

Ἑρμηνεία

Журнал философских переводов

№ 9 (2017)



Главный редактор
Олег Матвейчев

Содержание

Вальтер Ф. Отто. Греческие боги <i>Перевод О. С. Ракитянской</i>	3
Мартин Хайдеггер. Два текста об Истине и Бытии <i>Перевод К. Северцева</i>	52
Ричард Полт. Вопросы философии (О событии) Прыжок в сущности бытия [Wesung des Seyns] <i>Перевод с немецкого Э. Сагетдинова</i>	116
Отто Пеггелер. Диалог Запада и Востока. Хайдеггер и Лао-цзы <i>Перевод с немецкого О. Матвейчева</i>	134
Вольфхарт Панненберг. Совесть, самосознание, сознание смысла <i>Перевод с немецкого В. Анисимова</i>	172
Глоссарий	193
Основные термины	195

Греческие боги

ВАЛЬТЕР Ф. ОТТО

Walter F. Otto. Die Götter Griechenlands. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1987. Перевод с немецкого О. С. Ракутянской

І. ВВЕДЕНИЕ

1.

Современному человеку нелегко достичь верного понимания древнегреческой религии. Исполненный восхищения, стоит он перед образами богов великой эпохи и чувствует, что величие этих образов не имело и не будет иметь себе равных. Взирая на них, он может, пожалуй, ощутить некий трепет перед вечным, — но то, что он слышит об этих богах и о связи между ними и человеком, не находит отклика в его душе. Ему словно недостает подлинного религиозного отзвука, той мелодии невыразимого душевного подъема и торжественности, знакомой нам по благоговейным чувствам нашего детства. И если мы как следует припомним это ощущение, станет ясно, чего нам не хватает. Эта религия столь естественна, что в ней словно бы вовсе отсутствует понятие священности. Того содрогания души — и мира, — что звучит в словах «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф!» или «Sanctus Dominus Deus Sabaoth!», не вызывает своим приближением ни один из греческих богов. Даже той нравственной строгости, которая представляется нам неизменной спутницей любой настоящей религии, не находим мы в этих богах, так же как и во взглядах их почитателей: их нельзя назвать безнравственными, однако они слишком естественны и слишком исполнены радости естества, чтобы считать нравственность высшей ценностью. И должны ли мы, в конце концов, оставаться равнодушными, осознавая, как сильно недостает человеку этой сердечной искренности между ним и его богами? Он любит и чтит их, это неоспоримо. Но где найти ту всецелую преданность души, готовность пожертвовать самым дорогим, даже самим

собой, беседу от сердца к сердцу и блаженство единения? Человека от божества всегда отделяет некое расстояние, даже если божество любит человека и выделяет его среди прочих. Да, эти границы были внушены намеренно. Боги хранят для себя свое наличное бытие (Dasein), от которого человек навсегда отторгнут в силу своей сущности. Почти жестоким выглядит, когда поэт позволяет музам на небесном пиру богов петь на потеху бессмертным об их величии и о заботах и страданиях людей (Гомеров гимн Аполлону, ст. 189 и далее). Несправедливым было бы усмотреть в этом нечто вроде злорадства или самоуверенного равнодушия. Но, без сомнения, такие боги далеки от того, чтобы спасти человека из мира и привлечь его к себе. Чем была бы, однако, для нас религия, не сулящая нам подобного?

Однако не для всех периодов греческой культуры это в равной мере справедливо. Мистерии, в особенности орфизм, во многом приближаются к нашему чувству. Погружаясь же в постклассические века, мы встречаем все больше черт, кажущихся нам знакомыми. Потому-то именно этими кругами и временами в первую очередь интересуются исследователи религии. Нужно, однако, признать, что ощущение отчужденности в самых важных вещах сохраняется и там. Очевиднее же всего это ощущение для того, кто обращает свой взор не в века слабеющей творческой силы, а на гениальную древность, первым и величайшим свидетельством которой являются поэмы Гомера. Это были времена, когда вера в богов еще направлялась живейшей уверенностью; именно здесь представления имеют столь мало общего с тем, что непосредственно трогает современного человека, что многие критики прямо отказывают им в религиозном содержании.

Это понятно — и в то же время в высшей мере странно. Мы думаем о Гомере, к которому в первую очередь обращен этот упрек. В его поэмах нас восхищает не только искусство стихосложения, но и богатство, глубина, величие мысли. Кому пришло бы в голову приписывать поэтическому труду, спустя почти три тысячелетия по-прежнему потрясающему душу, поверхностный взгляд на мировые события? Однако о вере поэта в богов говорят в лучшем случае со снисходительной усмешкой или же объявляют ее примитивной, — как будто примитивная вера в столь духовно-зрелом мире не была бы величайшим из парадоксов. Так, может быть, стоит поискать причину в предвзятости самих критиков? Поистине достойно удивления, с какой самоуверенностью выносятся приговор тому, что столь славные поколения мыслили о высших вещах, — выносятся без попытки проверить, позволяет ли вообще занятая критиком позиция заглянуть в иное мировоззрение.

Те свойства, которых нам недостает в древнегреческой вере в богов, суть специфические предпочтения христианской религии и родственных ей вер, родина которых — в Азии. Это их меркой до сих пор постоянно мерили религию греческую — по большей части неосознанно, но оттого еще убежденнее. В любом определении религии в высшем смысле этого слова они — и только они — являлись эталоном. Таким образом, в мире греческой веры произвольно искали восточную религиозность, полагая, что ищут религиозность вообще. Поскольку же найти удавалось на удивление мало, особенно в тех веках, когда греческая культура отличалась наибольшей свежестью жизни и веры, неизбежно напрашивался вывод, что подлинно религиозное содержание здесь вовсе отсутствует. При этом уже нельзя было, подобно древним христианам, объявить языческую веру проделками дьявола. А впрочем, древние христиане были в этом отношении куда лучшими знатоками. Потому что они не отзывались об этой вере запросто, как о чем-то ребяческом или поверхностном, но с содроганием признавали в ней позицию, противоположную христианскому подходу. Не расти и зреть, но полностью обновиться должна была душа, приняв христианскую веру. Именно это ощущение вызывала религия позднейших времен. Насколько же мощнее должно оно было быть в сравнении с религией древнегреческой с ее первозданной неподдельностью! Однако когда эта последняя противопоставляется той религии, что до сих пор служила мерилом религиозного вообще, мы осознаем, что наше привычное толкование перестает работать. Где же найти нам новую, лучшую точку зрения?

Где же, если не в самой греческой вере? Религия — это не некое благо-дополнение к прочим богатствам народа, которое может и вовсе отсутствовать или быть унаследовано от других. В религии находит свое выражение то, что человек более всего чтит. Любовь и бытие уходят корнями в общую почву и в духе суть одно. Всему подлинно существующему соответствует живая идея его содержания, силы и назначения в качестве божественного. Кроме того, вечное должно было являть себя древнему греку в совершенно ином образе, нежели еврею, персу или индусу. И отражение вечного в религии греков должно было соответствовать тому образу поиска, созерцания и почитания его, к какому было призвано это творческое и любознательное человеческое племя.

Тот мирской и природный характер, который ставится в вину религии греков, находим мы и в их изобразительном искусстве. Здесь также наблюдается огромное отличие от искусства восточного. Вместо колоссального перед нами предстает гармоничное, вместо многозначительного и загадочного — то, что мы (опять же посредством греков) научились понимать как создание природы. И в то же время все здесь дышит величием и великолепием, возвышающим нас над бренностью и земной тяжестью фактического. Чудо совершается перед нашим взором: природное становится одним с духовным и вечным, не лишаясь в этом слиянии ничего из своей полноты, теплоты и непосредственности. И разве не должен был дух, в котором пристальнейшее внимание к природному обращалось в созерцание вечного и бесконечного, сделать и религию греков тем, чем она является?

Нет веры, в которой чудо в прямом смысле этого слова — как нарушение природного порядка — играло бы столь же незначительную роль в божественных откровениях, как в вере древнегреческой. Читателю Гомера должно бросаться в глаза, что в повествовании поэта, несмотря на постоянные упоминания богов и их мощи, почти не встречается чудес. Дабы в полной мере оценить необычность этого факта, стоит, например, сопоставить его с Ветхим Заветом. Там Яхве сражается за свой народ, и этот последний, без какого-либо сопротивления со своей стороны, оказывается избавлен от преследующих его египтян. Море расступается, дабы чада Израиля могли пересечь его посуху, но над египтянами волны смыкаются, никому не дав ускользнуть. Или же Бог позволяет своему народу захватить город, стены которого сами собой обрушаются от звуков труб и криков окруживших город израильтян, так что этим последним остается только вступить в него. А теперь поразмыслим над тем, что у Гомера ничего не совершается без зримого явления образа божества, стоящего за этими событиями. Однако при этой немислимой близости божественного все происходит естественным образом. Мы слышим — и даже видим в живо выписанных образах, — как некое божество в нужный момент нашептывает растерянному герою спасительную мысль; мы слышим, как оно вызывает воодушевление и возгревает мужество, как делает члены героя гибкими и легкими, а его оружие дает уверенность и силу. Но если мы внимательнее рассмотрим эти случаи божественного воздействия, то увидим, что они всегда имеют место в тот знаменательный момент, когда человеческие силы внезапно, словно от электрического импульса, взрываются озарением, решением или действием. Эти-то решающие повороты, которые, как известно

всякому внимательному наблюдателю, относятся к обычному для деятельной жизни опыту, и представляются грекам божественными откровениями. Однако на присутствие божественного им указывает не одно лишь течение событий с его решающими моментами, но и постоянство. За всеми великими формами и состояниями жизни и бытия греки различают вечный лик того или иного божества. Эти существа все вместе составляют священное бытие мира. Потому-то поэмы Гомера так исполнены близости и присутствия божеств, как никакая иная нация или эпоха. В мире этих поэм божественное не подчиняет природные события себе как верховной силе: оно является себя в самих формах природного, как его сущность и бытие. Когда для других совершаются чудесные деяния, в душе грека происходит еще большее чудо: он оказывается в силах увидеть предметы живого опыта так, что они являют ему чтимые черты богов, не лишаясь при этом ни малейшей части своей природной действительности.

Мы узнаем в этом направленность духа народа, который, видимо, и научил человечество исследовать природу — в человеке и вокруг человека; а это значит, что народ этот был первым, кто даровал человечеству идею природы — такой, какой мы ее хорошо знаем сегодня.

4.

Опыт, история и этнология учат нас, что мир может представлять человеческим душе и сердцу в разнообразных обличьях. Среди прочих возможных форм восприятия или образов мышления особенно выделяются два, требующих особого внимания уже потому, что оба они в той или иной мере присутствуют везде и в любую эпоху, как бы ни разнилась при этом степень их внешней значимости. Один из этих образов мышления можно назвать объективным или рациональным — если понимать последнее выражение не только в смысле рассудочной расчетливости. Предмет такого мышления — природная действительность; оно стремится измерить составляющее этой действительности вширь и вглубь, почтительно изучить ее формы и значения.

Другой образ мышления — магический. Он всегда связан с динамичностью. Сила и действие — его основные категории. Потому-то такое мышление ищет и чтит необычайное. Некоторые первобытные народы [Naturvölker] имеют, как известно, особые слова для чудодейственной силы в самом человеке или в предметах окружающего мира. Это чувство чудесного происходит из особого состояния человеческой души, неопишущим образом сознающей в себе самой некую мощь, которая может

производить безграничные, то есть сверхъестественные действия. Поэтому мы с полным правом можем говорить о магическом мышлении. Человеческому сознанию силы противопостоят знаменательные явления внешнего мира в качестве событий и проявлений мощи. Естественный опыт познания обычного или нормального, разумеется, присутствует и здесь. Однако страстный интерес к необычному удовлетворяет лишь очень узкое понимание естественного. Область этого понимания внезапно обрывается там, где на сцену вступает колоссальное. С его приходом открывается сфера безграничных сил и действий, воцаряется зрелище, исполненное ужаса и радости. Величие, представляющее здесь для восхищения и почитания, не имеет видимой конкретики и формы. Оно полновластно противопоставляет себя миру опыта и находит себе подобие лишь в магической мощи человеческой души. С этой точки зрения у естественного мира вовсе нет никакого постоянного содержания. Сущностные особенности вещей безгранично изменяются; все может стать всем.

Этот образ мышления, как может показаться, в особенности присущ примитивным культурам; но сам по себе он вовсе не примитивен. Он может достигать великолепия, возвышенности. Он коренится так глубоко в человеческой природе, что никакой народ и никакая эпоха не свободны от него в полной мере, хотя различия в его воздействии и значительны. В высших религиях об этом мышлении свидетельствует вера в божество, которое с бесконечной мощью противопостоят естественному миру и которое никакому взгляду невозможно охватить. Величайшее раскрытие силы такого божества находим мы в духовной культуре древних индийцев. Здесь таинственное Всемогущее, «истинное из истинных» (Брахман), отождествляется с решимостью внутренней духовной силы человека (Атманом); мир опыта не мог при этом не оказаться лишен звания низшей реальности в пустоте простой видимости (см. H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus*. Göttingen, 1915).

То, что здесь описано и определено как магическое мышление, было, естественно, не вполне чуждо и грекам. Но, даже бегло сопоставив принципы видения мира, придется признать, что греческое мировосприятие в совершенно определенной степени отклоняется от магического мышления. Оно находится на противоположной стороне, и в нем вышеупомянутое мышление обретает свою величайшую объективацию. Вместо узкого понимания естественного мы находим здесь широчайшее. Да, когда мы сегодня произносим слово «природа» в его высоком, живом смысле, так, как его произносил Гете, — мы обязаны этим греческому духу. Оттого и само природное, естественное здесь может стоять в славе возвышенного и боже-

ственного. Конечно, вмешательство греческих богов сопровождается и необычайными, завораживающими событиями. Но это свидетельствует не о присутствии некоей силы, способной на Безграничное, а об участии некоего бытия, живо проявленного вокруг нас тысячью разных способов как некий великий сущностный образ нашего мира. Первым и высшим является здесь не мощь, осуществляющая действие, а бытие, являющее себя в образе. И священнейшие зрелища проистекают не из колоссального и безгранично мощного, а из глубин естественного опыта.

Это мировосприятие, которое мы называем специфически греческим, было впервые и величайшим образом выражено в ту эпоху, памятником которой являются Гомеровы поэмы. Его можно сразу же распознать по почти полному отсутствию магического. Желание, которое Гете вкладывает в уста своего Фауста в конце его жизненного поприща:

О, если бы мне магию забыть,
Заклятий больше не произносить,
О, если бы, с природой наравне,
Быть человеком, человеком мне!¹ —

исполняется лишь внутри греческого духа; именно для этого духа природа, перед которой Фауст желал бы стоять без чуждых посредников, стала идеей.

В гомеровскую эпоху греческий гений, должно быть, впервые осмыслил чтимые образы своей веры; ибо Гомер уверен в этих образах, и в настоящей книге будет показано, что они в своих основных чертах остались такими же, какими были у него. Найти свой мир значит (как для народа, так и для отдельного человека) так же много, как и найти себя самого, достичь претворения в жизнь собственной сущности. Потому-то эпоха, картину мира которой мы узнаем по Гомеру, была гениальной эпохой для греческого народа. А то, какие представления могли связывать с именами гомеровских богов еще более древние поколения, имеет, напротив, очень мало значения. Специфически греческая идея, сделавшая этих богов тем, что они есть, принадлежит вместе со всей своей оригинальностью эпохе, свидетелем которой выступает Гомер.

Часто говорят, что в формировании образов богов выражаются развитие и изменения потребностей человеческого личного бытия (Dasein). Пусть так; но к этим потребностям относится также и потребность мыслить и взирать. Наиболее значительное событие в жизни народа (независимо от того, можем ли мы проследить его связь с иным, выпавшим на долю на-

1. Пер. Б. Л. Пастернака.

рода, или нет) — это прорыв присущей и будто бы изначально принадлежавшей ему мысли, которой он отныне будет отмечен в мировой истории. Это произошло, когда доисторическое мировоззрение сменилось тем, с чем мы впервые знакомимся через Гомера и чего после него больше нигде не встречаем с такой же ясностью и величием. Сколь многим мы также обязаны богатству мысли и чувству такта великого поэта, с которыми он представляет нашему взору картины божественных откровений: естественная идеальность или идеальная естественность, изумляющая и завораживающая нас в этих картинах, и есть основная черта этой новой, в подлинном смысле слова греческой религии.

5.

Древнегреческая религия постигает вещи этого мира с мощнейшим из возможных ощущением действительности и тем не менее — нет, как раз даже вместе с тем! — узнает в этих вещах чудесные очертания божественного. Она не сосредотачивается на заботах, запросах и потаенных блаженствах человеческой души, ее храм — весь мир, из полноты жизни и подвижности которого черпает она свое познание божества. Ей только нужно не оставаться глухой к свидетельствам опыта, ибо лишь во всей полноте богатств ее голоса, как темных, так и светлых, объединяются они в величественные образы божеств.

Мы не позволим отпугнуть себя дерзким суждениям фанатиков и педантов, упрекающих гомеровскую религию в аморальности или первобытной грубости, поскольку ее боги могут быть пристрастны и несогласны между собой, а также время от времени позволяют себе поступки, порицаемые в бюргерском мире. Правда, в подобной критике упражнялись и великие греческие философы. Но она не становится лучше оттого, что в самих греках могло иссякать благочестивое чувство естественного. Для этого чувства подлинно и значимо то, что теоретикам и моралистам кажется неразумным и безнравственным. Но тот, кто хотя бы однажды осознал те великие предметы, что вызывают благоговение этого чувства, никогда больше не дерзнет осуждать то, что оно терпит и признает.

В древнегреческом почитании богов нам открывается одна из величайших религиозных идей человечества — ее можно назвать *религиозной идеей европейского духа*. Она очень отличается от религиозных идей других культур, в особенности тех, которые в нашем религиоведении и религиозной фило-

софии обычно считаются эталонными формами религии. При этом она родственна всем подлинным идеям и созданиям греков и зарождается в одном с ними духе. Так стоит она, вместе с прочими вечными творениями греков, великая и непреходящая, перед взором человечества. Здесь мы можем любоваться, как гениальностью, тем, что в других религиях всегда сковывается и сдерживается: способностью видеть мир в свете божественного — и мир не какой-то страстно желаемый, вытребованный или мистически присутствующий в причудливых экстатических переживаниях, но тот, в который мы были рождены, частью которого являемся, с которым тесно связаны посредством чувств и которому посредством духа обязаны всяческим изобилием и жизненной силой. И разве не свидетельствует об истинности образов, в которых этот мир божественно открывал себя грекам, то, что образы эти живут и сегодня, что мы и сегодня встречаем их, вырвавшись на простор из оков мелочности? Зевс, Аполлон, Афина, Артемида, Дионис, Афродита... Там, где чтимы идеи греческого духа, никогда нельзя забывать, что сам этот дух был больше них, в какой-то мере даже был наивысшим проявлением своих идей; и они пребудут до тех пор, пока европейский дух, обретающий в них свое величайшее воплощение, не уступит окончательно духу Востока или бесцельной рассудочности.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Рождение духа, о котором здесь было сказано несколько предварительных слов, составляет предпосылку Гомеровых поэм, в которых дух этот был не просто впервые, но и наиболее определенно выражен. Поэтому наше изложение строится на свидетельствах Гомера. Если же при этом мы многое берем из иных источников, то это делается с целью дополнить картину гомеровской веры и наглядно разъяснить ее смысл.

Разницу во времени между «Илиадой» и «Одиссеей» и тем более различия между отдельными частями эпоса мы вполне можем проигнорировать, так как религиозные взгляды там по существу одни и те же.

Читатель не должен возмущаться определениями вроде «гомеровская эпоха», которые будут нередко использоваться нами из соображений удобства. Они лишь обозначают время, в котором зрел и креп мир засвидетельствованных Гомером представлений. Об области их действия и власти подобные определения ничего не говорят ни в пространственном, ни в социальном смысле.

Мнение, будто мировые идеи возникают из потребностей мно-

гих, а уж потом вырастают до непревзойденных вершин в головах немногих — дурное суеверие нашего времени. Идеи зарождаются в исключительных и духовно мощных группах или индивидах, чтобы потом постепенно спускаться в низы, где они неизбежно беднеют, тускнеют, грубеют и в конечном итоге застывают. Лишь поколение духовно бедной эпохи может полагать, будто религиозные обычаи и взгляды народа никогда не имели никакого иного значения, кроме того, что способен осмыслить и пережить человек заурядный. Чтобы найти их живой источник, необходимо подняться в высшие сферы.

Любая религия и мировоззрение имеют право на то, чтобы о них судили не по тем областям, где они были опошлены, огрублены и, лишившись своих характерных особенностей, стали неотличимы от прочих, но по ясным и великим чертам своих высших форм. Только в этих формах они становятся сами собой, тем, что отличает их от всех прочих.

II. РЕЛИГИЯ И МИФ ДОИСТОРИЧЕСКОЙ ДРЕВНОСТИ

1.

В основе поэм Гомера лежит ясное, самодостаточное мировоззрение. О нем свидетельствует почти каждая строка, ибо эти поэмы связывают с ним все то значимое, что они воспевают, и именно через эту связь оно обретает свой отличительный характер. Мы называем это мировоззрение религиозным, как бы сильно оно ни отличалось от религий иных народов и эпох. Ибо божественное для него — основа всего бытия и всех явлений, и эта основа столь ясно сквозит во всех вещах и событиях, что о ней нельзя не упомянуть, даже говоря о самых естественных и привычных предметах. Для этого мировоззрения никакой живой образ не полон без божественного.

Религиозное мировоззрение Гомеровых поэм ясно и самодостаточно. Пусть оно никогда не прибегает к понятийным догматическим формулировкам, — но оно живо выражает себя во всем, что происходит, что говорится и мыслится. И хотя мелкие детали могут оставаться в нем неоднозначными — в вещах великих и существенных свидетельства его не противоречат друг другу. Свидетельства эти можно строжайшим образом собрать, рассмотреть и исчислить, и они дадут ясные ответы на вопросы о жизни и смерти, человеке и Боге, свободе и судьбе. Основополагающая идея о природе божественного выступает здесь со всей очевидностью. Совершенно четко очерчены и личностные образы отдельных божеств. Каждый из них имеет определенный, ясный в каждой своей черте характер. Поэт может смело положиться на то, что слушатели имеют живое

представление о бытии и сущности каждого из божеств. Всякий раз, выводя на сцену то или иное божество, поэт описывает его лишь несколькими штрихами. Штрихи эти подаются с тем мастерством, которое вот уже несколько тысяч лет восхищает читателей в Гомере, но которого обычно не замечают в его сценах с участием богов. И все же именно эти сцены должны вызывать у человека понимающего особенный восторг своей меткостью. Для нас же скупые штрихи, в которых боги зримо предстают перед нашим взором, суть драгоценнейшие указания на сущность того или иного божества, чей образ во всей полноте возникает перед нами из этих штрихов.

