Батай, Морис Бланшо, Жак Деррида, Жан-Пьер Фэй, Мишель Фуко, Юлия Кристева, Бернар-Анри Леви, Марселен Плейне, Филипп Соллерс, Цветан Тодоров, Франсис Понж, Умберто Эко, Жерар Женетт, Пьер Булез, Жан-Люк Годар и Пьер Гийота. Бесценным редактором журнала был Филипп Соллерс. В первые годы после своего создания (с 1960 по 1963 годы) журнал был трибуной движения «Нового романа» (Ален Роб-Грийе, Натали Саррот). Однако в 1963 году редакция отказывается от поддержки этого направления, как недостаточно радикального, и формулирует свою программу, состоящую в поиске нового революционного языка. В самом названии журнала («Такой, какой есть») отразился один из ключевых пунктов теоретической программы его редакции — сокращение дистанции между означающим и означаемым. В 1982 году «Тель Кель» был закрыт Филиппом Соллерсом, основавшим вместо него в 1983 году новый журнал «Инфини» (фр. L'infini). Деятельность группы Тель Кель и одноименного журнала оказала значительное влияние на развитие структуралистской и постструктуралистской философии, семиотики и художественной критики. В это время Р. Бартом было введено различие удовольствие — наслаждение и произведение — текст, шла работа над определением и развитием категории дискурса, развивались пантекстовые и деконструктивистские идеи Деррида и теория интертекста Ю. Кристевой. В США под влиянием Тель Кель была создана школа Языка (Джеймиссон). В Италии близкой к Тель Кель была «Группа 63».

<sup>(65)</sup> *Жан-Люк Годар* (фр. Jean-Luc Godard, р. 1930) — французский кинорежиссер, актер, сценарист и продюсер; один из виднейших представителей направления французской «новой волны» в кинематографе. Годар активно участвует в майских событиях 1968 года, является одним из идейных лидеров «левого движения», снимает ряд пропагандистских фильмов.

<sup>(66)</sup> Ницше говорил, что мир — это мир отношений. Именно это убеждение прошло красной нитью через всю философию Делеза, утверждаясь в первый раз в «Логике смысла» в переходе от «*est*» (есть) к «*et*» (и). «*Et*» (и) всегда рассматривается как матрица различного, как введение новой метафизики, где «*et*» (и) даже более не является союзом или особенным отношением, но влечет за собой все отношения. Существует столько отношений, сколько есть «*et*» (и); «*et*» (и) не только заставит покачнуться все отношения, но и само бытие, глагол. Множественность укореняется именно в «*et*» (и).

<sup>(67)</sup> Вполне вероятно, что речь идет о Якове Ленце (нем. Jakob Michael Reinhold Lenz, 1751–1792), немецком драматурге, представителе течения «Sturm und Drang». Ленц был учеником И. Канта и другом юности Гете. Ленц был болен душой, хотел покончить с собой и в надежде излечить свои психологические проблемы об-

ратился к пастору Ж.-Ф. Оберлину (Jean-Frédéric Oberlin), у которого и провел зиму 1778 года. Дневник, который вел пастор, сильно впечатлил писателя Карла Бюхнера, который написал новеллу о нем, которая так и называется «Ленц».

(68) *Карл Георг Бюхнер* (нем. Karl Georg Büchner, 1813–1837) — немецкий врач, поэт, писатель, революционер и ученый-биолог. Несмотря на то, что в театральном творчестве Бюхнера проявляются, в формальном плане, некоторые влияния Шекспира, Гюго, Мюссе и других авторов доромантического движения «Sturm und Drang», его произведения представляют собой важную новизну в представлении социальной драмы. Его «Войцек» («Woyzeck») и гротескная история потерянного в романтическом тумане принца Леонса делают Бюхнера одним из предвестников течений натурализма и экспрессионизма начала XX века. Пессимизм же и моральный раскол в «Смерти Дантона» свидетельствуют о разочаровании перед лицом рационализма Просвещения.

**Уважаемые коллеги!**

Журнал «Герменейя» приглашает вас к сотрудничеству. Наверняка у многих из вас сохранились студенческие и аспирантские переводы отдельных статей, отрывков из книг или цельных работ классиков истории философии и современных авторов. Мы готовы все это публиковать, пусть ваши труды не останутся напрасными!

**Присылайте переводы на электронный адрес  
[hermeneuo@gmail.com](mailto:hermeneuo@gmail.com).**

Перевод должен содержать следующие данные: указание автора оригинального текста, указание языка с которого осуществляется перевод, указание автора перевода, выходных данных оригинального текста, возможны краткие комментарии переводчика.