Божественное, с такой ясностью представленное в поэмах Гомера — многообразно и в то же время всегда одинаково. Все его формы отмечены печатью некоего высшего духа, величайшего смысла. Поэмы не пытаются сообщить нам некие религиозные откровения; они имеют целью лишь показать, слагаться в радости показывания — ведь перед ними лежит все богатство мира, земля и небо, вода и воздух, деревья, звери, люди и боги.

Пронизывающее их мировосприятие дышит тем духом, который мы должны будем назвать специфически греческим. Конечно, нельзя отрицать, что последующие эпохи породили всякого рода взгляды и стремления совершенно иной направленности. Но любой, кто обратит должное внимание на главное определяющее направление греческой гениальности, не усомнится в том, что оно следует по пути, указанному Гомером. Гомеровский способ видеть и мыслить, несмотря на все временное и личностное разнообразие, обретает свое продолжение в наиболее видных творениях греков, будь то поэзия, изобразительное искусство или наука. Он определяет все отличительные черты того, что — в противоположность всему остальному, особенно восточному, человечеству — именуется греческим; он определяет это как нечто естественное и само собой разумеющееся. Мир подобных взглядов и мышления должен был продолжить жить и в тех веках, что наступили по завершении гомеровского эпоса. К сожалению, у нас нет прямых свидетельств протекавшего в те годы духовного процесса; но результат его высится перед нами во всей своей мощи. Не можем мы определить и продолжительность решающих эпох. Каким бы заманчивым ни казалось связать изменения и перестройку мысли с последовательностью культурно-исторических периодов, как, например, микенский и постмикенский, стоит воздержаться от подобных попыток, так как у нас нет никаких необходимых для этого документальных подтверждений. Но если ход исторических событий остается темным, то осуществившийся для этого документальных подтверждений. Но если ход исторических событий остается темным, то осуществившийся для этого документальных подтверждений.

его остатков и отголосков (не в последнюю очередь у самого Гомера), чтобы из них составить себе представление о том, о чем греки когда-то мыслили и во что верили.

Вера древнейших людей привязана к земле и подчинена стихии, так же как и само их наличное бытие (Dasein). Земля, оплодотворение, кровь и смерть — вот те великие реалии, что властвуют над ним. У каждой из них есть свой собственный круг образов и необходимых предметов, и никакая свобода разума не в силах выторговать хоть что-то из их сурового Здесь и Сейчас. Благоклонные и благотворные для тех, кто хранит им верность, страшные для тех, кто — вольно или невольно, неважно — пренебрегает ими, они замыкают жизнь общества и индивидуума в ограде неизменяемых порядков и правил. Они составляют некое многообразие, но принадлежат к одному и тому же царству и не просто родственны друг другу, но все вместе текут и впадают в одну и ту же великую сущность. Мы видим это в тех божествах, в которых эти реалии отображаются: все они принадлежат земле, все участвуют как в жизни, так и в смерти; хотя у них могут быть свои особенности, всех их можно охарактеризовать как божеств земли и смерти.

В этом состоит их разительнейшее отличие от новых богов, которые не принадлежат ни земле, ни стихиям вообще и не имеют ничего общего со смертью. Однако мир древних божеств не был забыт и в позднейшие эпохи и никогда полностью не терял своей силы и священности. Олимпийская религия вытеснила его с главенствующих позиций, но, с теми великолепными свободомысленностью и подлинностью, которые прежде всего отличают ее, позволила оставаться на втором плане. Греческая вера не пережила никакой догматической революции, подобно израильской или персидской, в ходе которой прежнее служение богам превратилось бы в суеверие или кощунство по отношению к всецелому господству новых владык. Даже у Гомера, с его безупречнейшими свидетельствами олимпийской религии, стихия сохраняет свой древний священный характер, а действующие в ней божественные духи в надлежащее время со всей значимостью вступают в повествование. Это дает нам еще одну возможность получить довольно точное представление о сущности мира древних божеств.

Удивительное зрелище являют нам трагедии Эсхила, где сталкиваются оба эти царства богов — так, как, должно быть, столкнулись они, когда владыки Олимпа впервые возобладали над древними силами. Жалобы и насмешки титана Прометея раздаются над скифскими пустошами, где он, как противник

новых царей-богов, прикован к утесу. Титан призывает в свидетели совершенного над ним насилия древние божественные стихии: небесный эфир, ветры, потоки, морские волны, всеобщую мать-Землю и солнечный круг (Эсхил, «Прометей прикованный», ст. 88 и далее); хор морских дев оплакивает его жребий и, наконец, погружается вместе с ним в пучину. Впрочем, здесь этот контраст выражен односторонне. В «Эвменидах», напротив, происходит настоящее противоборство между двумя царствами богов и их правами. Правда, древние силы и их протест против «новых богов» представлены лишь Эриниями, и лишь в одном случае имеет место их столкновение с олимпийцами. Но этот случай столь значим, а поведение обеих божественных партий столь красноречиво, что пусть мы и не видим многообразия, зато основной характер древней земной, хтонической религии обнаруживает здесь себя с предельной ясностью.

Эвмениды сами называют себя дочерьми Ночи (ст. 321, 416), могущественного древнего божества, которое благоговейно упоминается и в «Илиаде». Сестры Ночи — Мойры, «первые меж чтимых», силы, которые, властвуя над рождением, браком и смертью, определяют жизнь и судьбу каждого человека. От них исходят земные блага: здоровье, плодородие, изобилие, мир (ст. 904 и далее). Поэтому афиняне приносили Мойрам жертвы на свадьбах (ст. 835). В их культовых изображениях в Афинах (ср. Павсаний I, 28, 6) нет ничего, что наводило бы ужас, и большинство имен, которыми их называли в разных местах, выражают не страх, а благоговение: *Semnai*, то есть «чтимыми», именовали их в Афинах, в иных местах — Эвменидами, то есть «благосклонными», или *Potniai*, то есть «владычицами». Таким образом, Мойры родственны прочим божествам земного, хтонического круга, таким как Хариты. Древняя хтоническая Мать, Деметра, также носит подобное имя в качестве Деметры Эринии, и сама Земля названа ее матерью (Софокл, «Эдип в Колоне», ст. 40). Стихи Эпименида (фрагмент 19) недвусмысленно говорят о ее принадлежности к земле и роду древних божеств: Кронос, доолимпийский царь богов, верховный титан, породил ее от Эвнимы, богини Земли, так же как и Афродиту и Мойр. Однако благодатная сила хтонического божества привязана к великим правилам, стражем которых оно является. Горе тому, кто нарушит их! В мгновение ока ласковые подательницы благ превращаются в духов проклятия, от которых нет спасения, ибо они неумолимы. Эта ревность на страже священных установлений природы, эта мрачная ярость против тех, кто пренебрегает ими, это злое упорство, с которым нарушителя влекут к ответу и заставляют его до последней капли крови расплачиваться за содеянное — и неважно, был ли в том сознательный умысел,

раскаивается ли нарушитель и взывает ли о пощаде — этот суровый и грозный нрав первобытной природности выступает в Эриниях с особенной остротой, и от него они получают свое имя — «Гневающиеся».

В трагедии Эсхила Эринии идут по следу ужасного преступления против святости крови: Орест пролил кровь собственной матери. Это в некотором смысле духи пролитой крови, взывающей к небесам. Они пьют кровь убитого (ст. 184) и преследуют виновника, будто затравленную насмерть дичь. Его охватывает безумие. Куда бы он ни пошел, Эринии всюду стоят перед ним и смотрят на него своими ужасными глазами. Он расточил собственную кровь. Теперь Эринии хотят высосать ее у него из живых членов, а затем, как иссохшую тень, утащить его в ночной сумрак ужаса (ст. 264 и далее). Однако Орест совершил свой проступок не ради кощунства. Он должен был отомстить за своего отца, царя Агамемнона, которого эта женщина, мать Ореста, сама постыднейшим образом обманула и убила в день его возвращения домой. И за Орестом стоит некто более великий — бог Аполлон, потребовавший от него мести. Аполлон выступает на его стороне и теперь, на суде под председательством Афины, который должен признать Ореста виновным или освободить его. Истцы здесь — Эринии. Так происходит столкновение между старыми и новыми богами. Божественное хтоническое право древности протестует против нового олимпийского духа.

Два мира сражаются друг против друга. Каждый подробно излагает свое дело, каждый отстаивает свои мотивы. И пока они так спорят друг с другом, нам открывается их глубинная сущность.

Аполлон, бог-олимпиец, испытывает глубочайшее отвращение к ужасным призракам, лижущим человеческую кровь и справляющим свой страшный праздник в местах мук и злодеяний (ст. 186 и далее). Эринии и кровь суть одно. В своих мыслях и действиях они так же слепы и глухи, как и желания крови. Духовной свободе богов-олимпийцев Эринии, словно в насмешку, противопоставляют свое косное упрямство; ибо мягкость недуховной природы, когда дело доходит до обороты, превращается в каменную твердость. Эринии признают лишь факты. Когда факт установлен, любые слова излишни. Из факта вытекает навечно предписанное упорство Эриний. Их доводы — простейшие из возможных, насмешка над независимостью духа. «Правда ль, что ты мать убил?»² (ст. 587) — вопрошают они подсудимого. Все решает его признание. И нет ему никакой пользы от того, что этого страшного деяния требовал Аполлон — Аполлон, все приговоры которого исходят

2. Пер. В. Иванова. Цит. по: *Эсхил*. Трагедии. М.: Наука, 1989.

от самого Зевса. Орест отомстил за убийство своего отца Агамемнона. Должно ли считаться справедливым, чтобы мститель за отцеубийство проливал кровь матери? Согласно закону крови, ответ может быть только один — нет! — и Эринии должны стоять за правду. Кровавое дело против кровавого дела, и совершенное Орестом — неизмеримо тяжелее, ибо он пролил родную кровь, тогда как Клитемнестра — лишь убийца супруга, не родственного ей по крови (ст. 605 и далее).

Что значит в этой сфере духовное отличие Аполлона, из уст которого звучат непривычные слова и порядки совсем иного мира, выглядящие в глазах Эриний лишь как гнусный произвол? Дело не в том, говорит Аполлон, что пролита кровь (ст. 625 и далее); ибо тогда деяние Ореста было бы действительно равно деянию Клитемнестры, заслуживавшей за него смерти — если не еще гнуснее, — ибо Орест убил собственную мать. От статуса убитого и нанесенного ему оскорбления зависит характер деяния. Вот благородный владыка, царь божьей милостью, убитый в день своего славного возвращения из военного похода — и кем убитый? Женщиной, постыдно его обманувшей и поразившей его в момент жалкой беспомощности. Эринии же слышат из всего этого лишь то, что отец должен значить больше, чем мать, и что материнская кровь должна остаться неотмщенной. Кто может разрешить этот спор?

Мы с содроганием ощущаем, как два миропорядка противостоят друг другу, и противоречие их неразрешимо. То, что греческая мысль, представленная нам здесь Эсхилом, оставила это противоречие неразрешенным — одна из величайших ее черт. Никто не выносит властного приговора, провозглашая одну сторону правой, а другую неправой. Сама богиня Афина заявляет, что ей не подобает произносить решающего слова в этой тяжбе (ст. 471). Она назначает судей, которые впредь будут выносить приговоры по кровавым делам, а за собой оставляет лишь один голос, который и отдает Оресту, ибо сама держит сторону мужчин и отцов, а смерть женщины, убившей супруга и хозяина дома, не имеет в ее глазах преобладающего значения (ст. 735 и далее). Без камешка-голоса, поданного за него Афиной, Орест погиб бы. Теперь он спасен, но лишь в силу равенства голосов. Богинь-мстительниц Афина в конце концов успокаивает заверением в ожидающих их высоких почестях, и они вместо проклятия произносят свое благословение земле и людям. Эта цепь событий имеет большое значение. Трагедия Эсхила прославляет установление аттического суда крови, заменившего первобытную месть за убийство государственным правом и государственной властью. Однако для греков в этом событии был еще один смысл, затрагивавший и божественную сферу. Прежде, чем нечто решится между людьми, должно состояться противоборство ме-

жду богами. Здесь новые боги-олимпийцы противостоят древним богам; светлый, свободный олимпийский дух встречается с темным, скованным обязательствами, привязанным к земле духом первобытных сил. И олимпийцы оправдывают свою новую власть тем, что примиряются с древними силами. Новая истина не угашает благоговения перед древностью.

Эринии Эсхиловой трагедии являют нам живой образ древних хтонических сил. Весьма показательна то решительное предпочтение, которое Афина выказывает мужчинам. Можно сказать, что здесь противостоят друг другу *мужское* и *женское* восприятие наличного бытия (Dasein). Сами Эринии относятся к женской сфере, как и большинство хтонических божеств. Как подлинно по-женски звучит вопрос, с помощью которого они хотят установить виновника! «Правда ль, что ты мать убил?» Да или Нет решает все. Не найти более точного и одновременно более пугающего отображения женского рассудка, сконцентрированного на фактах. Мы постигаем здесь всю скованность обязательствами, всю суровость и одновременно всю благодать царства древних богов. Преобладание женского начала — одна из важнейших определяющих черт его характера, тогда как в олимпийской божественности торжествует мужской взгляд.

Это материнское царство образов, напряженностей и порядков, святость которых пронизывает все человеческое наличное бытие (Dasein). Центральное положение занимает сама Земля как изначальная богиня с множеством имен. Ее недра — источник всяческой жизни и всяческого изобилия, и в нее они возвращаются. Рождение и смерть одинаково принадлежат ей, замыкая в ней священное кольцо. Столь неистоима ее жизненная сила, столь обильны и благи ее дары, столь святы и нерушимы ее установления. Все бытие и все события должны подчиняться непоколебимому порядку. И вновь перед нами Эринии, чей гнев пробуждается, когда нарушается этот порядок. Там, где совершается нечто против природы, они кричат свое «нет!» Они заставляют молчать Ахиллова коня, которому богиня Гера неожиданно даровала человеческий голос (Илиада, 19, ст. 418). Гераклит (Фрагмент 94) называет их «блюстительницами Правды» и говорит, что из страха перед ними даже «солнце не преступит положенной ему меры»³.

С верой в естественные порядки и их строгость несомненно связан и страх перед тем, что древние называли «завистью» божеств. Это воззрение, перешедшее среди прочих древностей из первобытной религии в классическую — и до сих пор живущее в нас, пусть и в иной форме, — естественно, плохо уживается с верой в божество как духовную личность. То, что по-

3. Пер. А. О. Маковельского. Цит. по: *Маковельский А.* Досократики. Мн.: Харвест, 1999.

добное воззрение так никогда и не было побеждено до конца, показывает, насколько глубоко вера в вечные порядки коренится в человеческой душе. В примитивных культурах эта вера выражена особенно мощно и обладает прямо-таки решающим значением для мировоззрения. Она обнаруживает себя и в неистребимой боязни того, что определенная степень счастья может вызвать неудовольствие высших сил, как излишество.

Это четкое осознание твердых норм и распорядков характерен для религии, представляющей себе божественное не как образ и личность, а скорее как темную власть. В этом мы снова распознаем огромное различие между мирами древних и новых богов. Древняя божественность не просто связана с верой в досточтимую естественных порядков — она, в сущности, едина с этой досточтимостью. В ней отображается порядок как священная воля мира стихий. Этот порядок вовсе не механистичен. Он может быть нарушен. Но над всем возвышается священная воля, грозная и требующая соблюдения. Человеческая жизнь также целиком вплетена в этот порядок. И здесь, где произвол может совершить столь многое, яснейшим образом открывается его сущность: его мощь может быть вызвана из тьмы проклятиями и заклинаниями.

Так мы внезапно приходим к *магии*. И действительно, она настолько же свойственна той жизненной и мыслительной сфере, которую мы пытаемся здесь описать, насколько чужда сфере гомеровской.

Первобытную магию в наше время трактуют в лучшем случае в рациональном и механическом ключе, как практику, действие которой основывалось исключительно на ее собственной силе. Но подобный подход свидетельствует о полном отсутствии понимания. Всякая подлинная магия имеет предпосылкой, с одной стороны, человеческое сознание и концентрацию мысли, а с другой — наличие строгого, но не механического естественного порядка. Лишь в состоянии особенного возбуждения становится возможным подлинный магический акт. Но это возбуждение наступает, когда душа потрясенно ощущает, что досточтимый закон природы оказался преступлен. Это отличает истинную магию от самоуправства, которое в наше время обычно делают отправной точкой ее толкования. Никогда не следует упускать из виду тот факт, что магия теснейшим образом связана с универсальными для сознания нормами, ограничивающими личностное своеволие. Когда страдалец проклинает насильника, оскорбленный отец или поруганная мать — сына, старший — непочтительного младшего, это не самоуправство. И это именно те случаи, когда, согласно древнему мировоззрению, поднимаются гневные божества.

Сами эти божества у себя дома, под землей, называются «духами проклятья», *Arai* (Эсхил: Эвмениды, ст. 417). Прокля-

тие насильнику и демоническая месть нарушенного миропорядка — в самой основе своей суть одно и то же. Даже бедняк или нищий — лицо досточтимое, и когда его безжалостно отгоняют от стола богача или тем паче обращаются с ним жестоко, спесивцу не миновать мести Эриний, встающих на сторону бедняка (Одиссея, 17, ст. 475). С этим же связана и святость гостеприимного застолья, осквернение которой вызывает глубочайшую ярость высших сил (ср. Одиссея, 21, ст. 28). Как и многое другое из древнего права, эту заботу о гостях-чужестранцах и просящих защиты позднее взял на себя сам Зевс (ср. Одиссея, 9, ст. 270 и далее), чье знаменитое прозвище «Защитник чужаков» (*Xenios*) отчетливо выражает эту часть его полномочий.

Но еще весомее этого — право крови и родства. Как показывает история Алфеи и Мелеагра, представления о святости этих связей и страх перед карой разгневанных сил сложились в те времена, когда степени родства мыслились существенно иначе, нежели в историческую эпоху. Алфея обрекает на гибель своего единственного сына, потому что он убил на войне ее кровного брата (Илиада, 9, ст. 565 и далее). Заливаясь слезами, она опускается на колени, бьет о землю руками и взывает к подземным богам, умоляя предать сына смерти. «И носящаяся в мраках Эриннис, Фурия немилосердая, воплю вняла из Эреба»⁴. Мелеагр убил брата своей матери на войне. Это не было актом личного произвола: точно так же и сам Мелеагр мог быть убит им. Еще менее виновен в современном смысле Эдип, который, сам того не подозревая, посягнул на саму свою мать, взяв ее в жены после того, как неумышленно убил отца. Злодеяние это, как повествует «Одиссея» (11, ст. 272 и далее), недолго оставалось сокрытым. Мать повесилась, а на Эдипа обрушились безграничные бедствия, которым подвергли его «Эринии матери». Тем естественнее выглядит, когда бездна откликается на проклятия, срывающиеся с губ матери из-за жестокосердия сына. Телемах не осмеливается принудить мать покинуть дом и стать супругой другого; высшие силы покарала бы его, если бы несчастная, уходя, «вызвала страшных Эриний» (Одиссея, 2, ст. 135). Но и отец также призывает «ужасных Эриний» против сына, когда тот вместо должного почтения наносит ему оскорбление: об этом повествует Феникс в Илиаде (9, ст. 454).

Так в материнских божествах земли мы узнаем хранительниц и представительниц досточтимых порядков, связывающих между собой родителей, детей и братьев с сестрами. Этими порядками освящаются также и различные права детей в силу рождения. Так, в Илиаде Посейдону, который не желает слу-

4. Пер. Н. И. Гнедича. Цит. по: Гомер. Илиада. Л.: Наука, 1990.

шать никаких повелений Зевса, напоминают, что Эринии всегда держат сторону старших (15, ст. 204) — и он в мгновение ока выказывает готовность смириться.

Но устами этих хтонических божеств говорит не только дух родовой крови; человеческая кровь вообще, налагающая на каждого обязательства перед ближним, вызывает к ним и не остается без ответа. Обязательства эти не имеют совершенно ничего общего с любовью к людям или бескорыстностью. В основе их — не убеждения или учение, но лишь наглядная связующая сила жизненной необходимости. Объективный порядок, частью которого они являются, касается и первоначального возмущения встревоженной и удрученной человеческой души, чья беда, нарушающая законы природы, изливается в проклятиях и апеллирует к нему.

Потому-то древняя область священного включает в себя и обязанность по отношению к нищим, беззащитным, странникам. Ощущение того, что бессердечность непременно вызовет гнев вечных сил, живо и в «Илиаде». Умирающий Гектор облакает это ощущение в слова, и в его устах оно равносильно проклятию. Он заклинал Ахилла всем, что для него свято, не бросать его останки псам, но за драгоценный выкуп передать родителям для достойного погребения. Тщетно. И теперь, испуская дух, он говорит (22, ст. 356 и далее): «В груди у тебя железное сердце. Но трепещи, да не буду тебе я божиим гневом...» И действительно, Аполлон, ссылаясь на последние слова Гектора, грозит безжалостному воину, влачащему тело убитого, гневом богов, ибо «землю немую неистовый муж оскорбляет» (24, ст. 54). Для древнейшего мышления это — ужаснейшее кощунство, ибо Гея, «старшая из богов, вечно обильная Земля», как поет хор в Софокловой «Антигоне» (ст. 337), по сути, то же самое, что Фемида (ср. Эсхил: Прометей прикованный, ст. 209), богиня должного и необходимого. Серьезность, с которой древняя хтоническая религия воспринимала нарушения людьми своих обязанностей, ясно прослеживается и в проклятиях, которыми в Афинах раздражался жрец из рода Бузигов («Запрягших быка») во время священной пахоты — проклятиях, обращенных, среди прочего, против тех, кто не указывал пути странникам.

Божество земли и ужаса, чье имя освящало подобные древние обязательства — не просто Мать живущих. Мертвые также принадлежат ей. Матереубийца, как угрожают Эринии Оресту (Эсхил: Эвмениды, ст. 267 и далее), не будет иметь покоя и там, внизу. Они перечисляют древние кощунства, за которые виновник понесет кару в Аиде: это грехи против божества, против гостя-друга и против родителей. Божеств прежде всего оскорбляет клятвопреступник; и весьма примечательно, что «Илиада», обычно отвергающая всякую возможность радо-

сти или страдания для мертвецов, приводит текст торжественной клятвы, призывающей в свидетели, помимо Зевса, солнца, рек и земли, те силы, что «в подземной обители оных карают смертных, которые ложно клянутся» (3, ст. 278). Триптолем, которого Деметра Элевсинская послала к людям с дарами земли, должен был также возвестить им основополагающие обычаи, к числу которых неизменно принадлежит и почитание родителей. Именно Элевсин был, как известно, местом проведения возвышеннейших мистерий Греции, которые Цицерон восхваляет за то, что они научили людей «не только жить с радостью, но и умирать с надеждой на лучшее»⁵ (О законах, кн. II, 36).

В хтонической религии мертвец не выбывает из сообщества живущих. Он лишь становится могущественнее и требует к себе большего почтения. Он обитает в матери-Земле — *Demetreios*, то есть «принадлежащим Деметре», «Земле-Матери», с древнейших времен называли мертвецов в Афинах (Плутарх: О лике, видимом на диске Луны, 28) — и там достигают его просьбы и возлияния живых, оттуда он шлет им дары. В известные дни, когда Земля разрыхляется и прорастает новой жизнью, все мертвые возвращаются и встречают торжественный прием, пока время их посещения не подходит к концу.

Эта вера имеет предпосылкой захоронение в земле, посредством которого тело возвращается в лоно земли, из которого оно некогда вышло. Об этом обычае культура гомеровской эпохи уже не помнит. Для нее сжигание мертвых — уже нечто само собой разумеющееся. С этим, несомненно, связана разница в мышлении — одно из наиболее характерных отличий новой религии от древней: теперь, хотя мертвые и не прекращают существовать, их бытие не таково, как бытие живых, и связь между этими двумя областями полностью прервана. Больше того: сфера смерти утратила сакральность, боги теперь полностью принадлежат жизни и по самой своей сущности отличаются от всего, что относится к смерти. Олимпийские божества не имеют ничего общего с умершими; об этих божествах даже прямо говорится, что они испытывают отвращение к мрачному царству смерти (Илиада, 20, ст. 65). И хотя у Гомера они не боятся соприкосновения с мертвецом, потому что экзистенция этого последнего полностью принадлежит прошлому — в последующие эпохи, когда проблема смерти уже не воспринималась с такой свободой, боги избегают близости умирающих и мертвых, дабы не оскверниться от них (ср. Еврипид: Алькеста, ст. 22; Ипполит, ст. 1437). Так велико расстояние, отделяющее олимпийцев от древних богов. Ибо эти

5. Пер. В. О. Горенштейна. Цит. по: *Марк Туллий Цицерон. Диалоги*. М.: Научно-издательский центр «Ладомир»; Наука, 1994.

последние, как бы ни отличались друг от друга отдельными чертами, в целом почти все без исключения являются богами подземного мира и смерти.

Во всех них дышит дух Земли, из которой проистекают все блага и все обязанности привязанного к земле наличного бытия, которая сама рождает живое и сама же, когда приходит срок, забирает его обратно к себе. Материнское, женское стоит в этой привязанной к земле религии на первом месте. Мужское также присутствует, но пребывает в подчинении женскому. Это справедливо даже в отношении *Посейдона*, чья власть в доисторические времена, без сомнения, простиралась на весь мир: его имя (см. Kretschmer, Glotta I) характеризует его как супруга великой богини, образ которой мы рассматривали выше.

У Гомера власть этого бога ограничивается морем. Хотя он, как друг греков, и принимает участие в битвах — достаточно сравнить его с прочими олимпийцами, чтобы убедиться в его крайне ограниченной значимости. В то время как прочие боги вмешиваются в жизнь людей самыми разнообразными способами, участие Посейдона мыслится лишь в связи с морем и конями. И все же Посейдон — единственный, кто дерзает протестовать против главенства Зевса и желает, чтобы тот ограничился небом как своим единственным уделом (*Илиада*, 15, ст. 195). Должно быть, Посейдон когда-то был гораздо могущественнее, чем его рисует «*Илиада*». Поэмы Гомера неоднократно намекают, не в последнюю очередь посредством отчетливых характеристик, что его изначальное величие принадлежит прошлому. Время от времени Посейдон противопоставляется более молодым богам — и всякий раз оказывается несколько неповоротливым и старомодным в сравнении со светлой и живой одухотворенностью, например, Аполлона (ср. *Илиада*, 21, ст. 435 и далее; *Одиссея*, 8, ст. 344 и далее). Посейдон, согласно воззрениям «*Илиады*» (15, ст. 204) — младший брат Зевса. Однако Гесиод, как мы увидим ниже, придерживался более древних взглядов, и у него (*Теогония*, ст. 453 и далее) Зевс представлен как младший из отпрысков Кроноса.

Об изначальном могуществе Посейдона свидетельствуют и сыновья, которых приписывают ему мифы: это чудовищные, неукротимые силы природы, такие как Орион, От и Эфиальт, Полифем и многие другие. Но с наибольшей ясностью о том, чем Посейдон некогда был, говорит его имя. Вторая часть этого имени, указывающая на хтоническую богиню, содержит то же самое древнее слово, которым именуется Деметра (*Деметра*), «Мать Да». От связи Посейдона с этой богиней еще древнейшие мифы выводили происхождение культов Аркадии. Почитавшаяся в Аркадии Деметра Эриния была в образе кобылы оплодотворена Посейдоном в образе жеребца, после чего родила дочь и дикого коня Ариона, о котором также

говорится, что его породила сама Земля (Антимах у Павсания, 8, 25, 9). Этому мифу родственен иной, согласно которому Посейдон совокупился с Медузой (Гесиод: Теогония, ст. 278). Эта последняя также носит имя богини Земли: «Медуза» означает «повелительница». Здесь древнее хтоническое божество порождает детей неслыханнейшим мифическим образом: Медузу обезглавливает Персей, и тут же на свет появляются Хрисаор, «муж с золотым мечом», и Пегас, конь-молния. То, что богиня Земли и ее супруг совокупаются в образе коней, соответствует древним представлениям, согласно которым конь принадлежит земле и подземному миру. Посейдон считается создателем, отцом или подателем коней и носит по ним прозвище Гиппий, ему приносят в жертву лошадей и проводят в его честь состязания на колесницах. Согласно аркадийскому сказанию, Рея дала Кроносу вместо Посейдона проглотить жеребенка. Сын Посейдона Нелей был воспитан пастухом лошадей. Вслед за Нелеем, «Безжалостным», мы входим в область подземного мира; и немаловажно, что этот мир был некогда и домом Посейдона. Что же касается деяний, в которых открывается сила супруга Земли, то важнейшее из них — землетрясение, от которого Посейдон получил немало прозвищ. Он — всегда внушающий ужас бог землетрясения. В «Илиаде» (20, ст. 56 и далее) он колеблет землю так, что содрогаются горы и грозит разверзнуться страшное царство преисподней. Но Посейдон не просто раскалывает землю — он позволяет соленой и пресной воде излиться из нее и потому является богом источников и рек. Наиболее же величественным образом он являет себя на море, волнение которого сродни землетрясению.

Представление о Посейдоне как о владыке моря — единственное, что осталось от всего круга его былой власти у Гомера — несомненно, также относится к его изначальному образу колебателя земли. То, что содержится в положениях веры, должно было быть совершенно ясно выражено с самых давних пор. Однако нельзя не признать и того, что и у Гомера, и во всеобщих верованиях послегомеровской эпохи от былого величия Посейдона остались лишь осколки, пусть и весомые; и это сужение указывает на перемены в мышлении, тем более значительные, что Посейдон некогда был не просто более великим, но и более универсальным богом, а именно, как свидетельствует его имя, мужской фигурой рядом с женским хтоническим божеством. В этой роли его можно сравнить лишь с Зевсом-громовержцем; тем более что и сам Посейдон некогда метал молнии, а его знаменитый трезубец изначально был не чем иным, как молнией.

Этот Посейдон, как мы только что видели, появляется в мифах в образе жеребца, а его партнерша Деметра — в образе кобылы. Это типично для доисторических представлений о богах,

и позднейшие явления богов в образе зверей или звери-спутники богов, принявших человеческий облик, напоминают нам об этом периоде религиозной истории. Сказания о богах полны свидетельств того, что боги некогда предпочитали являться в зверином облике. Для мышления нового типа это могло означать лишь, что они принимали звериный образ в определенные моменты и с определенными намерениями, и именно так сложились известные и популярные истории о превращениях. Но изначально звериные головы, видимо, были полностью присущи носившим их богам, и потому отдельные боги даже в условиях новой эпохи не смогли отказаться от связи с определенными зверями, которая обычно выражается в прозвищах, жертвоприношениях и сказаниях.

Современному человеку трудно, если не вообще невозможно, мыслить в парадигме этих причудливых воззрений, и лучше бы ему оставить их в покое, нежели исказить их, навязывая свои собственные мыслительные категории. Пример подобного искажения — когда говорят, что в доисторическую эпоху богов представляли себе как зверей, подобно тому как в гомеровскую и послегомеровскую эпохи их представляли как людей. В олимпийской религии имеет значение лишь человеческий образ божества. Эта категоричность свидетельствует о коренной перестройке мышления, суть которой мы рассмотрим позже. Для древнейшего же образа мышления характерно отсутствие категоричности. Звериный образ бога ни в коей мере не исключает образа человеческого. На примере современных первобытных народов можно убедиться, как неверно предполагать в древнейшем человеческом мышлении то, что мы называем «простыми» понятиями, тогда как именно примитивное обычно бывает наименее простым. В мире этих мыслей и воззрений можно быть совершенно несомненным человеком или сверхчеловеком в человеческом образе и одновременно зверем, растением или чем-нибудь иным, для нашего мышления совершенно с этим несовместимым; если же научное исследование в качестве своей отправной точки берет конкретные и однозначные воззрения, оно с самого начала утрачивает шанс на понимание. В исторических религиях, всегда сохраняющих нечто от древнего и древнейшего, будь то в культе, сказаниях или народных верованиях, мы также находим эту гибкость воззрений, в сравнении с которой наши представления, выросшие из желания господства над природой, кажутся застывшими и механическими. Божественная река — вот эта конкретная вода, течение которой я вижу, журчание которой слышу и которую могу зачерпнуть рукой; но в то же время она — телец, а кроме того — существо с человеческим обликом, так же как первобытные племенные сообщества состоят из людей, которые одновременно могут быть орлами или еще чем-то подоб-

ным. Изобразительное искусство передает эту полноту бытия посредством смешанных форм, а то, что подобное, начиная с известного времени, исключено для великих божеств — значимое свидетельство переворота в мышлении. И здесь опять можно видеть, что это изменение направленности мышления отошло от стихии. Многообразное, словно Протей, плавное течение представлений типично для привязанной к земле предметности стихии. Это звучит как противоречие — и в то же время совершенно естественно. Там, где мысль и благоговение привязаны к стихийному бытию, они не могут одновременно обладать свободой и ясной однозначностью духовной формы. Поэтому азиатский образ мышления и восприятия так и остался на той ступени, которую в принципе преодолел дух гомеровского мира. Доисторическое прошлое этого мира, напротив, чем дальше отстоит от настоящего, тем более подчинено стихийному мышлению. Поэтому боги являлись в зверином обличье, а их бытие было теснейшим образом связано с деревьями, растениями, водами, с землей и земными образованиями, с ветром и облаками. Они обитали не на небесах, как олимпийские боги, но на земле и в земле.

3.

Как мы уже видели, в доисторической религии царит женское начало. В ее религиозных представлениях это обнаруживается очень ясно. И наивысшие божественные ранги также принадлежат женщинам. Даже Посейдон, чья власть была некогда столь велика и обширна, что напрашивается сравнение с Зевсом, очевидно не равен по положению богине Земли. В качестве ее супруга, о чем свидетельствует его имя, Посейдона призывали и в молитвах — у Гомера подобное именование, как своего рода отголосок первобытности, встречается лишь по отношению к Зевсу в торжественных речах (напр., Илиада, 7, ст. 411; 16, ст. 88). Материнское начало пронизывает этот первобытный мир божеств и присуще ему настолько же, насколько присуще миру Гомера начало отцовское и мужское. В историях о начале времен — об Уране и Гее, Кроносе и Рее, которыми мы также займемся — дети полностью на стороне матери, отец же предстает чужаком, с которым у них нет ничего общего. Совсем не то в царстве Зевса, где именитейшие божества всячески подчеркивают, что они — дети своего отца.

Но не только меньшей весомостью мужского начала в сравнении с женским отличается догомеровская религия от гомеровской. Сами мужские божества выглядят здесь иначе, нежели мы привыкли их представлять по Гомеру или классическому искусству. Это титаны, о которых рассказывается, что

они были свергнуты олимпийскими богами и заключены в преисподней. Здесь предание сохранило память об ожесточенном столкновении, завершившемся победой новых богов. Что же тогда оказалось побеждено? Конечно, не одни лишь имена, но сущности.

О сущности титанов мы знаем достаточно, чтобы осознать их коренное отличие от олимпийцев, которым они вынуждены были уступить. Имя одного из них вызывает перед нашим мысленным взором упомянутую выше трагедию Эсхила во всей ее потрясающей силе — *Прометей*.

Прометей — бог, сын великой богини Земли, чье упрямство не смог сломить новый владыка небес. Он насмехается над новым племенем богов, подвергшим его мукам лишь за то, что он спас людей от гибели. В свидетели совершенной против него несправедливости Прометей призывает первобытные божества стихий: небесный эфир, ветры, бури, море, мать-землю и солнце. Его окружают дочери Океана, и сам древний бог земных токов приходит, дабы выказать ему свое участие. Этого Прометея, уносящего с собой в пропасть огромную тайну, Эсхил мыслил столь великим, что и до сих пор он предстает таким перед духом всего человечества. Несомненно, однако, что в прежние времена Прометей был менее возвышен. Он был, как и Гефест, богом огня и ремесел, которому человеческое наличное бытие [Dasein] обязано многим, если не всем. Но *как* он оказал человеческому племени свои благодеяния? Гесиод дает ему определение «хитроумный» (ἀγχιλομήτης: Теогония, ст. 546; Труды и Дни, ст. 48). У Гомера этим же словом неоднократно именуется и Кронос, верховный титан, и только он; в повествовании Гесиода Кроносу дается то же прозвище (Теогония, ст. 18, 137, 168, 473, 495). Оно, видимо, очень показательное для характеристики обоих. И действительно, в повествующих о них мифах оба титана предстают как существа, чья сила — в хитрости и нападении исподтишка. Потому-то Гомер и не желает упоминать об их великих деяниях, а мы, дабы узнать об этом что-либо, вынуждены полагаться на Гесиода. Певцу, восхищенному мужественностью олимпийцев, не могли прийти по вкусу подобные характеры вкупе с теми причудливыми мифами, в которых они выступают. Столь полезный людям огонь Прометей добыл воровством (Гесиод: Теогония, ст. 566; Труды и дни, ст. 50); так отразился в нем широко распространенный во всем мире миф о похищении огня. Второе его деяние — обман, с помощью которого Прометей заставил богов выбрать себе худшую часть жертвы, оставив лучшую людям (Теогония, ст. 535 и далее). Кронос же — разбойник. Во тьме, из засады бросается он на своего отца Урана, дабы изувечить его. Его злодеяния против жены и детей также описаны как разбойничьи нападения (Теогония,

ст. 495 и далее). Как зоркий лазутчик, караулил он беременную Рею, когда она собиралась родить Зевса, и лишь с помощью родственников ей удалось скрыться от мужа и тайно произвести на свет своего младшего сына. Теперь уже обманутым оказывается сам Кронос: вместо детей, которых он хочет проглотить, ему дают камень, а затем, с помощью еще одной хитрости (ст. 494), его заставляют отрыгнуть и камень, и всех ранее проглоченных детей.

Читая эти истории, вплоть до установления власти Зевса, чувствуешь себя в ином, можно даже сказать — негреческом мире. Пробуждаются воспоминания о мифологических повествованиях доисторических культур. Главные действующие лица здесь во многом похожи на находчивых героев и подателей культурных благ у первобытных народов. Как там, так и здесь причудливым образом смешано человеческое и божественное. Это духовное родство очень характерно выражено в одной детали, присущей всем подобным рассказам: герой-спаситель бытия, призванный властвовать — всегда самый младший. Таков Кронос (Теогония, ст. 137), таков Зевс (ст. 468); таков и — приведем лишь один пример — Мауи, божественный культурный герой полинезийцев, самый младший ребенок своих родителей. То, что у Гомера Зевс уже не младший, а старший сын Кроноса, уже само по себе указывает на коренной переворот в мышлении.

Впечатление, которое оставляют эти мифы о мужских божествах, вытесненных олимпийцами, кажется, вполне сочетается с тем, что мы знаем об именах и образах этих божеств. Слово «титан», вероятнее всего, означало «царь» (см. аргументы в пользу такого значения: Kaibel, *Daktyloi Idaioi*, *Nachrichten der Göttinger Ges. Der Wissensch.* 1901). Следовательно, оно обозначало не какую-то определенную разновидность божеств, но вообще великих, подлинных богов, так же, как римское *deus* и греческое *θεός*. С этим вполне совпадает толкование, предложенное Паулем Кречмером (*Glotta* 14, 1925, с. 301 и далее): Кречмер видит в слове «титан» некоего «пеласгического» предшественника греческого (вернее, латинского) слова, обозначающего в именах «Зевс», «Диеспитер», и т. д. (небесных) богов, так же как на итальянской земле подобным словом-предшественником было этрусское имя Юпитера — Тания. Возможно также, что Титан — имя, которым звались и объединялись вместе все доолимпийские боги. У фракийцев это слово, похоже, сохранилось в качестве имени для богов (см. Wilamowitz, *Berl. Sitzungsber.* 1929). Существует немало свидетельств в пользу того, что оно приобрело значение чего-то дикого, упрямого или даже злого лишь вследствие противопоставления титанов олимпийцам, которым те уступили не без борьбы.

Стоит упомянуть, что эти титаны неоднократно характеризуются как приапические боги. Кайбель считал это первым и изначальным представлением о них, тогда как в настоящее время высказывается мнение, что это в конечном итоге лишь карикатура. Однако факты свидетельствуют о правоте Кайбеля, заставляя нас считать, что между итифаллическими божествами и образом титанов существовало заметное сходство. Однако зову пола у титанов не стоит придавать то же значение, какое он имел у фаллических существ исторического времени. Маленькие деревянные божки первобытных культур могут продемонстрировать нам, как должны были выглядеть идолы титанов, чтобы напоминать людям позднейших эпох, нечасто видевшим подобные деревянные изображения, о Приапе и ему подобных. В этих фигурках, совсем простых и непременно маленьких, бросалось в глаза подчеркнутое мужское начало. Поэтому их воспринимали как мужских, очевидно плодovitых, но не верховных богов, и они стояли ниже материнских божеств и их наивысшего олицетворения — Матери-Земли, чьи женственность и материнство далеко превосходили мужских богов величием и достоинством.

4.

Лишь в одном случае представление о мужском божестве поднимается до подлинного величия: это супружеская связь между божественным Небом и божественной Землей. Даже Эсхил (фрагмент 35, 102/44, Данаиды) пишет о любовном томлении «священного неба» и страстном брачном желании земли, которая беременеет от дождя. Миф помещает это слияние, как величайшее событие, в начало мира. Изумительно повествует об этом Теогония (176), где великий Уран, приносящий ночь, «обнял Гею в любовном желании и распростерся над ней».

Насколько велико было значение этого образа, показывает тот факт, что он продолжает жить во всем известных мифах. И пусть узнать его в этих мифах нелегко, потому что супруги больше не носят говорящих имен «неба» и «земли»: в роли неба выступает Зевс, в роли земли — Даная и другие человеческие женщины. Но при ближайшем рассмотрении становится ясно, что здесь повторяется один и тот же первобытный мотив под разными именами и в разных толкованиях. В этом образе бог неба столь величествен, столь мало уступает в величии богине земли — и все же это не может изменить того факта, что в религиозном мышлении доисторических времен мужское божество стоит после женского. Ведь именно бог неба должен был некогда играть в религии незначительную роль, несмотря на всю жизненность мифов о нем. Так и в религиях пер-

вобытных народов, на которые мы уже неоднократно ссылались, мужское божество неба часто пребывает на самом заднем плане.

И в то же время образ бога неба обращает наше внимание на один из важнейших феноменов доисторического духовного мира — древний *миф*. Необходимо понимать, что ему пришел конец, когда возобладало новое мировоззрение. Интерес этого мировоззрения сосредоточен на четко очерченных, личных образах. Древний же миф — это такое событие, величие и значительность которого поглощает индивидуальности тех, кто действует и страдает в нем. Огромность этого события довлеет в нем настолько, что образы его легко могут показаться позднейшим поколениям, с их сдержанным вкусом, чудовищными, даже гротескными и комичными. Мы уже видели, что гомеровская поэзия обходит выразительнейшие из его детищ благородным молчанием, будто ничего о них не зная, хотя на деле они ей знакомы; и даже такой человек, как Платон, способный — конечно, в новом смысле — мыслить мифически, выказывает по отношению к ним явное отвращение.

Одним из таких мифов, наполненных духом доисторической эпохи, является миф о Кроносе и Уране (Гесиод: Теогония, ст. 154 и далее): Уран не позволяет детям, которых собирается родить ему Гея, увидеть свет, пряча их в ее недрах; Гея страдает и стонет; ее дети приходят в ужас от мысли напасть на отца, и лишь самый младший сын, «хитроумный» Кронос, находит в себе мужество и с острым оружием, которое дала ему мать, набрасывается на отца из засады, когда тот с наступлением ночи, пылая любовным желанием, простирается над всей Землей. Кронос отсекает ему детородный член и бросает его в море.

Несомненно, этот диковинный миф родственен известному полинезийскому преданию об изначальных родителях — Небе и Земле и одном из их сыновей, насильно их разлучившем (см. Sir George Grey, *Polynesian Mythology*, 2 изд., 1885, с. 1 и далее. Также следы похожего мифа можно найти в других народных культурах: см. Andrew Lang, *Custom and Myth*, с. 45 и далее; о египетских представлениях см. Schäfer, *Antike III* 1927, с. 112 и далее). Уже Бастиан указывал на это родство (см. Bastian, *Die heilige sage der Polynesier*, 1881, с. 62 и далее). Не то чтобы между этими мифами была вероятна некая историческая связь. Помимо всего прочего, различия между ними весьма существенны. В начале всех вещей, гласит полинезийское сказание, царил постоянная тьма, потому что Ранги и Папа, то есть Небо и Земля, непрестанно лежали друг на друге; их сыновья посовещались о том, как следует поступить, и, решив силой разлучить родителей, безуспешно пытались сделать это, пока, наконец, Тане, бог деревьев,

не встал между родителями и не поднял Небо высоко над Землей. Впрочем, различия в деталях здесь ничего не решают. Общий смысл и характер воззрений очевидно один и тот же как в Гесиодовом, так и в полинезийском повествованиях, и миф варварского народа, отделенного от Греции столь огромным расстоянием, показывает нам, что рассказ Гесиода о Кроносе и Уране несет на себе печать подлиннейшего мифического мышления. В одной немалозначащей детали полинезийское предание даже почти полностью совпадает с греческим. Уран, не позволяя детям увидеть свет, скрывает их в Земле (*Γαίης ἐν χερσὶν ὄντι*), тогда как полинезийское предание, согласно переводу Бастиана, завершается словами: «Едва Небо разлучилось с Землей, тотчас стал виден народ, до тех пор скрытый во впадинах на груди своих родителей».

Миф о Кроносе и Рее (Гесиод: Теогония, ст. 453 и далее) вновь воспроизводит миф о небе и земле с другими образами и именами. Как Уран не позволял детям увидеть свет, но, едва только они рождались, прятал их в недрах Земли — так же и Кронос проглатывает своих детей непосредственно после рождения; и снова младший из них, Зевс, приносит избавление. Как не вспомнить в этой связи знаменитый миф о рождении Афины? Он также впервые встречается у Гесиода (Теогония, ст. 886 и далее). Матерью Афины должна была стать Метидя, богиня Премудрость; но прежде чем ребенок появился на свет, отец Зевс проглотил его мать. Здесь также отец не позволяет ребенку явиться на свет из чрева матери; здесь он также проглатывает ребенка, как делал это и Кронос, только на этот раз вместе с матерью; здесь отец также делает это, стремясь избежать предсказанной Ураном и Геей судьбы — быть свергнутым с трона сыном от этой супруги (ср. Теогония, ст. 463 и 891). Но здесь появляется и новый мотив: ребенок рождается от самого отца, и весьма причудливым образом — из головы (Теогония, ст. 924). Это отсылает нас к рождению Диониса, которого Зевс недоношенным ребенком вынимает из чрева горящей матери и помещает в собственное бедро, а в положенное время рождает.

Очень странно, что в наше время все эти мифы порой считают сравнительно поздними плодами спекуляции или интерпретации. Ведь даже при всей необходимой здесь сдержанности можно с уверенностью сказать, что из всех возможных истолкований это — наименее правдоподобное. И каким бы ни был изначальный смысл подобных историй, их причудливость, невероятность и колоссальность свидетельствуют о том, что их следует считать созданиями подлинного первобытного мифического мышления или даже мировоззрения. Они той же породы, что и первозданные мифы первобытных культур, и производят на нас столь же необычное впечатление, как и эти

последние. Причудливое рождение Афины также имеет полинезийские параллели — хотя бы в том, что персонаж полинезийского мифа также рождается из головы. О Тангароа рассказывают, что его мать Папа разрешилась им не привычным способом, а через руку или, по иной версии, «прямо через голову» (см. W. W. Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, 1876, с. 10).

Они кажутся нам странными, эти мифы — и точно так же это было уже для людей гомеровской эпохи. Гомер прекрасно знал, что Афина вышла из головы своего отца; ее титул «дщерь всемогущего отца» (*ὄβριμοπάτρη*) достаточно ясно указывает на это, и как у Эсхила эта богиня, по ее собственному признанию, «дщерь лишь отчая» и не знает матери, так и у Гомера она принадлежит лишь отцу. Но Гомер обходит молчанием невероятный миф о ее рождении из головы, и бессмысленно даже, чтобы он мог заговорить об этом, так же как и о чудовищных мифах об Уране и Кроносе. Мы понимаем: время фантастических мифов давно прошло. Миф новой эпохи, в котором бытие мира и человеческой жизни обретает великие формы, не обладает больше самодержавной властью и баснословностью мифа доисторического. Различие между ними станет нам очевидно в дальнейшем.

Вместе с древним мифом ушла и *магия*, и хотя то и другое в тех или иных формах сохранялось и в позднейшей Греции, основная направленность греческого духа свидетельствует о том, что дух этот раз и навсегда отверг их. Это произошло в тот самый период, величайшим документом которого является поэзия Гомера.

Мировоззрения различных народов можно разделить по признаку того, насколько магическое мышление наполняет их и правит ими. Однако ни один народ в центральной части своего мировоззрения не преодолел магию настолько полно, насколько это сделали греки. В гомеровском мире как у богов, так и у людей магия не значит ничего, и даже те редкие случаи, в которых появляется нечто вроде колдовства, прямо свидетельствуют о том, насколько колдовство уже чуждо этому миру. Боги не колдуют, даже если порой совершают нечто способом, напоминающим древнее колдовство. Их власть, как и их сущность, опирается не на магическую *силу*, а на *бытие* природы. «Природа» — вот то великое новое слово, которое зрелый греческий дух противопоставил первобытной магии. Именно отсюда пролегает путь к искусствам и наукам греков. Но в те времена, когда первобытные мифы еще были живы, магия — чей дух исчез вместе с древними мифами — видимо, имела немалое значение. Поэтому в мифических повествованиях чудо, совершенно чуждое гомеровскому духу, занимает важное место.

Образец подлинного чудесного героя первобытных мифов — *Персей*, чья мать Даная зачала его в земных глубинах от золотого дождя бога неба и который ребенком был выловлен из моря в ящике, а позже пережил удивительнейшие приключения. Чтобы добраться до страшных Горгон на западном конце мира, по ту сторону Океана, Персей сначала посетил «Старух» и заставил их указать ему путь к нимфам, от которых получил крылатые сандалии, шапку-невидимку и мешок; затем он полетел на край мира и срубил Медузе голову, отчего из ее туловища вышли Хрисаор, «муж с золотым мечом», и Пегас, конь-молния, которых Медуза зачала от Посейдона.

Как отличен этот мир мифических героев от мира гомеровских богов и людей; как отличен этот герой от того же Геракла или героев Гомера! Приключения и чудеса здесь — всё, личность же полностью растворяется в них. Все события — чудесны, сказочны, неслыханно необычны! Когда голова Медузы разлучается с телом, а из тела выходят муж и конь, чувствуется, что здесь в причудливых образах совершается нечто колоссальное, имеющее мировое значение, — но кто может истолковать подобные образы? Герой осуществляет невероятное с помощью хитрости и чародейства. У Граий он похищает самое дорогое и вынуждает их указать ему путь к нимфам, а из их рук получает волшебные вещи — крылатые сандалии и шапку-невидимку, лишь с помощью которых достигает своей цели по ту сторону Океана, на дальнем Западе, и переживает свои приключения. Это отсылает нас к «хитроумному» Кроносу и тому великому деянию, которое он совершил с помощью изогнутого меча, того самого оружия, которое миф вкладывал и в руку Персея.

Персей — не бог. Но он стоит очень близко к богам и, возможно, когда-то был одним из них. Родство с Гермесом бросается в глаза. И родство это касается тех самых черт в образе Гермеса, которые, как мы увидим далее, относятся к древнейшим верованиям. Так нам становится ясно, чем первобытные представления о богах отличаются от гомеровских и вообще зрелых греческих.

Удивительнейшие события в мире и поразительнейшие, чудеснейшие способности высших существ — это образы и мысли, некогда наполнявшие дух. Однако новый дух смотрит на наличное бытие (*Dasein*) другими глазами. Для него наибольшее значение имеют не события и способности, но *бытие*. Божества становятся образами действительности, в которых многообразное бытие природы обретает свое совершенное, вечное выражение. Тем самым древний миф оказывается отброшен, магия преодолена, а боги окончательно отделяются от стихии.

III. ОБРАЗЫ ОЛИМПИЙСКИХ БОГОВ

Предварительные замечания

34

Вальтер
Ф. Отто

Строй богов, которым мы собираемся уделить особое внимание, должен был бы начинаться с *Гермеса*, если бы мы намеревались непосредственно увязать эту главу с предыдущей; ведь Гермес несомненно стоит ближе всех прочих к высшим божествам, а наше исследование доисторической мысли в конечном итоге само собой привело к нему. Но именно в силу этой связи Гермес — наименее значимое явление в сонме новых богов, и потому его образ, поставь мы его во главе, мог бы стать причиной ложных представлений о нем. Первыми поэтому должны стоять *Афина* и *Аполлон*. К Аполлону непосредственно примыкает *Артемиды*. Завершать же этот ряд будут *Афродита* и *Гермес*.

Из основной идеи настоящей книги ясно, почему отдельно и подробно здесь представлены образы лишь тех божеств, что были значимы в гомеровской религии. Впрочем, даже из числа гомеровских богов мы обратим внимание лишь на наиболее великих и представительных. О прочих, занимавших не столь важное место в живом благочестии или вовсе не удостоенных внимания Гомера, речь пойдет в свое время в следующих исследованиях.

Зевса, этого величайшего из богов, наивысшего воплощения божественного, в этом ряду нет, потому что в нем сходятся во едино все пути, и ни при какой постановке вопроса его невозможно обойти вниманием.

АФИНА

1.

Почитание Афины, судя по всему, восходит к доисторическим временам. На это указывает само ее имя, которое ни по своей слоговой основе, ни по форме не принадлежит греческому языку.

Образ вооруженной богини, с головы до ног облаченной в доспехи, неоднократно встречается в микенских изображениях. На одном фрагменте расписной штукатурки из Микен эта богиня изображена в середине, почти полностью скрытой за огромным щитом, а слева и справа от нее — две женщины, поклоняющиеся ей (см. Rodenwaldt, *Athenische Mitteilungen* 37, 1912; Nilsson, *Anfänge der Göttin Athene*, Kopenhagen, 1921; v. Wilamowitz, *Berliner Sitzungsberichte*, 1921, с. 950 и далее). В этом образе опознавали микенскую Афины, и вряд ли можно

спорить с тем, что подобное толкование звучит правдоподобно. Но как мало узнаем мы из этого о предыстории нашей богини! Увы, критское и микенское изобразительное искусство слишком немо для нас. Мы видим богиню, вооруженную щитом, готовую к сражению и обороне. Но только ли так ее мыслили тогда, когда вера эта была живой? Должны ли мы именовать ее Щитоносицей, Девой Битвы? На этот вопрос мы не получаем ответа. Гомеровской Афине, во всяком случае, подобное определение не подходит, при всей любви этой богини к битвам и при всей ее боевой мощи: она богиня битв, но в гораздо большей степени — заклятый враг того дикого духа, что всем своим существом растворяется в упоении хаосом битвы. Мы склонны в первую очередь вспоминать о так называемом паллади и множестве знаменитых изображений вооруженной Афины, хотя мы также знаем, что в городе Афинах, получившем самое свое имя от этой богини, в главном храме Акрополя находилась чтимая деревянная статуя Афины, совершенно иного типа (см. Frickenhaus, *Athenische Mitteilungen* 1908, с. 19 и далее; Buschor, там же, 1922, с. 96 и далее). Древние сказания о героях, в которых Афина принимает столь деятельное участие, рисуют ее нам как богиню свершений, но свершения эти не только лишь военные. Она вдохновляет Геракла и помогает ему в его подвигах, но сколько среди этих подвигов таких, где мы могли бы назвать его божественную покровительницу Девой Битвы? Она содействует Ахиллесу, Диомеду и другим своим фаворитам на поле брани, но с не меньшим успехом помогает Ясону построить корабль, а Беллерофонту — взнуздать жеребца. Одиссея она поддерживает в самых разных трудных ситуациях. Никакая часть этой деятельности не может быть без натяжки отнесена к некоей более молодой форме культа Афины. Сделав это, мы разорвем единство гомеровского и послегомеровского образа Афины, даже не попытавшись понять это единство. И напротив, понять его будет легко, если мы сами не закроем себе обзора, упрямо желая видеть результат случайностей там, где внутренний смысл указывает на некое целое.

2.

Богиня выказывает себя в своем поведении и поступках.

В повествованиях о своем рождении она предстает перед нами как Неодолимая воительница. «Сам Зевс», говорится в Гесиодовой «Теогонии» (ст. 924 и далее), «родил из главы синеокою Тритогенею, неодолимую, страшную, в битвы ведущую рати... милы ей войны и грохот сражений». Величием дышит то, что говорит о ней Пиндар (Олимпийские песни, 7,

ст. 34 и далее) применительно к острову Родос: «Великий властитель богов пролил на город золотые снега, когда умением Гефеста о медном топоре из отчего темени вырвалась Афина с бескрайним криком, и дрогнули перед нею Небо и мать Земля»⁶. Двадцать восьмой Гомеров гимн рисует поистине грандиозную картину ее существа и первого появления среди богов:

Славную петь начинаю богиню, Палладу-Афину,
С хитро искусным умом, светлоокою, с сердцем немягким,
Деву достойную, градов защитницу, полную мощи...
Родил ее сам многомудрый Кронион.
Из головы он священной родил ее, в полных доспехах,
Золотом ярко сверкавших. При виде ее изумленье
Всех охватило бессмертных. Пред Зевсом эгидодержавным
Прыгнула быстро на землю она из главы его вечной,
Острым копьем потрясая. Под тяжким прыжком Светлоокой
Заколебался великий Олимп, застонали ужасно
Окрест лежащие земли, широкое дрогнуло море
И закипело волнами багровыми; хлынули воды
На берега. Задержал Гиперионов сын лучезарный
Надолго быстрых коней, и стоял он, доколе доспехов
Богopodobных своих не сложила с бессмертного тела
Дева Паллада Афина. И радость объяла Кронида.

Деяния Афины в мире людей и ее явления в это мире воспеты поэтами и художниками. Прежде всего это истории воинов, чье мужество воспаляет богиня. Еще до начала битвы они ощущают ее вдохновляющее присутствие и жаждут оказаться достойными ее доблести. Во второй главе «Илиады» (ст. 446 и далее) богиня, потрясая своей страшной эгидой, несется сквозь толпы, созванные для сражения; эти толпы только что с восторгом приветствовали мысль о возвращении домой — теперь эта мысль совершенно забыта; дух богини заставляет все сердца содрогаться от дикой жажды битвы. В четвертой главе «Илиады» (ст. 515) она носится в гуще битвы и появляется всюду, где греки начинают ослабевать. Аттическая фаланга во время войны с персами почувствовала ее близость:

Хоть от наших взоров небо было скрыто тучей стрел,
К ночи мы врагов прогнали; помогали боги нам:
Ведь над войском пролетела пред сражением сова⁷.

Поэт видит, как Афина, одетая багряным облаком, нисходит с небес, чтобы возбудить дух воинов (Илиада, 17, ст. 547 и да-

6. Цит. по: Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980.

7. Аристофан, Осы, ст. 1086. Пер. В. Н. Ярхо. (Полет совы, по-видимому, предвещал победу в битве при Саламине.)

лее). Особенно знаменательно участие богини в избении женихов в «Одиссее». Одиссей выпустил стрелы в женихов и теперь, вместе с сыном и двумя друзьями, стоит вооруженный на пороге. Тут, прежде чем начнется решающий бой, Афина неожиданно появляется рядом с Одиссеем в обличье Ментора и побуждает его вступить в сражение. Едва дав увидеть себя и услышать, она тут же снова исчезает — один лишь поэт видит ее, упорхнувшую в образе ласточки (глава 21, ст. 239), — и, неприметная, садится на потолочную балку. Тут же с обеих сторон летят копья, и женихи падают один за другим. Когда же битва подходит к концу, богиня высоко вздымает свою эгиду, и женихи, объятые трепетом, разбегаются по залу, и каждый из них находит свой жребий. Во всех этих описаниях Афина действует одним лишь своим присутствием, сама не вступая в битву. Так же изображают ее и знаменитые тимпаны храма Афайи на Эгине, где богиня в полном вооружении, но в спокойной позе появляется среди воинов. На щите Ахилла она была изображена рядом с Аресом, ростом выше людей, во главе выступающего на битву войска (Илиада, 18, ст. 516 и далее). Один из ее эпитетов у Гомера (Ἀγέλειη) описывает ее как «приносящую добычу». Позже она именовалась «разрушительницей городов» (περσέπολις). Однако троянские женщины также призывают ее как «защитницу града» (ἑρυσίπτολις, Илиада, 6, ст. 305; ср. Гомеров гимн 11), и во многих других городах она почиталась покровительницей города (πολιάς, πολιοῦχος), особенно в Афинах, которые даже названы были в честь нее. Эту обороняющую и оберегающую Афины нам, похоже, следует видеть уже в образе микенской богини-щитоносицы, о которой шла речь в самом начале.

Но не только над войсками и городами властвует Афина; еще более характерная ее черта — союз с могущественными личностями. Она — божественная сестра, друг, спутница героев в их свершениях; ее небесное присутствие всегда воодушевляет, озаряет и вдохновляет их в нужный момент. Древние песни знали немало мужей, которых она дарила своей дружбой. К могучему *Тидею*, павшему при Фивах, она была столь расположена, что даже испросила для него у высших богов бессмертие. Сын Тидея, *Диомед*, чьи великие деяния перечисляются в пятой книге «Илиады», унаследовал эту дружбу. А кому не известна любовь Афины к Одиссею! Когда Одиссей с Диомедом отправились ночью на опасное приключение, Афина возбудила в них уверенность, послав им знамение — птицу, и Одиссей взмолился:

Глас мой услышь, громовержцем рожденная! Ты, о богиня,
Мне соприсушна во всяком труде: от тебя не скрываю
Дум я моих; но теперь благосклонною будь мне, Афина!

Дай нам к ахейским судам возвратиться покрытыми славой,
Сделав великое дело, на долгое горе троянам!

38

За ним взмолился и Диомед:

Вальтер
Ф. Отто

Ныне услышь и меня...
Спутницей будь мне, какую была ты герою Тидею...
Отец мой... деяния, страшные слуху,
Сделал с тобой: благосклонная ты предстояла Тидею.
Так ты и мне помоги и меня сохрани, о богиня!

И богиня помогает им застичь врагов во время сна, а в нужный момент призывает вернуться обратно, чтобы герои могли прийти в свой лагерь целыми и невредимыми (Илиада, 10, ст. 240 и далее). Диомеду в день его торжества она явилась во плоти и дала ему мужество выступить против самого Ареса, этого ненавистного ей неистового воина. Столкнув возничего Сфенела, Афина сама вместо него запрыгнула на колесницу Диомеда, так что затрещали оси, и силой своей сделала так, что копьё героя глубоко вонзилось в тело бога.

Вражда между Афиной и Аресом, вспышки которой неоднократно описаны в «Илиаде», может рассказать нам нечто о сущности этой богини. В знаменитой битве богов из 21 книги, где, собственно, до настоящих сражений дело не доходит, Афина почти без усилий швыряет бога войны на землю (Илиада, 21, ст. 390 и далее). Причиной этой ненависти названо то, что Арес принял сторону троянцев. Но мы ясно ощущаем, что причины здесь лежат глубже, а именно в противоположности их натур. Арес показан как демон кровожадного бешенства, чья уверенность в победе — не более чем бахвальство перед рассудительной силой Афины. «Безумным» и «буйным» называют его боги (Илиада, 5, ст. 761, 831); он «чужд справедливости всякой» (5, ст. 761) и беспринципно готов переметнуться то к одному, то к другому (5, ст. 831, 889). Самому Зевсу он — «ненавистнейший меж олимпийских богов» (5, ст. 890), так как постоянно думает лишь о «вражде, да раздорах, да битве» (5, ст. 891). Это дух битвы и кровопролития, от ужасной фигуры которого светлый образ Афины чудно отделен и, в понимании поэта, должен оставаться отделенным. Она больше, чем просто воительница. Наиболее значительно это проявляется в ее преисполненной любви заботе о *Геракле*, чьи деяния поистине свидетельствуют не только лишь о жажде битв и способности сразиться с любым неприятелем. Те величественные черты, что облагораживают подвиги Геракла и в позднейшие времена превращают их в образец героических походов — это проявление духа Афины. Как в поэзии, так и в изобразительном искусстве мы видим Афины рядом с Гераклом; она сопро-

вождает его в путешествиях, помогает ему совершать сверхчеловеческие подвиги и, наконец, возводит его на небо (ср. Павсаний 3, 18, 11 и др.). Скульптуры и роспись на вазах представляют нам этот союз богини с великим свершителем значительнейшим и прекраснейшим образом. Она всегда появляется справа от Геракла, как верная союзница и помощница могучего героя, обладавшего чудовищным упорством и своими славными свершениями проложившего себе путь в сонм богов. Пожалуй, никогда близость божественного в момент труднейшего испытания сил не представляла перед человеческим взором столь трогательно, как представил ее создатель метопы Атласа в храме Зевса в Олимпии. Небесный свод всей своей тяжестью давит на плечи героя, грозя раздавить его; но незаметно позади него является светлый, благородный лик Афины, которая, держа с той неопикуемой возвышенностью, что отличает греческие божества, слегка касается тяжелой ноши, — и Геракл, не видя ее, ощущает богатырскую силу и осуществляет невозможное. На других рельефах этого храма герой показан во время или после свершения сверхчеловеческих подвигов, и присутствие богини, которая царственным жестом направляет его или принимает жертву, не оставляет сомнений, что здесь совершилось деяние в высоком смысле этого слова.

Не буйная драчливость, но рассудительность и достоинство нравятся Афине в мужах. Это видно в ее заботе о расщепившем *Ахиллесе* (Илиада, 1, 194 и далее). Разозленный оскорбительными словами Агамемнона, могучий воин уже возложил руку на меч, но на мгновение задумался, убить ли ему оскорбителя или же обуздать себя; в этот момент он чувствует прикосновение сзади, поворачивает голову и встречается с горящим взором богини. Она предрекает герою, что, если он сейчас сохранит спокойствие, оскорбитель впоследствии втройне заплатит ему за обиду. И Ахиллес вкладывает меч обратно в ножны. Разум возобладал. Никто, кроме Ахиллеса, не видел богиню. Здесь уместным будет также вспомнить историю кончины *Тидея*, о которой повествовали ныне утраченные стихи (ср. Вакхилид, фрагмент 41; Аполлодор, 3, 6, 8, 3; Стаций, Фиваида, 8, 758 и далее). Этому герою Афина также была верной спутницей (ср., например, Илиада, 4, 390; 10, 285 и далее), а в конце его жизненного пути хотела сделать его бессмертным. С питьем, дарующим вечную жизнь, приблизилась она к смертельно раненному Тидею. Но он как раз только что расколол череп убитого противника и в каннибальском неистовстве пожирал его мозг. В ужасе богиня отвернулась, и ее протезе, которому она уготовала было величайший дар, стал добычей общей для всех смерти, ибо сам себя осквернил. Заблуждением было бы думать, будто Афина «Илиады» еще не знала этого внимания к моральным аспектам. То, что сделал Тидей, было немисли-

мо ни для кого из друзей Афины в «Илиаде». Богиня, которая в нужный момент призывает Ахиллеса хранить благоразумие и достоинство — не кто иная, как та, что с содроганием отворачивает свой лик от расчеловечившегося в смертный миг Тидея. И она не просто вдохновительница — она само решение, самый выбор в пользу разумного, а не просто страстного. Ахиллес прежде начал размышлять, убить ли ему или обуздать себя. «В миг, как, подобными думами разум и душу волнуя, страшный свой меч из ножен извлекал он» (Илиада, 1, 193), его тут же коснулась Афина. Переживание ее прихода — это победа осмысления. И это характеризует ее лучше, чем любые пространные описания ее сущности. Другого своего протезе, *Одиссея*, Афина также посещает в виде победоносной мысли в момент наивысшего напряжения, когда не только энергии, но и весь его ум необходим для того, чтобы спастись из безвыходной ситуации. Предложение вернуться домой, которым Агамемнон хотел лишь испытать массы, был воспринят с диким воодушевлением, и вскоре толкнул бы всех на корабли. Тогда Афина пришла к Одиссею, погруженному в мучительные размышления, и побудила его сдерживать мечущуюся толпу упреками и хитроумными речами. Как Ахиллесу во время раздумий, наброситься ли ему на Агамемнона или сдержаться, она тут же заглянула в глаза и побудила избрать наиболее разумное и достойное, так и Одиссею богиня явилась, когда он стоял, опечаленный и озабоченный, и высказала мысль, которую какой-нибудь рассказчик-психолог пропустил бы через его голову и сердце. Поэт не рассказывает об уходе богини, он говорит лишь о хорошо рассчитанных, энергичных действиях, к которым переходит Одиссей непосредственно после ее слов. Когда же он встал перед вновь собранной толпой, как главный оратор, Афина возникла перед ним в образе глашатая и потребовала тишины (ст. 279).

Так или иначе, Афина всегда рядом с Одиссеем, как его советчица и помощница, что особенно очевидно в повествованиях «Одиссеи». Среди прочих героев Гомера Одиссей — «многоумный» (πολύμητις). Это слово в «Илиаде» служит его — и только его — стереотипной характеристикой. Это напоминает хвалебные эпитеты бога, которому принадлежат наивысшие «разум» и «совет» (μητις) — Зевса, единственного среди прочих богов, именуемого «промыслителем» или «всемуудрым» (μητίετα, μητιόεις). Да, об Одиссее не просто говорят, что разумом и рассуждением он выше всех прочих людей (Одиссея, 23. ст. 124); нередко его сравнивают в этом с самим Зевсом (Δὴ μητιῶν ἀτάλαντος: Илиада. 2, ст. 169, 407, 636; 10, ст. 137). Одно из таких сравнений — в только что процитированном нами отрывке: «там обрела Одиссея, советами равного Зевсу» (Илиада, 2, ст. 167), и означает это, что Одиссеем при-

равняется в своих «советах» (μῆτις) к Зевсу в тот момент, когда его отягощенное заботами сердце принимает спасительный совет от Афины. Это дуновение ее духа пробуждает в нем его знаменитые ум и находчивость. Да и сама Афина в одном из прекраснейших Гомеровых гимнов (28, ст. 2), так же как и Одиссей в обеих эпических поэмах, именуется «хитроискусной умом», «многоумной» (πολύμητις), причем уже в самом начале, еще до того, как поэт начинает восхвалять ее свойства как воительницы (ср. также Илиада, 5, ст. 260; Одиссея, 16, ст. 282, где она именуется «мудрой советницей», πολύβουλος; Симий, 65, ἀγνὰ πολύβουλε Παλλάς). В «Одиссее» (13, ст. 297) она сама говорит Одиссею о том, что отличает их обоих и, таким образом, тесно связывает друг с другом:

И в речах и на деле
 Всех превосходишь ты смертных; а я между всеми богами
 Хитростью (μῆτις) славлюсь и острым умом.

Также и в Гесиодовой «Теогонии» (896) об Афине говорится, что она «равна силой и мудрым советом отцу Громовержцу». Это совершенство «ума» и «совета» (μῆτις) — существенная черта гомеровского образа Афины. «В мыслях имея» (μητιώσα) возвращение Одиссея домой, она отправляется к спящей Навсикае, которая должна стать ее орудием (Одиссея, 6, ст. 14). «Новая мысль тут пришла совоокой Афине богине» (ἔνθ' αὖτ' ἄλλ' ἐνόησε θεά, γλαυκῶπις Ἀθήνη; Одиссея, 6, ст. 112 и др.) — эта стереотипная фраза используется всякий раз, когда в решительный момент она придумывает нечто, служащее ее планам. С этим острым взором, с этой неизменной находчивостью она поддерживает героев: строит с Ясоном и Данаем первый большой корабль (ср. Аполлодор, 1, 9, 16; 2, 1, 4), а с Эпеем — деревянного коня, несущего погибель Трое (Одиссея, 8, ст. 493 и др.), помогает Беллерофонту завладеть Пегасом, подарив ему золотую уздечку (Пиндар: Олимпийские песни, 13, ст. 65 и далее). Эта разумная идея — укротить жеребца — полностью соответствует духу Афины, и ей нередко поклонялись как владычице коней, именуя в Коринфе Халинитидой (Павсаний 2. 4, 1), а в иных местах — Гиппией. Все это и многое другое, подобное этому, имеет в виду древняя поэзия, восхваляя «ум» и «совет» богини. Эпитет «многоумный», «многоумная» (πολύμητις), которым в обеих эпических поэмах характеризуется любимец Афины Одиссей, в Гомеровых гимнах — сама Афина, в «Илиаде» также один раз (21, ст. 355) применяется к искусному богу огня Гефесту; а в одном из стихов Одиссеи (4, ст. 227) «многоумным» именуется действие целебного снадобья, утишающего боль.

Всю значимость и древность представлений о том, что «ум» и «совет» обретают откровение в Афине, показывает знаменитый миф о ее зачатии и рождении.

Афину не рождала мать. Она знает одного лишь отца и лишь ему принадлежит. Для Гомера, воспевающего богов, эта тесная и односторонняя принадлежность — одна из постоянных предпосылок. У Эсхила богиня открыто говорит о том, что не имеет матери и связана исключительно с отцом (Эвмениды, ст. 736). Как дочь, произошедшая от одного лишь отца, она должна быть точным подобием того, что особенно отличает Зевса: «ума» и «совета». Гомеров гимн 28, с самого начала восхваляющего ее как «многоумной» (πολύμητις), в последующих строках говорит, что «родил ее сам многомудрый (μητίετα) Кронион. Из головы он священной родил ее...»⁸. Сам Гомер не раскрывает того, как следует мыслить происхождение богини, и мы понимаем его молчание. Но он многозначительно именует Афину «дочерью могучего отца» (Ὀβριμοπάτρῃ), и в этом слове мы слышим отголосок удивительного мифа о ней, впервые рассказанного нам Гесиодом.

Дочь вышла из головы своего отца — чудовищная картина, монументально отображенная на восточном фронте афинского Парфенона. Но мало того, что богиня произошла непосредственно от отца, да еще и его головы: еще более поразительный миф повествует о некоей богине Метиде, изначально бывшей ее матерью. С этой владычицей разума и совета Зевс зачал Афину, но еще до ее рождения проглотил ее беременную мать, дабы всегда иметь ее, как советчицу, в недрах собственного естества. Когда же пришло время, он сам произвел дочь на свет через собственную макушку. Так повествует об этом Гесиодова «Теогония» (ст. 886 и далее). Этот двойной миф был в наши дни странным образом истолкован как сравнительно позднее измышление, а та его часть, что повествует о Метиде — даже как нелепая богословская вставка (см. Wilamowitz, Отчет о заседании Берлинской академии 54, 1921, 95 и далее). Макушка бога. Утверждая это толкование, в древнейшем мифе должна была быть вершиной горы богов, из которой и явилась юная богиня, так же, как обычно богини выходят из земли. И лишь позднее это событие было перенесено на макушку бога, мыслимого в человеческом обличье. Но ведь та более просвещенная эпоха, которой приписывают это преобразование изначального повествования, не могла создать подобного образа, вроде рождения из макушки бога. Его чудовищность полно-

8. Пер. В. В. Вересаева. Цит. по: Эллинские поэты. М.: Художественная литература, 1963.

стью соответствует первобытным представлениям, и мифология примитивных народов предлагает нам аналогичный пример (см. с. 46). О том, сколь чуждым этот образ казался духу нового времени, можно судить по отстраненности Гомера; поэт знает о нем, но замалчивает так же, как и дикие мифы о Кроносе, оскопляющем своего отца и проглатывающем собственных детей. Тем не менее мы можем не сомневаться в древности и подлинности образа. Если бы даже рассказ о рождении Афины из головы действительно был вторичным, нам пришлось бы заключить, что какой-либо иной древнейший миф оказался перенесен на Афины. И разве не естественнее будет принять его в том качестве, в каком представляет его традиция — как подлинный миф о рождении Афины? Тем более что он как нельзя более соответствует сущности этой мужественной и разумной богини. То же можно сказать и о предыстории этого мифа, а именно о том, что у Афины все же когда-то была мать, богиня Метиды, которую Зевс проглотил во время беременности. Эту историю толкуют как измышление позднейшего богословия и оспаривают принадлежность ее изложению Гесиоду, в тексте которого она, при ближайшем рассмотрении, будто бы оказывается позднейшей вставкой. Но ведь этот текст, в котором перечисляются супруги и дети Зевса, в том виде, в каком он дошел до нас — в стихах 886–929 — несмотря на все, что бы о нем ни говорилось, представляет собой осмысленное целое, ни одну часть из которого нельзя убрать без искажающих натяжек. Нет нужды обсуждать здесь детали; ибо вопрос, вызывающий главное возмущение — о введении Метиды как матери Афины — может легко быть разъяснен. Отсюда вывод, что эта идея стала возможной лишь после того, как воинственная дева превратилась в «богиню мудрости».

Правда, позже сущность Афины объясняли как «ум и мысль» (*νοῦς καὶ διάνοια*, см. Платон: Кратил, 407В и далее). Но ее древняя связь с Метидой указывает на нечто совершенно иное. Слово *μῆτις* всегда означает *практическое* понимание и измышление, которое и в жизни того, кто хочет сражаться и побеждать, более значимо, нежели физическая сила. Перед началом состязаний (Илиада. 23, ст. 31 и далее) старый Нестор указывает своему сыну на неоценимую важность искусства, глубокого знания своего дела (*μῆτις*), говоря:

Плотник тебя превосходит искусством (*μῆτις*) своим, а не силой;
Кормщик таким же искусством (*μῆτις*) по бурному черному понту
Легкий правит корабль, игралище буйного ветра:
Так и возница искусством (*μῆτις*) одним побеждает возницу.

Это «искусство» и отличает Афины, проводя различие между ней и просто некой «Девой-Щитоносицей».

И потому, если миф называет это искусство, умение ее божественной матерью и связывает это материнство с происхождением от отца посредством первобытных образов поглощения и рождения из головы, у нас есть все основания считать такой миф подлинным и древним.

4.

Пришло время глубже проникнуть в сущность Афины. Здесь нам, вместе с бытием божества, открывается нечто о духе и идеале греков. Да и в чем могут подобные предметы предстать перед нами яснее, если не в божественных проявлениях?

Отвага, воля к победе и неустрашимость — вот то, что Афина являет мужам, чего она хочет от них и на что их вдохновляет. Но все это — ничто без рассудительности и озаряющей ясности ума. Более того, эти последние — то, в чем деяние берет свое начало; ими прежде всего исполнено существо богини победы. И этот ее свет светит не одному лишь воину на поле брани; где бы в жизни ни замышлялось, ни свершалось и ни отстаивалось великое и героическое — всюду присутствует она. Какова же должна была быть широта духа у воинственного народа, если он видел это совершенство всюду, где светлый, разумный взгляд указывал путь деяниям, и не мог избрать для поклонения, как богине своей воинской славы, простую деву-щитоносицу! Она — сияние ясного, сильного взора, к которому свершение стремится, подобно крылатой Nike, слетающей с венком из рук богини к победителю. Она — Вечно Близкая, чьи сверкающие глаза встречают героя в нужный момент, призывая его на разумнейшие, мужественнейшие дела.

Здесь наша мысль обращается к Аполлону, Гермесу и Артемиде, и мы не можем не сравнивать их с Афиной.

Если Аполлон — бог отдаления, а потому — бог чистоты и познания, то Афина — богиня близости присутствия. В этом она схожа с Гермесом. Как и этот последний, она направляет своих любимцев, а иногда, как и он, сопровождает этих героев. И в то же время эти направляющие наставления всеобъемлюще различны. Божественное присутствие и руководство у Гермеса — это чудесная удача внезапного выигрыша, находки, поимки и безответственного наслаждения. Напротив, у Афины божественное присутствие и руководство — это озарение и вдохновение на победоносное овладение и свершение. Гермесу принадлежит таинственное, сумеречное, призрачное; Афина же — ясное как день. Ей чуждо все мечтательное, все тоскующее и томное. Она не знает нежного упоения любви. «Все существа на небесах и на земле», говорится в Гомеровом гимне к Афродите, «служат богине любви, но на Афине ее власть

кончается». Гомер и Гесиод именуют ее Палладой, «девушкой» (ср. Виламовиц, а. а. О. 993), в Афинах она носит знаменитое имя «Девы» (Парфенос). Это отвращение к любовной связи и браку сближает ее с Артемидой. Но и здесь наибольшая ценность сходства заключается в том, что оно выявляет существенные различия. Афины отвращает от любви не девственно строгий, сдержанный и суровый характер, как Артемиду, но дух свершений. Это часть ее сущности — объединяться с мужчинами, всегда иметь их в мыслях, всегда быть рядом с ними, чтобы открываться им в такие моменты бытия, которые отделены от эротического не неприступностью, но строгой ясностью готовности к свершениям. Сколь различны эта богиня близости присутствия и тот дух отдаления, который мы, как и в Аполлоне, обнаруживаем и в его сестре Артемиде! Благосклонность и союз Афины подобны той дружбе, которую мужчины питают к мужчинам. Жизнь многих героев тому свидетельство. Яснее всего в поэзии нам явлена ее любовь к Одиссею, а в изобразительном искусстве — к Гераклу. Она во всем принимает участие, советуя, помогая, вдохновляя и радуясь удачам. Подкупает живое описание у Гомера ее встречи с Одиссеем на вновь обретенной, но еще не узнанной им родине — то, как она дает ему узнать себя, ласково усмехаясь ему и совсем не сердясь на то, что он не желает поверить даже ей, богине, но именно в этот момент заверяя его, как тесно и навсегда они связаны друг с другом в силу их ясного духа (Одиссея, 13, ст. 287 и далее). И при всем том в богине нет ни намека женственной склонности, ни следа женского служения мужчине. Афина — женщина, но так, как если бы она была мужчиной. Она лишена даже того женского чувства, что связывает дочь с матерью. Собственно, у нее никогда и не было матери. Она — «дочь могучего отца» (Ὀβριμολάτρη). Отсюда следует — Илиада есть древнейшее свидетельство тому — что богиня навсегда и полностью принадлежит отцу. У Эсхила она ясно высказывает свои мужские убеждения. «Мне не было родимой, нет мне матери», говорит Афина в «Эвменидах» (ст. 736 и далее), «мужское все любезно, только брак мне чужд; я мужественна сердцем, дочь я отчая». И все же она — женского пола. Что это должно означать?

С одной стороны, существует мнение, что нет никаких оснований искать в этом что-то особенное. Афина, должно быть, была богиней еще до того, как ее почитатели ощутили в себе столь сильные воинственные наклонности, что им потребовалась богиня битв — и после этого она не могла не приобрести как воинские, так и мужские свойства (см. Нильссон). Другое мнение пытается проникнуть глубже: Афина — женщина, потому что те гордые герои, которые следуют ее наставлениям, не подчинились бы столь же легко другому мужчине, будь он даже богом (см. Виламовиц). Однако подлинные образы богов

не берут начала в самоволии и капризах. Лишь внутренний смысл той сферы, в которой они открывают себя, может определять их характер, как и их пол. Круг деятельности Афины, простирающийся далеко за пределы бранного поля и включающий в себя всю область осмысленных свершений, должен сам содержать в себе указание на ее женскую сущность.

Здесь также уместно сравнение. В Аполлоне мы видим совершенно мужественного мужчину. Возвышенная отстраненность, преобладание познания, творческий эталон — это и все с этим связанное, включая музыку в широчайшем смысле этого слова, в конечном итоге остается чуждым женщине в мужчине. И все это — Аполлон. Но совершенство живого присутствия, ясные и победоносные поступки, не служащие некоей далекой, бесконечной идее, но овладевающие моментом — это тот триумф, который издавна восхищал женщину в мужчине, на который она вдохновляет его, возвышенному стремлению к которому он может у нее научиться. Божественная ясность обдуманного деяния, готовность к сильнейшему и непреклоннейшему, неослабная воля к победе — это, как бы парадоксально ни звучало, дар женщины мужчине, который от природы чужд моменту и стремится в бесконечность. Теперь становится понятной женственность божественного существа, которое, тем не менее, полностью стоит на стороне мужчины. Она означает победу благородства прекрасного над грубостью и варварством, несколько не примешивая, однако, к этому уступчивости и мягкости. Женщина, при всем ее обаянии, сильнее и тверже мужчины в следовании своей воле. И это тоже выражено в Афине. Современный человек, особенно уроженец Севера, вынужден долго привыкать к сияющей ясности ее образа. С пугающей твердостью ее свет вторгается в наш туманный день. Она незнакома с тем, что мы называем задушевым. Ее воля — не мудрость и не мечта, не самоотверженность и не наслаждение. Осуществление, непосредственное присутствие, «я свершу!» — вот Афина.

5.

Тем же, чем для отдельных великих, является эта богиня и для множества обычных людей, нуждающихся в ясности и силе, дабы овладеть каким-либо делом. Гомеров гимн к Афродите, после упоминания о воинственных наклонностях Афины, говорит, что это у нее плотники научились делать колесницы. В «Илиаде» мы читаем, что плотник, умелой рукой равняющий корабельные бревна — любимец Афины (5, ст. 61), и что это под ее руководством он достиг такого мастерства (15, ст. 412). Искусный литейщик, умеющий делать прекрасные вещи из золота и серебра (Одиссея, 6, ст. 233) — также ученик Афи-

ны, а кузнеца, ладящего плуг, Гесиод называет ее служителем (Труды и дни, ст. 430). Гончары также могли претендовать на ее покровительство. «Приди к нам, Афина, прости свою руку над печью!», восклицают они в известной Гомеровой эпиграмме 14, ст. 2 (ср. также изображения на вазах в Monumenti antichi 28, 1922, стр. 101 и далее).

Отсюда вытекает и то, что дух богини, столь решительно признающей свою причастность миру мужчин, властвует также над ремеслами женских покоев и тем самым становится наставником женщин и девушек, не изменяя своей натуре. Афина сама зримо является Одиссею «в образе стройной, прекрасной жены, искусной в прекрасных работах» (Одиссея, 13, ст. 288; 16, ст. 157). Высшая похвала молодой женщине в устах Ахиллея (Илиада, 9, ст. 389) — сказать, что она спорит с Афродитой в красоте, а с Афиной — в мастерстве. Юных девушек Афина обучает искусному рукоделию (Одиссея, 20, ст. 72; Гомер, Гимн к Афродите, ст. 14 и далее; Гесиод: Труды и дни, ст. 63 и далее). Это она наделила Пенелопу таким удивительным мастерством, таким разумом и смекалкой, каких не было ни у одной другой греческой женщины (Одиссея, 2, 116 и далее). Афина собственными руками тклет себе одежды (Илиада, 5, 735), и роскошное платье, которое надевает Гера, чтобы очаровать Зевса, также соткано ее руками (Илиада, 14, ст. 178 и далее). Она одевает и Пандору (Гесиод: Теогония, ст. 573; Труды и дни, ст. 72).

Последователи Анаксагора, толковавшие гомеровских богов как аллегии, видели в Афине олицетворение рукодельного искусства (τέχνη), а в одном орфическом стихотворении говорится, что, потеряв руки, нельзя более иметь дело с «многоумной» (πολύμητις) Афиной (ср. Diels, Vorsokratiker, I, 2, с. 326). Во всех ремеслах, ради которых Афины почитали как «Эргану» и связывали ее с Гефестом, господствуют те самые ум и совет, что составляют одно из проявлений ее сущности. Даже если то или иное мастерство имело более молодое происхождение или относительно поздно оказывалось отнесено к компетенции Афины, богине не было нужды изменять свою сущность, чтобы принять под свое покровительство нового протеже. Хотя, конечно, там, где она вдохновляла не великого человека, а умелого ремесленника, откровение ее приближения неизбежно теряло в величии, мощи и блеске.

6.

Как и любое другое подлинное божество, Афины невозможно понять через отдельные, особенно бросающиеся в глаза деяния. Широту могучего ума, делающего ее гением победоносности, нельзя ограничить областью бранного поля. Только

ясноглазый разум, в любой момент распознающий наиболее критичное и осуществляющий наиболее целесообразное, полностью удовлетворяет этому идеалу разносторонностью своей деятельности.

Эпос нередко дает своим богам постоянные эпитеты, которые характеризуют их сущность наряду с внешностью. Так, Гера, как известно, именуется «волоокой» (βοῶπις). Этот эпитет возводят к ее священному животному, в чьем образе она, похоже, некогда изображалась — и это, несомненно, правильно. Но что может означать тот факт, что богиню связывали именно с этим животным? Этот вопрос возникает каждый раз применительно ко всем богам и их звериным или растительным атрибутам, в образе которых они некогда являлись. Потребность исследователя религии в объяснении часто ограничивается здесь поверхностным или случайным соотношением. Однако следовало бы поразмыслить о том, как далеко мы отстоим от бытия и мироощущения эпохи мифов и как мала во многих случаях вероятность того, что мы когда-нибудь сможем разгадать смысл этой взаимосвязи. Впрочем, иногда и мы через животных и растения можем составить себе впечатление, весьма похожее на образы богов. Что может быть естественнее, чем павлин в качестве птицы Геры? Правда, эта связь принадлежит относительно позднему времени. Но разве не справедливым будет сказать то же самое о корове, по достоинству оценив царственную невозмутимость и красоту этого животного, воплощающего материнство? И ведь именно то, что наиболее эффектно выражает эти невозмутимость и мощь — глаза, взор — служит в эпосе характеристикой Геры.

Таким же образом и сова (γλαύξ) воспринимается как птица Афины, как откровение ее присутствия. Каким бы древним ни было это явление, важно то, что эпос с помощью выражения, очевидно давно ставшего стереотипным, подчеркивает в богине именно то, что наиболее сильно выражено в сове: сверкающие глаза. Ее называют «Главкопис», то есть светлоокой. Слово γλαυκός, которым описывается ее взор, служит в древнем языке эпитетом моря (ср. Илиада. 16, ст. 34; Гесиод: Теогония, ст. 440) и встречается также в именах древнего морского бога Главка и nereиды Главки; этим же словом описывается и взор луны (ср. Эмпедокл, фрагмент 42D; Еврипид, фрагмент 1009), а позже также звезды, заря и эфир. Должно быть, оно означало также сверкающий блеск, что подтверждается употреблением этого слова в качестве эпитета маслины с ее блестящими листьями (ср. Софокл: Эдип в Колоне, ст. 701 и далее). Если же речь идет о характере взгляда, то слово это, хотя и может быть приложимо к сверкающим глазам льва, изгнанным к нападению (ср. Илиада. 20, ст. 172), или глазам дракона (ср. Пиндар: Пифийские песни, 4, ст. 249; Олимпий-

ские песни, 6, ст. 45; 8, ст. 37), но в целом не может подразумевать ничего пугающего или вызывающего ужас. Афина могла смотреть и грозно, и в этих случаях иногда (ср. Софокл: Аякс, ст. 450; Фрагменты 760) именуется не «Главкопис», а «Горгопис». Эпитет «Главкопис» не мыслился таким образом, свидетельство чему — превозношение красоты глаз Афины (ср. Каллимах: Гимны, 5, 17; Феокрит, 20, 25; Проперций, 2, 28, 12) наряду с блеском моря и звезд. Когда же с такой Афиной ассоциируется животное, за свои большие, зоркие, светящиеся глаза именуемое «главкс», так же как сама Афина именуется «Главкопис», вряд ли можно сомневаться, что именно этот удивительный взгляд стал причиной веры в то, что дух богини присутствует в этом животном. Сова — хорошо вооруженное животное, бросающееся на добычу. Но эти черты есть и у многих других животных. То же, что отличает сову и особенно привлекает к ней внимание — это выражение проницательности на ее лице и ясные, пронизывающие глаза, за которые она и получила свое имя. Ее считали «мудрейшей» из птиц (ср. Дион Хризостом: Речь 12, 1 и далее). У Афины также всегда подчеркивались глаза. Как «Оксидеркес», «Остроглядающей», ей было посвящено святилище в Коринфе, якобы возведенное Диомедом в благодарность за то, что Афина даровала проницательность его взору (Павсаний, II, 24, 2); в Спарте ее почитали как «Оптилитис» или «Офталмитис», Глазную (Плутарх: Ликург, 11; Павсаний, III, 18, 2), так как она спасла Ликургу то ли один, то ли оба глаза. Как изящно Софокл в знаменитой песне хора «Эдипа в Колоне» связывает Афины Главкопис с всевидящим Зевсом, говоря, что блестящую (*γλαυκός*) маслину хранят «сну непокорный и день и ночь Зевса-Мория лик и взор ясноокой Афины»⁹ (ст. 706).

Когда мы представляем себе сущность богини — этот дух яснейшего бдения, молниеносно схватывающий то, чего требует момент, с неомрачаемой ясностью находящий выход, с величайшей находчивостью и готовностью встречающий самые трудные задачи — можно ли выдумать лучший опознавательный знак и символ этой сущности, чем ясный, сияющий взор? Этот прекрасный образ нельзя истолковать превратнее, нежели увидев в нем пережиток доисторического страха перед богами и демонами. И не стоит ли нам, наконец, перестать отдавать предпочтение толкованиям, исходящим из угрюмого и громоздкого, там, где ближе всего стоит одухотворенное? Ведь отнюдь не пугающий взор «властно озарил», по описанию Гомера (Илиада, 1, ст. 200), разгневанного Ахиллеса, когда он внезапно узрел лик Афины, призвавшей его к рассудительности и самообладанию.

9. Пер. Ф. Ф. Зелинского. Цит. по: *Софокл. Драмы*. М.: Наука, 1990.

Подлинная Афина — существо не буйное и не задумчиво-спокойное. От обоих этих складов характера она весьма далека. Ее воинственность — не драчливость, ее ясный дух — не холодный рассудок. Она представляет мир действия, но не необдуманного и грубого, а рассудительного, в своей четкой осознанности вернее всего ведущего к победе.

Да, лишь в победе ее мир обретает полноту. В городе, названном в ее честь, Афины именовали Никой, а знаменитая статуя Афины Парфенос работы Фидия держала в правой руке изображение богини победы. Ника, «дарительница сладких даров, что на золотом Олимпе, стоя при Зевсе над смертными и бессмертными, решает исход их доблестей»¹⁰ (Вакхилид, 11), повинуется мановению длани Афины. В Гесиодовом «Щите Геракла» Афина сама перед началом битвы вскакивает на колесницу Геракла, «в дланях бессмертных своих держа и победу, и славу»¹¹ (ст. 339).

Потому она и близка всем кругам великих мужей. Но человек должен помнить, что величие и триумф суть откровения божественного. Кто отвергает помощь богини, полагаясь лишь на собственную силу, будет повержен в прах все той же божественной мощью (ср. Софокл: Аякс, ст. 758 и далее).

Вера в Афины берет начало не в какой-то отдельной нужде, отдельной потребности человеческой жизни. Она — смысл и реальность некоего целого, совершенного в себе самом мира — ясного, сурового, полного славы, мужского мира планов и свершений, радость которого — в борьбе. Этот мир включает в себя также и женское начало. Но женщина принадлежит Афине не как возлюбленная или мать, не как танцовщица или амазонка, а как житейски мудрое и искусное в творчестве существо. Наконец, чтобы полностью понять внутренний смысл образа этой богини, мы должны выяснить, чем она *не является*.

В различные эпохи в тех или иных культовых местах Афины связывали с самыми разными занятиями и нуждами. Так, в Афинах она считалась покровительницей врачебного искусства, земледелия и даже брака и воспитания детей. Но все это несущественно и не стоит дальнейшего внимания. Наконец, Афина стала покровительницей искусства и наук. Этот поздний образ Афины свидетельствует о великолепии и духовном лидерстве ее города, Афин. Но от древнего образа богини он уже очень далек. Ибо ясный дух подлинной Афины не име-

10. Пер. М. Л. Гаспарова. Цит. по: Пиндар, *Вакхилид*. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980.

11. Пер. О. П. Цыбенко. Цит. по: Эллинские поэты VIII — III вв. до н. э. М.: Ладомир, 1999.

ет ничего общего с чистым познанием и прочими делами Муз. Ей чужды хладнокровная отстраненность, независимый взор изучающего размышления и проистекающее из них стремление к высшим формам. Она лишена музыки в собственном и широчайшем смысле этого слова. Об Афине говорят, что она изобрела флейту, но говорят также, что она тут же отбросила ее в сторону. И, напротив, изобретение военной трубы совершенно согласно с ее сущностью.

У Афины нет много из того, что отличает других божеств, в особенности Аполлона. Но всего этого она лишена точно так же, как любой цельный образ неизбежно лишен того, чего не допускает его внутренний смысл. Ибо Афина — это смелая прямота, спасительное присутствие духа, стремительное действие. Она — *Вечно Близкая*.

Два текста об Истине и Бытии

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

Перевод с немецкого К. Северцева

ИЗ ПЕРВОГО НАБРОСКА

*M. Heidegger, GA, Bd. 45, Frankfurt am Main,
1984, ss. 195–223.*

- I. Принципиальное в вопросе об истине
 1. Принуждение нужды бытийной оставленности в испуге как основном настроении другого начала 195
 2. Вопрос о сущности Истинного как необходимость высшей нужды бытийной оставленности 197
 3. Вопрос об истине и вопрос о бытии 199
 - а) Раскрытие вопроса об истине как осмысление первого начала. Повторное открытие первого начала ради другого начала 199
 - б) Вопрос об истине как предварительный вопрос основного вопроса о Бытии 200
- II. Запрыгивание в существование истины
 4. Вопрос о существовании истины как изначально обосновывающий историю вопрос 201
 5. Свидетельствование о существовании истины через критическое осмысление и историческое опаматование 202
 - а) Подготовка прыжка через обеспечение разбега и разметка направления прыжка. Правильность как изготовка для разбега, открытость как направление прыжка 202
 - б) Опыт открытости в первом начале как несокрытости (*ἀλήθεια*). Безвопросность несокрытости и задача изначальноейшего опыта её сущности из нашей нужды 204
 6. Бытийная оставленность как нужда ненуждаемости. Опыт бытийной оставленности сущего как нужда осознания принадлежности Бытия к сущему и решение 206
 7. Указующий набросок сущности истины из нужды бытийной оставленности 208
 - а) Открытость как просвет за медлящим утаиванием. Медлящее утаивание как первая характеристика самого Бытия (*Sein*) 209

- b) Просвет для Себя-утаивания как несущая основа для человеческого бытия. Учреждение несущей основы через человеческое бытие как здесь-бытие 211
 - c) Вопрос истины и сдвиг человеческого бытия из его прежней безместности на почву его сущности, чтобы был основатель и хранитель истины Бытия (Seyn) 214
 - d) Вопрос о существовании истины как вопрос о существовании Бытия 217
- III. Опамятование о первом проявлении сущности истины как ἀλήθεια (несокрытости)
- 8. Опамятование о первом знании об истине в начале западной философии как указание для собственного вопрошания об изначальной сущности истины как открытости 219
 - 9. Деление исторического опаятования на пять ступеней осмысления 221–225

I. Принципиальное в вопросе об истине

1. ПРИНУЖДЕНИЕ НУЖДЫ ВЫТИЙНОЙ ОСТАВЛЕННОСТИ В ИСПУГЕ КАК ОСНОВНОМ НАСТРОЕНИИ ДРУГОГО НАЧАЛА

Оно (принуждение) превращается в одно любопытство в границах всего Доступного. Философия становится ещё и «затребованной», так как она прежде принадлежала к так называемому культурному достоянию и в качестве «культуры» якобы препятствовало варварству. Изначальное вопрошающее знание и стойкость перед Сокровенным превращаются в обладание всем, так как всё стало само-собой-разумеющимся. Любой первый проблеск удивления, до которого была известна только темнота, делается доступным для посредственности, у каждого имеющимся в распоряжении и доставляющим пронизательность всему знанию и умению.

195

Что сущее существует, вопрос не стоит, да об этом и не стоит больше говорить. Что сущее есть, то есть оно существует, это, можно сказать, ничего не говорит. И что означает «бытие», известно каждому, тем более что оно является «самым общим» и пустейшим определением всего. В этой пустыне равнодушия потерялось первоначальное изумление — и что философская ученость иногда еще усердно задействуется, говорит не против потерянности, а за нее.

Есть еще только немногие, которые в процессе этой истории, где начало лишено власти, остаются бодрствующими и догадываются, что здесь происходит. Поскольку они еще вынуждены вопрошать, эта вы-нуждающая нужда должна изменяться в форме ее принуждения, но оставаясь, впрочем, бо-

лее неопределенной, так как уникальность (Einzigkeit) первого удивления уже была утрачена, и вступила в силу передача из поколения в поколение спрошенного и помысленного. Какая нужда вынуждала *Канта* написать «Критику», какая нужда вынуждала *Гегеля* создать систему абсолютного знания? Лишь когда и это вопрошание было оставлено и всё было передано исчисляющему опыту, и постепенно время от времени засверкало нечто такое, как грозная Бесцельность и Бесмысленность всего сущего, лишь тогда появилась решительная попытка заново осмыслить прежнее Великое Помысленное (*Nietzsche*)¹ исходя из признания утраты цели, так как стало ясно, что начало превратилось в конец и нужда и её принуждение должны стать другими — при условии, что другое начало ещё должно быть.

Лишь после *Ницше* и известным образом благодаря ему (так как в качестве истинного конца он есть одновременно и переход) входит в игру другая нужда и это опять только как в первом начале для Немногих и Редких, которым дарована сила к вопрошанию и к схождению в переход.

Другая и — если мы можем это сказать — наша нужда имеет то Собственное, что она не испытывается как нужда. Всё стало исчисленным и таким образом понятным. Нет больше границ для господства сущего, когда одна только воля является важной и всегда достаточной. Такая прозрачность не имеющего подоплеки всегда Само-собой-разумеющегося дает блеск, в котором прозорливость знания слепнет вплоть до полного ослепления.

Вопрошание, некогда изначальный прорыв в Открытое Сокрытого и благонадежность устойчивого в сомнительном, попадает ныне под подозрение в слабости и ненадежности. Вопрошание есть знак бессилия для действия и поступка. Да кто за последние десятилетия узнал и прочувствовал на себе обостряющееся положение дел, тот хорошо знает, что сейчас сущее принимается как раз за существующее, до такой степени, как будто Бытия и истины Бытия и не бывало. Сущее как сущее делается обширным и, однако, Бытием оставленным. Эта, как таковая будучи не узнанной, нужда бытийной оставленности, принуждает в некоем фундаментальном настроении *испуга*. Уже нет чуда сущего: что оно есть. Ибо оно с давних пор стало само собой разумеющимся. Пожалуй, однако, разверзается бездна в том, что сущее уже и, по-видимому, так реально как никогда до сих пор, может считаться существующим, а бытие и истина бытия окажутся забытыми.

В *удивлении*, которое суть основное настроение первого начала, сущее впервые приходит к пребыванию в своем обличье. В *испуге*, основном настроении другого начала, на фоне всей

1. ср. WS36/37 и SS3.

прогрессивности и господства сущего, раскрывается мрачная пустота бесцельности, а также уклонение сущего от первых и последних решений.

55

2. ВОПРОС О СУЩНОСТИ ИСТИННОГО КАК НЕОБХОДИМОСТЬ ВЫСШЕЙ НУЖДЫ БЫТИЙНОЙ ОСТАВЛЕННОСТИ

Два текста
об Истине
и Бытии

Но было бы весьма поверхностным пониманием этих различных основных настроений, если бы мы в удивлении видели бы только вспыхивающий восторг и ликование, а испуг искали бы в атмосфере неудовольствия, печали и отчаяния. Точно так же, как удивление несет в себе свой вид испуга, так и испуг скрывает в себе свой способ самоуспокоения, спокойного самообладания и нового изумления. Полностью иное вопрошание, к которому принуждает основное настроение испуга, приходит в себя, размышляя, не до конца ли эта оставленность бытием, а также и то, что сущее может *быть* и все же истина Бытия может оставаться забытой, и не принадлежит ли такое без-основное к самому сущему, не приходит ли теперь наконец, после того как перенесен этот опыт с сущим, то мгновение, когда нужно поставить вопрос о сущем вновь и совершенно по-другому. Это иное вопрошание определяет эпоху другого начала. Это иное вопрошание уже не может как будто в первый день творения сущего подойти к нему, чтобы спросить его в лицо, что же тогда оно такое, *раз* оно есть. Другое вопрошание приходит из испуга перед безосновностью сущего: что ему не положена основа, ведь основание нечто сверхдолжное. Этот испуг исходит из того, что истинное и истины ещё нужны, но никто больше не знает и не спрашивает, что же такое есть истина и каким образом она принадлежит к сущему как таковому. Но об этом можно спрашивать и это можно решать лишь тогда, когда сущее не забыто как сущее своего бытия. Напротив, где сущее как сущее стало само собой разумеющимся (и, следовательно, вопрос бытия стал лишь предметом занятий для «онтологии» как установившейся дисциплины), тут не встает вопрос, каким образом сущее как сущее пришло бы в Открытое и как бы оно само существовало так, чтобы привычное представление считалось бы с являющимся сущим. Отсутствие вопроса о сущности Истинного становится могучей опорой самопонятности сущего. При отсутствии вопроса об истине бытийная оставленность успокаивается, не зная, что же ей доставит покой самопонятности.

198

Но если бытийная оставленность является высшей нуждой, которая в испуге разверзается как принуждающая, то она проявляет себя как необходимость этой нужды, как то первое, что

необходимо для преодоления, или прежде, для собственного опыта бытийной оставленности, а именно вопроса о сущности истинного, об истине. Сама истина — её сущность (*Wesung*) — есть первое и высшее Истинное, в котором прочие «истины» только и могут найти свое основание, а значит, в нем может найти основание и обоснованное отношение к самому сущему.

Если мы тем самым ставим вопрос об истине, то толчок к этому вопросу приходит не из мелкого и произвольного пристрастия к критике и к улучшению традиционного понятия истины, а суть сокровеннейшая и тем самым глубочайшая нужда самой эпохи и только она есть принуждающее.

3. ВОПРОС ОБ ИСТИНЕ И ВОПРОС О БЫТИИ

а) Раскрытие вопроса об истине как осмысление первого начала. Повторное открытие первого начала ради другого начала

199 В равной степени, если раскрытие вопроса об истине вводит нас в историю истины, тогда это происходит не из какого-нибудь исторического интереса и желания иметь сведения о том, как было раньше, и как из него вышло настоящее, но из следующего: нужда бытийной оставленности это нужда ничего более не решающего первого начала. Это начало вовсе не прошлое, но в обличье конца отпавшей от него когда-то истории ещё более современно и настоятельно чем когда-либо, хотя и более скрыто. Если вопрос об истине вынуждается из глубочайшей бытийной оставленности эпохи, тогда выпрашивание этого вопроса со своей стороны должно привести эту нужду к отклику и довести Вопрос до его преодоления: чтобы эта нужда не осталась бы в наихудшем состоянии как нужда ненуждаемости, в обличье которой имеет место страшная подоплека, а именно в виде само-собой-разумеющегося.

Но открытие нужды, в которой начало ещё существует (*west*) в обличье своей несущности, становится вместе с тем осмыслением самого *первого начала*. Это осмысление должно показать, что первое начало в своей единственности никогда не повторяется в смысле простого подражания, что оно, с другой стороны остается тем не менее единственно Повторимым в смысле повторного раскрытия Того, с чем должно начаться размежевание, оно должно опять стать началом и тем самым исторически стать *другим началом*. Другое начало не смещение первого начала и его истории так, как будто оно могло бы оставить позади былое, но как *другое* начало оно существенно отнесено на *одно* и первое. Но это [происходит] таким образом, что в другом начале первое [начало] познается более изначально и возвращается к своему величию, после того как

оно было извращено до «примитива» господством тех, кто пришел после него, питался им и вместе с тем отпал от него, того, которое ещё не могло добиваться высоты развития и прогресса позднего времени.

Но как теперь нужда *первого* начала имеет своё собственное обличье, и следовательно, принуждающее основное настроение является нуждой удивления и вследствие этого начальным и остающимся вопросом о сущем — что оно такое, то также и нужда *другого* начала имеет обличье бытийной оставленности, которой отвечает основное настроение испуга. Соответственно также и начальное вопрошание в другом начале — другое: вопрошание о *существовании истины* — вопрос об истине.

*b) Вопрос об истине как предварительный
вопрос основного вопроса о Бытии (Seyn)*

Но истина это истина *Бытия*, и поэтому вопрос истины это по сути предварительный вопрос по основному вопросу о *Бытии* — подлинный вопрос бытия в отличии от прежнего вопроса о сущем как главном вопросе истории первого начала. (Ср. первое развертывание этого вопроса в «Бытии и времени». Вопрос о «смысле» бытия. «Смысл» = область задачи — Открытое и основа Бытия как такового и его сущего. Если *Ницше* сказал нечто против этого, мы должны лишь учесть, что если он говорит «бытие» есть, тогда он мыслит здесь именно сущее, и как привычно для современной путаницы, смешивает сущее и бытие. Причина этого заблуждения, однако, состоит не только в том, что не поставлен основной вопрос, но и в том, что ни разу в течение столетий древний главный вопрос не был в своей постановке развернут и тем самым опознан в его собственных истоках.)

Эти принципиальные соображения по вопросу истины и его необходимости должны сделать ясным, что здесь поставлено на карту. Попутно может также проясниться, что здесь вопрос об истине больше не является проблемой «логики». Все сферы застывшего и поэтому лишь кажущегося вопрошания не имеют нужды и необходимости. Наконец все приходящие извне попытки обоснования некой новой науки оказываются старыми и плоскими — даже если мы не обращаем внимания на то, что с позиции науки вопрос об истине вообще не может быть достаточно обоснован, так как вся наука и в особенности наука Нового Времени является отдаленной разновидностью некоторого определенного знания, в котором относительно сущности и вида истины (как достоверности), служащей мерилем знания, уже всё решено.

200

57

*Два текста
об Истине
и Бытии*

201

II. Запрыгивание в существование истины

4. ВОПРОС О СУТСТВОВАНИИ ИСТИНЫ КАК ИЗНАЧАЛЬНО ОБОСНОВЫВАЮЩИЙ ИСТОРИЮ ВОПРОС

58

Мартин
Хайдеггер

Вопрос истины, как он освещался прежде, берет свое начало в глубочайшей нужде нашей истории и есть действительнейшая необходимость основания истории. История для нас при этом не нагромождение общественных происшествий, происходящих день за днем, и тем более не прошлое таковых происшествий. Все такое принадлежит к истории и однако не касается её сущности. Ибо история это то Произошедшее, в котором сущее благодаря человеку становится существующим. К самому сокровенному этого Произошедшего принадлежит выступление сущего как такового в Открытое, которое со своей стороны требует основания и укрытия в сущем. Это событие раскрытия (*Eröffnung*) сущего есть, однако, *существование самой истины*. Истина, прослеженная в своем происхождении и помысленная в своем будущем, имеет давнюю историю, так как с неё, со способа её сущствования, начинается и кончается история. Вопрос о сущствование истины есть поэтому изначально исторический, *историю-обосновывающий вопрос* и поэтому также всегда в зависимости от того или иного исторического момента исторически разный.

202

Мы понимаем или, скажем осторожнее, мы предчувствуем наш исторический момент как момент *подготовки другого начала*. Это начало *может*, однако, даже — так как каждое начало в высшей степени является решающим — стать окончательным концом. Если бы этой возможности не было, тогда начало и его подготовка потеряли бы всякую остроту и единственность. Вопрос о сущности Истинного как начальный вопрос другого начала есть иное, чем то определение сущности Истинного, которое в истории первого начала может быть сформировано не начально, а задним числом.

Но каждый раз определение сущности является, по видимости, произвольным, невычислимым из Предданного, так что определенность сущности делает для нас познаваемым некое Предданное как это, а не то. И если нужно не только представить сущее как Что-бытие (*idéa*), но и познать сущствование, *более изначально* единство Что- и Как-бытия, то это не означает к примеру, что теперь наряду со Что-бытием будет представляться Как-бытие. Мы говорим здесь об опыте сущствования и предполагаем тем самым знающее намеренно-настроенное *вхождение* в сущствование, чтобы в нем стать и его выносить.

5. СВИДЕТЕЛЬСТВОВАНИЕ СУТСТВОВАНИЯ
ИСТИНЫ ЧЕРЕЗ КРИТИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ
И ИСТОРИЧЕСКОЕ ОПАМЯТОВАНИЕ

а) *Подготовка прыжка через обеспечение разбега и разметка направления прыжка. Правильность как изготовка для разбега, открытость как направление прыжка*

59

Два текста
об Истине
и Бытии

Но если теперь уже пред-ставление сущности (*ιδέα*) Видимого не отскабливается от произвола и беспочвенности, а, с другой стороны, все же вновь безо всякого отчуждения непрерывно осуществляется, тогда эта двойственность происходит гораздо больше от осуществляемого теперь вхождения в сущствование. Доступ к сущности имеет всегда нечто непосредственное и созвучное с творческим, свободно протекающим. Мы говорим поэтому о прыжке, даже *за-прыгивании* в сущствование истины. Это именование или даже оправдания [нашего] способа действий. Но оно показывает, что этот образ действий у каждого должен осуществляться им самим. Кто этот прыжок не совершает, тот не постигает, что через него открывается. Речь о прыжке должна, впрочем, заодно показать, что здесь ещё возможна и нужна подготовка: *обеспечение разбега для прыжка и разметка направления.*

203

Вопрос истины, который мы можем и должны ставить, не стоит больше в первом начале, однако имеет за собой богатую традицию, которая воплотилась в само собой разумеющемся представлении об истине как правильности. Мы уже знаем или, во всяком случае, полагаем, что знаем, что есть истина. Тем самым мы имеем исходный пункт для разбега и прыжка в изначальную сущность истины. В каком смысле это соответствует действительности, станет ясно уже в первом разъяснении. Осмысление того, что такое правильность и чем хочет быть, приведет нас к размышлению о том, что она лишь допускает и есть причина допущения. Чтобы представление могло выправляться по существу как задающему меру, сущее должно показывать себя в представлении и для него и таким образом уже стоять в Открытом. Должен пребывать открытым и путь для самого сущего, в котором движется и удерживается себя-выправляющее и правильное пред-ставление. Наконец и прежде всего должен быть открытым также и тот, кто осуществляет пред-ставление, чтобы представлять *себе* Пред-ставленное, чтобы могло бы показаться *через себя* являющееся сущее. Правильность есть отличительная черта само-выправления по... и это последнее должно иметь возможность двигаться в Открытом, а именно в том Открытом, в чем должно открыться то, по чему выправляется представление и сам Представляющий, который представляет *себе* предмет.

Это Открытое и его открытость есть то, что составляет основание возможности правильности представления. Если мы называем тем самым в нашем вопросе об истине в качестве изготовления для разбега и прыжка привычное определение истины как правильности, то мы отсюда заимствуем одновременно указание для направления прыжка. Действительно, прыгать следует в Открытое как таковое и его открытость. Существование этой открытости должно быть сущностью истины, хотя нам это кажется пока неопределенным и неразвернутым.

в) Опыт открытости в первом начале как несокрытости (ἀλήθεια). Безвопросность несокрытости и задача изначальнейшего опыта её сущности из нашей нужды

Изготовка нашего изначального вопрошания есть определение истины как правильности. Но мы знаем: само это определение древнее, оно было достигнуто в греческой философии — у Платона и прежде всего у Аристотеля. Если, однако, правильность имеет в себе ту открытость для основы и как бы колеблется в ней и вместе с тем может быть схвачена только применительно к открытости, не должна ли тогда при установлении того определения истины как правильности также уже была бы быть изведанной та открытость? Так это есть и на деле. Простейшее подтверждение этого нам предоставляет слово, которым греки первоначально называли то, что у нас называется «истиной»: ἀλήθεια — несокрытость. Несокрытое стоит и лежит в Открытом. Таким образом, мыслители первого начала также уже знают изначальную сущность истины и прежде её помыслили, и для нас нет никакого повода, да даже никакой возможности, вопрошать изначальнее.

Однако здесь нужно различать. То, что греческие мыслители знали несокрытость сущего, это бесспорно. Но наряду с этим бесспорно, что они саму несокрытость не сделали ни вопросом, ни она сама не была развернута в своей сущности и не была раскрыта в основе. Скорее всего этот опыт ἀλήθεια потерян. Доказательством этого неповторимого происшествия внутри великой философии греческого мышления является факт, что когда нужно было сущность самой истины развить в знание, ἀλήθεια соделалась ὁμοίωσις (правильностью). Несмотря на это сохранился ещё последний отголосок от изначальной сущности истины, не будучи в состоянии быть внедренным в последующую историю философии. (ср. *Aristoteles*, Met. Θ10).

Но чтобы задача для нас стала ещё более настоящей, следует эту изначальную сущность истины специально исследовать и обосновать. Историческая необходимость вопроса истины растет на глазах с принуждающей силой, и изготовка для изначальной сущности истины в качестве открытости

всё больше теряет вид произвола. Ибо как осмысление на почве возможности правильности, так и опаматование о происхождении определения истины как *ἀλήθεια* вело нас на эту самую темную и свободнопарящую *открытость*, несокрытость.

Но одновременно становится ясно: с простой переменной имени, если мы вместо истины говорим несокрытость, ничего не достигнуто, даже если бы мы попробовали, что внутренне невозможно, возобновить начальные греческие опыты, из которых это слово возникло и которое одновременно сделало их опытами. Насколько несомненно, что сущность истины просияла грекам как *ἀλήθεια* настолько же ясно, что греческие мыслители эту сущность истины не только не осилили, но и не поставили под вопрос. Эта *ἀλήθεια* остается в бытии греков одновременно могущественнейшей и сокровеннейшей.

То, что греки не ставили вопрос о сущности и основе *ἀλήθεια* коренится не в бессилии их мыслителей, а в чрезвычайности первоначальной задачи: впервые говорить о самом сущем как таковом. Если мы сейчас должны задавать вопрос об истине изначально, то мы не должны возомнить о себе, что имеем превосходство. Напротив. Ведь мы не можем думать, что речь сейчас ведется вокруг той *ἀλήθεια*, за ту *ἀλήθεια* которая осталась для греков без вопрошания и без детального определения, чтобы нам подобрать для неё наконец подходящую дефиницию. Скорее нужно, при всей изначальной связи с традицией, изведать сущность истины из нашей нужды и развить в знании.

6. БЫТИЙНАЯ ОСТАВЛЕННОСТЬ КАК НУЖДА НЕНУЖДАЕМОСТИ. ОПЫТ БЫТИЙНОЙ ОСТАВЛЕННОСТИ СУЩЕГО КАК НУЖДА ОСОЗНАНИЯ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ БЫТИЯ К СУЩЕМУ И РЕШЕНИЕ

Наша нужда — она коренится так глубоко, что она существует не для каждого. Ненуждаемость — это отчетливейшая особенность этой единственной в своем роде, задолго до нас подготовленной в истории нужды. Так как эта нужда существует не для каждого, ввиду этого всякое указание на неё в настоящий момент непонятно или же истолковано в дурную сторону. Мы назвали уже нужду именем: *бытийная оставленность*. Мы разъяснили это название и сказали: исторический человек преследует и использует и изменяет сущее и при этом сам знает себя как сущее — и Бытие сущего не печалит его, словно оно для него безразличнейшее. Ведь обходятся, как показывает прогресс и успехи, без Бытия, которое лишь ещё иногда как призрак — по временам через труды и дни мелькнет как хвост тени, отвергнутое и потому уже недействительное голое пред-

ставление. Если это Бытие по сравнению с крепким и явным неотложным сущим так ничтожно и отсутствует в опыте и исчислении и, следовательно, излишне, тогда это, однако, нельзя назвать оставленностью бытием. Так как оставленность существует только там, где мы лишились принадлежащего нам.

Едва мы заводим речь о бытийной оставленности, мы молчаливо приглашаем себя к тому, что Бытие принадлежит к сущему и должно принадлежать, и тем самым сущее является существующим и среди сущего человек наисущий. Бытийная оставленность лишь тогда испытывается *как нужда*, если принадлежность Бытия к сущему становится ясной и вместе с тем дерзкое преследование сущего становится сомнительным. Но тогда — так это кажется — нужда также уже и преодолена или всё же сделан первый шаг к её преодолению. Но нет. Нужда разворачивается в таком случае только до той степени остроты, которая содействует необходимым некое решение: *либо* вопреки ясности нужности Бытия для сущего вопрос о Бытии отвергнут и вместо этого повсюду усилено преследование сущего, *либо* даны тому испугу мощь и простор, и отныне более не забыта нужность бытия для сущего и все дерзкое преследование сущего становится сомнительным. Но эта нужда ненуждаемости, что пребывает безучастной и безразличной, разумеется, приходит всегда ещё до этого решения.

Хотя мы и на самом деле спрашиваем из нужды и тем самым по необходимости, когда мы вопрошаем об истине, пусть мы при этом решении уже и прошли сквозь это решение, и решительность придала твердость нашему вопрошанию, предмет вопрошания не позволяет себя доказать — ведь такое позволено доказывать не вообще в обычном смысле, а только в ходе осмысления. Ибо где все пути проторены и нет ничего более из того, что было бы вправе оцениваться как неприступное, им становится уже шаг к осмыслению, если мы учимся знать то, что ещё осталось неспрошенным.

Это обновленное указание на загадочную нужду ненуждаемости должно нам сделать ясным, что, даже если бы мы спросили исходя из этой нужды и обладали бы правомочностью таким образом спрашивать, всё же у нас везде останется неустранимой видимость: что здесь как и во многих других сочинениях разбираются только одни слова и понятия и создаются одни пустые теории, только, возможно, ещё более подробные и изощренные. Но это также принадлежит к претерпеванию той нужды ненуждаемости, так что эта видимость принимается как нечто неизбежное.

7. УКАЗУЮЩИЙ НАБРОСОК СУЩНОСТИ ИСТИНЫ ИЗ НУЖДЫ БЫТИЙНОЙ ОСТАВЛЕННОСТИ

Однако должны ли мы сейчас же начать запрыгивание в существование истины? «Запрыгиванием» мы обозначаем и считаем нечто двоякое: во-первых, чтобы подлинному прыжку был придан *набросок* разбега и направления, и потом, чтобы во всем уже было совершено подготовительное упражнение к прыжку. К началу этого запрыгивания мы знаем две вещи:

1. Существование истины показано нам через критическое осмысление и через историческое опаматование как открытости сущего;
2. Существования истины мы достигаем только через некий прыжок, в силу которого мы оказываемся в существовании, и это не означает ничего другого, чтобы понятия сущности истины мыслить по путеводной нити дефиниции.

Запрыгивание мы в настоящий момент осуществляем как *указующий набросок «сущности»* истины из нужды бытийной оставленности. Впрочем, если мы не проходим этого еще на деле, мы можем через намеки подводить себя к формированию некоторого первого знания того, что зияет в этой оставленности.

*а) Открытость как просвет за медлящим утаиванием.
Медлящее утаивание как первая характеристика
самого Бытия*

Везде и всегда мы относим себя к сущему как Действительному, как Возможному и Необходимому. Мы сами входим в состав этой округи сущего как сущего. Сущее в Целом нам определенным образом известно и привычно; даже там, где мы не обращаемся к сущему осознанно, оно заблаговременно лежит и окружает нас как доступное. Этого само собой разумеющегося мы и держимся в повседневных делах и всех поступках сознательно, не дальше видимых фактов. Мы забываем при этом всевозможные втирающиеся теории и учения, которые предположительно имеют эти факты в какой-либо перспективе; к примеру предметы нами осознаются потому, что субъект или несколько субъектов соотносятся с объектами. Мы рассматриваем сейчас только То, что находится до всего этого, и твердо держимся этого в указании: сущее — и мы сами среди него — находится известным образом *открытым*. В сущем господствует *открытость*. Последнюю прежде всего и исключительно мы пытаемся первым делом разъяснить, не впадая в поспешность, которая, едва усмотрит что-нибудь затруднительным, сразу же стремится объяснить.

63

*Два текста
об Истине
и Бытии*

В открытости сущее нам в своих различных сферах различным образом доверительно и знакомо. Оно находится в некотором сиянии знания и умения, и предоставляет пути и дороги по претворению различных способов разработки, отделки и наблюдения. При этом оно как таковое обнаруживается каждый раз в себе скрепленным и учрежденным. Сущее стоит в некотором сиянии и дает в какой-то мере свободный доступ к своей самосущности. Резюмируя, мы лучше определим сказанное, если скажем: сущее пребывает в сиянии, в свете и предоставляет к себе свободный доступ и проход — оно освещено. Приходит на ум некая поляна, свободное, светлое место. Открытость сущего и есть такой *просвет* (Lichtung).

210 Но одновременно сущее окружено, а именно не столько тем сущим, что нам было недоступно и, возможно, никогда не будет доступно, а тем Сокрытым, что как раз тогда себя скрывает, когда мы, бодрствуя в просвете, сосредоточены на открытом сущем или целиком отдались ему. Именно тогда мы такое не замечаем, и не затронуты тем, что это сущее «*существует*» всегда в Открытом, или, как мы говорим, «имеет» Бытие. То, что сущее отлично от не-сущего тем, что оно *есть* и что так *есть*, стоит не в просвете, а в *затемненности* (in der Verhüllung). Если мы, указав на это, сделаем попытку схватить это бытие — как некое сущее — то мы схватим пустоту. БЫТИЕ не есть просто сокрытое — но лишает себя и скрывает себя. Из этого мы делаем сущностное усмотрение: просвет, в котором существует сущее, ограничивается и устанавливается не просто через Сокрытое, но через *Себя-утаивающее* (durch ein Sichverbergendes).

Но если теперь *Бытие* (Seyn) остается Являющимся на самом сущем и всё преследование и доставка сущего, которым мы сами не являемся и которым мы являемся сами, сознательно или нет настаивает на Бытии сущего, на том, что и как оно есть, тогда просвет обнаруживается не только благодаря этому Себя-утаивающему, но он есть просвет *для* Себя-утаивающего (*für das Sichverbergende*). Мы можем и должны это определение Себя-утаивающего — увиденное из просвета сущего — понимать как первейший главный признак самого Бытия.

Но так как теперь сущее и сущее как известное сущее стоит в просвете, Бытие известным образом всё же разоблачается. Его самоутаивание (Sichverbergen) поэтому существует исконным и кровно заинтересованным образом. Оно показывает себя и одновременно утаивает себя. Этот *колеблющийся и медлящий-в-себе-отказ* есть то, что в просвете собственно просвечивается, и мы его в большинстве случаев не замечаем — соответственно нашему образу жизни внутри сущего. К примеру мы стоим на поляне и видим то, что на ней обнаруживается, причем только вплотную к ней; свободное ме-

сто, окружающие деревья — но именно не сам свет в просвете. Открытость не является лишь просто несокрытостью сущего, но просветом *для* Себя-утаивающего, и также мало это Себя-утаивающее есть просто отсутствие, но суть медлящий отказ.

В критическом и опамятованном размышлении мы нашли, что то, что в смысле привычного понятия истины подразумевается под правильностью, открытость сущего имеет в истоках своей возможности и что эта открытость первоначально уже была узнана и названа *ἀλήθεια*. Эта открытость сущего показана нам сейчас как просвет для медлящего Себя-утаивающего, которое постоянно присутствует для нас в просвете. Всё-таки истина есть не просто несокрытость сущего — *ἀλήθεια*, но что-то постигнутое изначально: просвет для медлящего Себя-утаивающего. С именем «медлящего самоутаивания» мы называем уже само Бытие, из которого в предварительном предъявлении задается то, что сущность истины в своей сути отнесена на само бытие, так тесно, что, пожалуй, само бытие для своего собственного существования требует истины, и не в качестве лишь придатка.

в) Просвет для Себя-утаивания как несущая основа для человеческого бытия. Учреждение несущей основы через человеческое бытие как здесь-бытие

Но ещё не сделан важный шаг, который принадлежит уже к довершению этого первого указующего наброска сущности истины. В первом приближении дело выглядит так, будто для первого показанного признака истины как открытости сущего (иначе несокрытости) было добавлено только дополнительное определение принадлежащей к ней (истине) сокрытости (*Verborgenheit*). Но просвет — это просвет для Себя-утаивающего, и прежде всего: просвет сущего не есть такое, что мы себе только думаем и представляем, но внутри него мы сами находимся, и это, по-видимому, без нашего усилия. Мы стоим в этом просвете таким образом, что он нам любое отношение к сущему — также к нам самим — держит только открытым. Он есть несущая основа (*der tragende Grund*) нашего человеческого бытия, ибо последнее сущностно определяется через это отличие, чтобы относить себя к сущему как таковому и вместе с тем становиться определенным от сущего как такового. Но просвет сущего является этой несущей основой только при условии, что она является просветом для медлящего Себя-утаивающего, для вхождение самого бытия в Освященное. С другой стороны, однако, действительно опять-таки следующее: Если бы человек не был бы сущим, то просвет также не мог бы совершаться. Просвет для Себя-утаивающего — истина — есть несущая основа для человеческого бытия,

и последнее совершается только тогда, когда оно учреждает и выносит (*gründet und aussteht*) несущую основу как таковую. Так как человек существуя стоит в Открытом сущего, он должен также одновременно находиться в связи с тем Себя-утаивающим. Основа человеческого бытия должна быть основана *через* человеческое бытие как основу.

Итак, если мы хотим постигнуть сущность истины в её существовании, тогда следует знать, что нам недостаточно представления о правильности познания — ведь еще вероятнее, что представление никоим образом не достигает существования истины. Так как истина в качестве просвета для Себя-утаивающего это *основа* человеческого бытия, мы сами существуем как основа *другого* и ему мы всё же принадлежим, должны принадлежать, если мы подлинно хотим знать истину. Существование истины будет достигнуто только тогда, если удастся обычное повседневное человеческое бытие как бы сдвинуть и поместить его в свою основу. Для этого требуется тот прыжок, к которому мы теперь сможем быть готовыми только взяв указанное ему направление.

213

Но истина как основа основывается через то, что мы называем *здесь-бытием* (*Da-sein*), что несет человека и что ему только изредка, и только людьми трудящимися и учредителями, временами назначается как дар или крушение. Это «Здесь» предполагает тот просвет, в котором сущее каждый раз пребывает в охвате Целым, так свободно, что в этом Здесь показывается Бытие открытого сущего и одновременно отнимается. Чтобы *было* это Здесь, существует назначение человека, отвечая которому он соответственно основывает то, что сам пребывает основой своих высших бытийных возможностей.

С тех пор как человек относится к сущему как таковому и из этого отношения сам сформирован в качестве сущего, с тех пор как человек является историческим, с тех пор должен совершаться просвет для Себя-утаивающего. Но этим не сказано, что с тех пор эта основа человеческого бытия также уже была как основа узнана и обоснована. Впрочем, не случайно основа была предугадана, когда греки распознали то, что они назвали *ἀλήθεια*. Но вскоре и опять-таки не случайно эта последняя была превратно истолкована и оттеснена в забвение. Представление о самом человеке определяется *не изначально* из его изначальнейшей сущности, так как эта последняя до сего дня остается скрытой — что *человек есть сущее, который среди сущего выносит истину Бытия*. Более того, понятие о человеке стало собирательным из взглядов на животных и живых существ вообще, во взгляде на нечто, что есть другое, а не он сам. Сам человек стал отличен лишь от животного, так что он объясняется посредством «разумного животного», такое определение еще сегодня — в различных вариан-

циях — имеет силу и вес. Но это не изначальное определение человека должно теперь предоставлять почву для истолкования всего того, что человеку усвоено как человеку: его знание и созидание, его перерастание себя самого и его саморазрушение. Основа человеческого бытия и вместе с тем сущность истины во всем её существовании остается сокрытой.

Существует то, как будто крайняя нужда, в которую человек исторически был зажат — то есть нужда необходимости, погоня за истинным без отношения к самой истине, — существует то, как будто эта нужда как бы должна принуждать его сейчас к осмыслению на основе его сущности. И стоит ли здесь удивляться, что эта основа — предположительно, мы о ней осведомлены — открывается нам как *бездна*, между тем как мы ещё живем излишне опираясь на привычки из прошлых времен и считаем за сущность привычное и самопонятное?

214

с) Вопрос истины и сдвиг человеческого бытия с его прежней безместности на почву его сущности, чтобы был основатель и хранитель истины Бытия

Но поскольку действительное вопрошание так неумолимо отбрасывает нас целиком на нас самих и не допускает никакой опоры, поскольку история (*Geschichte*) неизбежно обосновывается только в преодолении исторического (*Historischen*), постольку и мы не можем отрешиться во всем от прежней истории (*Geschichte*) и поставить себя как бы в пустоту.

Без конца надо напоминать: в поставленном здесь вопросе об истине важна не только переработка прежнего понятия истины, не дополнение привычных представлений, важно *преобразование* (*Verwandlung*) самого *человеческого бытия*. Это преобразование вызвано не новыми психологическими и биологическими достижениями — человек здесь не предмет какой-либо антропологии, человек стоит здесь под вопросом в глубочайшем и широчайшем, подлинно обоснованном отношении, человек стоит в своем отношении к бытию, то есть на повороте Бытия и его истины к человеку. С определением сущности истины совпадает необходимое преобразование человека. Оба суть одно и то же. Это преобразование означает: сдвиг человеческого бытия с его прежнего места — или лучше сказать безместности — в основу его сути, *чтобы был основатель и хранитель истины Бытия*, чтобы быть этим Здесь как основой, вышедшей из сущности самого Бытия.

Сдвиг человеческого бытия туда, чтобы быть этой основой, сдвигает человека прочь от него в отношении к самому Бытию. Но только из этой дали человек может суметь вернуться к себе, чтобы быть собой.

215

Здесь мы постоянно, выражаясь кратко, ведем речь об «этом»

человеке. Но «этот» человек, который нас тревожит, суть исторический человек, это подразумевает историю творческого и от истории поддерживаемого и лишённого покоя человека. «Этот» исторический человек не означает обособленного («индивида»), который тащит сюда за собой и свое прошлое. Выражение подразумевает также не только нескольких одиночек, пребывающих вместе в одном обществе. Разобщение и единение существуют сами только возможными и необходимыми способами исторического человеческого бытия и ни в коем случае не исчерпывают его. Этот исторический человек — под ним мы всегда подразумеваем ещё неисчерпаемую в себе полноту сущностных возможностей и необходимостей человеческого бытия, а именно — это здесь является решающим — из его отношения к истине самого Бытия. Из такого взгляда вперед мы вопрошающе поставили себя прямо перед возможностью начала некой целиком другой истории, в которой судьба одиночки как и общества определяется по-другому, настолько иначе, что прежние представления ничего больше не значат.

Так, сдвиг человека в его основу должен происходить сперва от тех немногих, разобщенных, странных, которые как строящие и творящие, как созидатели и делатели истины Бытия через преобразование сущего учреждают и хранят в самом сущем. Они бывают на острие решений, они предстоят, каждый раз особым образом, перед многим неизвестным, бывают сокровенной жертвой.

Но если осмысление такого сдвига человека оценить из кругозора здравого человеческого рассудка и его привычек, мы станем подобными тем, которых, лукаво подхватывая речевые обороты, выпроваживают как «сдвинутых» — да ведь нам не раз и приходилось терпеть выпроваживание, а таковые думы ещё по-прежнему осмеиваются.

216

Однако затем осмеивающие становятся знающими, при условии что находятся такие, что не сбиваются с толку. Разве что ещё остается подвешенным один неразрешенный случай из недавней истории немецкого мышления — случай *Ницше*. К счастью, здесь имеются неопровержимые факты, что этот мыслитель стал добычей безумия. С помощью этого обстоятельства умеют его как раз решающую думу — мысль о вечном возвращении того же самого — в её странности и трудности обозрения и вопрошания — не допускать к себе близко, поскольку подобное отдает признаками безумия и отчаяния. А как обстоит дело с тем другим, ещё более великим и ещё более отдаленным предшественником и творцом, с *Гёльдерлином*?

Достаточно ли мы уже обдумали то, что происходит нечто удивительное, с тех пор как западная история в своем глубочайшем осмыслении ощущает скатывание к концу? Удивительное есть то, что Те, которые такое осмысление выстрада-

ли и сотворили и тогда уже внесли в свое знание нечто совсем Иное, заблаговременно проявили бдительность существования (Daseins) — и это целиком различными способами и каждый раз в собственном пространстве: Шиллер, Гёльдерлин, Кьеркегор, Ван Гог, Ницше. Но «сломились» ли они все, как могли бы небось заключить из поверхностных догадок, или им пришлось спеть некую новую песню, которая не допускает какого-то И-так-далее, но требует жертвы «короткого пути» (Гёльдерлин)?

Эти имена суть таинственные знаки, вписанные в сокровенную суть нашей истории. Действенная сила ряда этих знаков едва лишь принимается нами к сведению, не говоря о том, чтобы их глубоко понять. Эти знаки заранее указывают на перемену истории, которая лежит глубже и дальше чем все «перевороты» в рамках простираения деятельности людей, народов и их происков. Здесь происходит нечто, для чего мы не имеем ни мер, ни пространств — ещё не «имеем», — если мы говорим об этом старым языком.

Однако если мы в наброске вопроса об истине указываем на такое, тогда становится возможным понять лишь то, как далеко мы отбились от действительного пути нашей истории, как мы нуждаемся в любой, хотя бы и скромной силе, чтобы подготовить себя и грядущих, и когда-нибудь встать на этот путь. Но к такой подготовке принадлежит то, чтобы в первую очередь истинное сначала стало *самой истиной* по вопросу и по необходимости. Необходимость приходит только из более изначальной нужды. Но последнюю мы постигнем лучше всего тогда, если обратимся к прошлому.

*d) Вопрос о существовании истины как вопрос
о существовании Бытия*

Вопрос об истине есть по-сути вопрос об открытости для Себя-утаивающего. Но что в исключительно-единственном смысле таится в округе открытого сущего, это Бытие. Мы испытываем это в обычном и все же загадочном процессе, что сущее прямо-таки напирает и навязывается, и что оно имеет лишь вид сущего. Но возможно, что когда мы в отношениях к сущему кажемся имеющими дело с ним, присутствует страшная подоплека, которая с нами играет. В итоге некая видимость, которая хотя беспрестанно господствует и врывается, все же тем не менее может стать преодоленной. Если мы даем дорогу вопросу об истине, мы стараемся о преодолении этой видимости, что будто-то бы, если сущее существует, очевидно лишь оно. Однако эта открытость суть такая открытость для Себя-утаивающего. Но себя-утаивающее это бытие. Ибо Себя-утаивающее требует открытости, если последняя принадлежит

к существуанию Бытия. *Вопрос об истине есть вопрос о существуании Бытия.* Но Бытие суть То, что требуется человеку как учредителю и хранителю его истины: человеку *как* тому и тому — не просто лишь по имени человеку, а тому, кто готовит почву и место, выносит для Себя-утаивающего открытость, *существуует* этим Здесь (das Da). Так существуует истина в качестве существуания бытия, учрежденная в здесь-бытии человека, между бытием и здесь-бытием (Da-sein).

Истина принадлежит к существуанию Бытия, без того чтобы исчерпать его сущность. Для события (Ereignis) нужна истина, и истина нужна Бытию. *Поэтому* греки извели в мышлении сущего как такового несокрытость в качестве *существуемости* сущего (als die Seiendheit des Seienden). Но так как они вопрошали не о самом Бытии, то низвели *истину* до *правильности*, ставшей чем-то самой по себе и потерявшей сущностное отношение к самому бытию.

Если мы сейчас вновь вспомним и обдумаем в постижении истины как правильности то, что она в конце концов была определена как отношение между субъектом и объектом, тогда мы распознаем в субъект-объектном отношении весьма отдаленное, а в его генезисе совершенно неизвестное ответвление (Ableger) того отношения между бытием и здесь-бытием. Вопрос истины начинает раскрываться лишь с этой перспективой всех его последствий и полностью начинает терять характер особого вопроса. Более того, он не только влился в эту исключительную и обширнейшую сферу мыслительного знания, но вопрос истины вместе с тем превращается в обозначенную изготровку для первого прыжка в сердцевину основного вопроса философии.

Ввиду этого нас не удивляет, что всё, что было сказано сверх привычного о понятии истины, вначале и еще долго вслед за этим остается странным (befremdlich). Тем более мы должны защитить для себя то, *что* в традиции нам доступно как отголосок от изначальной сущности истины и что высказывается в слове ἀλήθεια (несокрытость). Так наше вопрошание об истине исторически оказывается определенным двумя соображениями: во-первых, в нем (вопрошании) подготавливается преобразование прежнего человеческого бытия и его отношения к сущему, и таким образом прежде бывшее по необходимости выдвигается в сопоставление; во-вторых более изначальное определение сущности истины появляется в первоначальном знании об истине, без того чтобы стать специально осознанным. Наше вопрошание требует поэтому для своей защиты и прояснения одновременно устранения подозрения в некотором произволе по недвусмысленному осуществлению *исторического опамятования.* Но насколько это отличается

от исторического (historischen) принятия к сведению прежних мнений об истине, даст знать само его осуществление.

III. Опамятование о первом проявлении сущности истины как ἈΛΗΘΕΙΑ (несокренности)

8. ОПАМЯТОВАНИЕ О ПЕРВОМ ЗНАНИИ ИСТИНЫ В НАЧАЛЕ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ КАК УКАЗАНИЕ ДЛЯ СОБСТВЕННОГО ВОПРОШАНИЯ ОБ ИЗНАЧАЛЬНОЙ СУЩНОСТИ ИСТИНЫ КАК ОТКРЫТОСТИ

Опамятование о первом знании по истине в начале западной философии должно нам дать некое указание на то, что в сущности истины как открытости, хотя бы неопределенно и необоснованно, дает о себе знать. Осуществление этого опаматования является, конечно, более трудным, чем может показаться на первый взгляд. Что греки мыслили об истине, всегда всем уже известно с тех пор, как мы имеем историческое исследование по истории философии, более или менее обстоятельно исполненное. Правда, эти исторические сообщения о традиционном понятии истины как правильности поняты по-своему. Находят у греков то, что они об истине в этом смысле говорили, и констатируют, как далеко они проникли в развертывании этого понятия истины и как далеко они от выполнения этой задачи отстояли. Находят только то, что ищут, и ищут только то, что хотят знать в отношении ведущего понятия «истины» (истины как правильности). Ищут как раз не в несокренности.

Чтобы опаматование о первом проявлении сущности истины можно было осуществить в качестве ἀλήθεια вообще, мы должны уже сами были бы спросить об изначальной сущности истины как открытости. Мы двигаемся здесь в известном всем кругу понимания и истолкования. Против этого могут сейчас сказать: если мы уже будем иметь результат по вопрошанию изначальной сущности самой истины и вместе с тем должны заботиться о знании о ней, тогда это излишне, привлекать ещё знание из прошлого. Ведь старое мышление благодаря последним рассмотрениям уже принципиально ниспровергнуто. Впредь всем следует учитывать, что мы первое проявление ἀλήθεια получаем лишь в горизонте того, что мы в конце концов сами углубляемся в изначальную сущность. Получается, мы, чтобы так увидеть Сущностное, всегда решительно спрашиваем сами и так выходим навстречу ушедшей истории.

Осуществление опаматования о первом проявлении ἀλήθεια сравнимо с истолкованием сущностных шагов основополагаю-

щего движения великой греческой философии, начало и конец которой имеют опору в именах *Анаксимандра* и *Аристотеля*. Что приходит вслед за тем под названием греческой «философии», имеет уже другой, не изначальный характер; либо это школьное направление последователей *Платона* и *Аристотеля*, либо практически-моралистическая философия Стои и *Эпикура*; либо попытка обновления древней греческой философии под влиянием христианского верующего мира и позднеантичных религиозных систем, вариации которых можно объединить под именем неоплатонизма. Все эти «философии» в последующее время стали исторически более результативными чем подлинная и изначальная великая греческая философия. Причина этого факта заключена в их соединении с христианством. Великая греческая философия по сравнению с ними всё более и более приходила в забвение, где она сохранилась в полной сокровенности. То, что *Аристотель* в Средние века стал главным законодателем «философии», этому не противоречит. Раз уж было то, что в Средние века называлось философией, прежняя философия оказалась не «философией», а только использованной верой подготовкой разума к теологии. Для иных Аристотель как раз поэтому был понят не как греческий философ, то есть не из греческого мысляще-поэтического бытия, а как средневековый.

Первая попытка философского осмысления начала западной философии, стало быть, великой философии греков, осуществилась лишь у *Гегеля* на основе выработанной им самим систематики. Вторая попытка, полностью другой направленности и из других посылок, это произведение *Ницше*. Но обе попытки, чтобы вновь завязать разорванную связь с греками — чтобы в созидательном опаматовании их Сущностное соделать сущностным для нас, то есть не *подделать* или только пережить, — обе попытки изначально не удовлетворительны, так как они воодушевлены и выношены не из *самого* изначального вопрошания, благодаря которому начальное греческое мышление должно само себя перерасти для другого начала.

9. ДЕЛЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПАМЯТОВАНИЯ НА ПЯТЬ СТУПЕНЕЙ ОСМЫСЛЕНИЯ

Ядром этого вопроса является вопрос об истине, как мы его здесь раскрываем. Осуществление опаматования о первом проявлении *ἀλήθεια* в смысле истолкования главных шагов основополагающего движения великой греческой философии между *Анаксимандром* и *Аристотелем* — в рамках этой лекции невозможно. Хотя мы можем впрочем не пытаться заменить [своим вопрошанием] пространное ученое философско-

историческое исследование. Последнее хотя знакомо со всеми именами, учениями и произведениями и всегда их воспроизводит, принимает в расчет влияние мыслителей друг на друга и их зависимость друг от друга, но философии при этом места нет, так как [исследователи] не спрашивают — и [проблема] не становится запрошенной, поскольку как Послепришедшие и вполне Современные они уже всё знают лучше и претендуют знать лучше, чем эти древние мыслители.

Опамятование по первому проявлению ἀλήθεια, как мы его жаждем и исключительно из вопрошания вопроса об истине исполняем, позволяет себя разделить на пять ступеней осмысления:

1. Невыраженное проявление ἀλήθεια в высказывании Анаксимандра.
2. Первое, хотя по намерению не связанное с обоснованием, раскрытие ἀλήθεια у *Гераклита* и *Парменида*, у трагиков и *Пиндара*.
3. Последнее проявление ἀλήθεια внутри основного философского вопроса о сущем (τί τὸ ὄν) у *Платона* и *Аристотеля*.
4. Затухание ἀλήθεια и её видоизменение для ὁμοίωσις (правильности).
5. Промежуточно-посреднический переход от ἀλήθεια к ὁμοίωσις по окольному пути через неправильность (ложность — ψεῦδος).

Замысел этой лекции состоит в прослеживании только центрального положения этих пяти ступеней, третьего, и также при этом только последнего проявление ἀλήθεια у *Платона*; это, конечно, не в манере бессодержательного обзора платоновской философии, но сопровождая *Платона в философовании*. Каждое его собеседование, да почти любой отрывок из его диалогов дает непосредственное или косвенное путеводение в вопросе по ἀλήθεια. Но мы выбираем превосходнейший отрывок диалога, который не только намеренно имеет темой ἀλήθεια, но также по манере изложения выказывает исключительный характер, поскольку Платон здесь, как говорят, высказывается посредством «символа».

ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ

*Martin Heidegger, Grundbegriffe, GA, Band 51,
Frankfurt am Main, 1991, S. 49–93.*

74

*Мартин
Хайдеггер*

Второй раздел. Лейтмотивы к осмыслению бытия

- § 8. Бытие — это самое пустое и в то же время полноводная река — избыточествование 49
- § 9. Бытие — самое общее и в то же время единственное 50
- § 10. Бытие — самое понятное и в то же время сокрытие 55
- § 11. Бытие — это самое захватанное и в то же время исток 60
- § 12. Бытие — самое надежное и в то же время бездна 62
- § 13. Бытие — это наиболее произносимое и в то же время умолчание 63
- § 14. Бытие — это глубочайшее забвение в то же время опаматование 65
- § 15. Бытие — это принудительнейшее и в то же время освобождение 67
- § 16. Сплочающее осмысление по бытию в цепи главных слов 68

Повторение к лекции Ключевые слова о бытии

- 1. Бытие — это пустота как абстрактное понятие и в то же время небесная река 69
- 2. Бытие — это всем общее и в то же время единственное (То же самое Бытия и Ничего) 71
- 3. Смысл ключевых слов: указания к осмыслению по разнице бытия и сущего 76–77

§ 8. БЫТИЕ ЕСТЬ ПУСТЕЙШЕЕ И ОДНОВРЕМЕННО ПОЛНОВОДНАЯ РЕКА — ИЗОБИЛИЕ

49

Если мы думаем возобновить через удержание промежуточного сказа это «есть» («ist») как связующее слово в предложении, тогда мы должны уже сейчас признать и оценить две вещи. Это «есть» показывает пустоту, в которой не находится содержательная основа. Но еще это «есть» разглашает некое богатство, о котором проговаривается бытие сущего.

Итак мы вновь думаем над *гётевским* стихом (см. прим. 1 в конце текста), в котором однако содержательно высказываются только «горные вершины», а также «над этим» и о «покое». Тем не менее это «есть» называет такое, что не позволяет себя сущностно определить благодаря содержательно Названному и Называемому, так что как раз все же в нем «есть» претензия выразиться в слове, которое течет из соб-

ственного источника и через называние всевозможных сущих не может исчерпаться и израсходоваться. Поэтому как раз Немногое говорит в этом стихе так много, даже еще «больше» чем пространное описание.

В этом стихе избыток выражается в слове. Если мы ставим вместо «есть» имя существительное «бытие», тогда мы стоим перед вопросом, обдумывая сказанное в одном ключе: является ли бытие пустейшим по сравнению со всяким сущим, которое в каждом случае каким-либо образом определено? Или существует бытие избытка для всего сущего, и это бытие без конца каждый раз остается за пределами всякого сущего? Или бытие является, вероятно, даже и тем и другим, как этим Пустейшим, так и избытком? Бытие было бы тогда в его самом собственном существе в то же время противоположностью себя самого. Мы должны были бы признать тогда в самом бытии нечто подобное раздору.

Если, однако, этот противоречивый характер принадлежит к самому бытию и составляет таким образом состав его существа, то как раз бытие все же не может быть расщеплено в смысле разрушения его существа. Противоречивое тогда должно быть удержано в единстве сущности. Но все же было бы опрометчиво, если бы мы захотели только на основе указанного двойного характера этого «есть» (что оно проявляется как пустота и изобилие одновременно) из существенного внутреннего противоречия бытия сразу говорить и вынести решение о существовании бытия. Прежде всего, однако, мы сопротивляемся соблазну брать проявляющееся внутреннее противоречие в бытии немедленно как случай для диалектического просчета бытия и душить таким образом любое осмысление. Мы хотим осуществлять только осмысление и выяснять наше отношение к бытию сущего благодаря ему. Мы беспокоимся об этом разъяснении нашего отношения к бытию сущего, чтобы мы хотя бы вообще были в состоянии слышать в некоторой ясности притязание сего изречения: $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\alpha\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ (см. прим. 2 в конце текста).

Из только что выполненного осмысления мы, однако, извлекаем о бытии сначала следующее: *Бытие — самое пустое и в то же время целиком преизбыточное*, из которого все сущее, известное и испытанное, но также и неизвестное и только выводимое, — одаривается в соответствии со складом характера своего бытия.

§ 9. БЫТИЕ — САМОЕ ВСЕОБЩЕЕ И В ТО ЖЕ ВРЕМЯ ЕДИНСТВЕННОЕ

Если мы идем по следу этого проявления бытия сущего, тогда мы тотчас открываем, что бытие любого сущего обнаружива-

ется равномерно и одинаково. Бытие всего сущего совместное и самое всеобщее.

51

Это самое всеобщее лишено всякого отличия: камень есть и дерево есть, животное существует и человек существует, «мир» существует и Бог «существует». Перед ним всякие «есть» везде «равны» и в снятии эти однообразность и нивелирование показываются в пределах сущего пожалуй на всевозможных степенях и уровнях, которые сами опять же допускают различные порядки. Мы можем подниматься от безжизненного, от пыли и песка и от неподвижности камня дальше к «живому» растений и животных, сверх того, к свободному человеку, от него еще к полубогам и богам; однако мы можем также переворачивать иерархии в сущем и то, что обычно называют «дух» и «духовное», выдавать только за отложение электрических проявлений, в качестве выделения веществ, состав которых еще химией не найден до сих пор, но когда-то все же будет найден. Или мы можем выставлять сущее, которое мы называем «живое», как наивысшее и считать жизнь *этими* действительным и располагать всем материальным, а также и встраивать «духовное» лишь как инструмент «жизни». Тем не менее каждый раз *бытие* — это во всем сущем везде всему общее и таким образом самое всеобщее. В то же время, однако, мимолетное соображение уже тотчас снова наталкивается на противоположное этой характеристике бытия. А именно также и сущее может выделяться через другое, *в качестве* сущего оно остается всё же похожим на другое сущее и приобретает таким образом в другом то-же-самое себя самого. Каждое сущее приобретает в каждом сущем, и именно в этом отношении оно есть сущее, *своему-подобное*. Дерево перед домом — другое сущее чем дом, но сущее; дом — другое чем человек, но сущее. В то время как мы изведываем сущее, мы по-разному обмериваем.

Тем не менее *всюду и без исключения сущее находит себя ныне как своему-подобное*. Но как обстоит дело с бытием? *Бытие нигде и никак не обладает себе-подобным. Бытие единственно по отношению ко всему сущему*.

52

Бытию нельзя найти соответствие. Бытие не дано два раза. Даны, пожалуй, различные способы бытия, но именно такого бытия, которое никогда не это и не то наподобие какого-то сущего и так каждый раз бытие остается постоянным. Единственность бытия влечет за собой несоизмеримость. Сущее во всякое время заставляет сравнивать себя с сущим и ставить вровень с собой. Но бытие в разнообразных сущих — камне, растении, животном, человеке, Боге — даже ни разу не есть лишь ровня (приравненное); так как чтобы быть каким-то ровней, оно должно быть каким-то разнообразным. Бытие напротив везде *то-самое*, а именно оно само. Чтобы имелся ровня,

нужен кто-то и еще какой-то другой. Чтобы быть тем-самым, требуется *только* Единственность. В качестве этого того-самого и единственного — бытие, пожалуй, все время отличается в себе и от себя, но отличное не является различным в том смысле, что теперь бытие может быть бытием два раза и много раз, и в многообразии будет расщеплено и разделено. Бытие благодаря Единственности в единственном и с каждым другим знаком отличия в самом деле несравненным образом исключительно. Бытие в своей Единственности находится также за пределами этого сущего в его *множественности*.

Однако нет ли еще и третьего, которое кроме бытия и сущего мы должны отличать — *Ничто*? Можно было бы отсесть этот вопрос констатацией, что как раз этого Ничего не имеется, и что поэтому нет ни смысла ни предлога говорить здесь еще о третьем. Теперь, пожалуй, это может показаться верным, что Ничто — не сущее, и в самом деле никогда и нигде не может означать сущего; поскольку мы мыслим Ничего именно лишь как отрицание сущего.

Но остается еще вопрос, состоит ли само Ничто в отрицании сущего, или отрицание сущего лишь только заявление о Ничто, и заявление Ничто само исходит от нас, когда мы приступаем мыслить Ничто. Тогда стало быть хотя Ничто никогда не является сущим, но тем не менее Ничто «дано».

Мы вот говорим: «дано» этакое Ничто, и не определяем пока более детально, кто или что дал Ничто. Мы можем так же сказать: Ничто *как-то присутствует (west)*, чтобы намекнуть, что Ничто не только отсутствие или нехватка сущего. Будет ли Ничто тогда только безучастным недействительным, и как мы должны тогда, к примеру, понимать ужас и испуг перед Ничто и уничтожением? *Ужас перед Ничто-*.

Вместе с тем Ничто присутствует, но оно не нуждается теперь сперва в этом сущем и некоем сущем, присутствуя Ничем лишь на основе того, что сущее прежде этого совершенно устраняется. Ничто не является только лишь результатом такого устранения. Ничто дано (*gibt es*) невзирая на то, что сущее есть. И, вероятно, это принадлежит к самым большим ошибкам человека, думать, что перед Ничто всегда бывает еще наверняка сущее, до этого где-нибудь и как-нибудь встречающееся, и остающееся используемым и сохраняющимся.

Вероятно, довлеющее положение этой ошибки — это главная причина ослепления по отношению к Ничто, которое однако не зависит от сущего и малейшим образом в случае, если сущее будет всегда «существующим». Возможно также существует мнение, что Ничто должно быть как раз «ничем», основанием для популярного учения, того самого, которое гласит: любое осмысление Ничего ведет в недействительное и угрожает подобающему доверию к сущему.

Но теперь если Ничто очевидно не является сущим, тогда о нем нельзя также вообще сказать, что оно «есть». При всем том Ничто «дано». Мы спросим снова: оно дано? Что дано, все же как-нибудь «есть». Но все же Ничто не нечто, а как раз ничего. Мы можем здесь легко подвергнуться опасности; играть словами. Некоторые даже используют обоснованное указание на эту опасность для того, чтобы каждое размышление о Ничто отгонять как пагубное. Но не меньшая опасность в том, если мы здесь, поскольку всё такое кажется только буквоедством, легко возьмем и не признаем Ничто, то есть что Ничто дано. Если дело пойдет таким образом, тогда мы, однако, должны сказать, что Ничто есть. Но если мы говорим это, тогда мы подводим Ничто к сущему и так искажаем его в противоположность ему самому. Или же это «есть», которое мы здесь употребляем, когда мы говорим, «Ничто есть», предполагает иное, чем когда мы говорим «сущее есть». Мы, вероятно, застаиваем все же на непроверенных будничных фразах, если мы утверждаем, что в предложениях «сущее есть» и «Ничто есть» это «есть» употребляется в том же самом смысле. Более проникновенное осмысление может вдруг позволить обнаружить, что Ничто, конечно, ни в коем случае не требует только лишь сущего, чтобы на основе последующего устранения сущего результатом последнего было именно Ничто.

Ничто не требует сущего. Зато, пожалуй, Ничто требует бытия. В действительности это остается странным для обычного разума и предосудительным, что Ничто требует как раз бытия и не должно оставаться без бытия прозрачным. Да, вероятно даже Ничто такое-же-самое как и бытие. Но тогда Единственности бытия никогда не может угрожать Ничто, поскольку Ничто «есть» не иное бытию, а оно само. Не действительно ли для Ничто и именно то, что мы говорили о бытии, что оно единственно и несравненно? В самом деле, бесспорная несравненность Ничто свидетельствуется его сущностной принадлежностью к бытию и подтверждает его Единственность.

Но то, что теперь Ничто «есть» такое же как и бытие, и что теперь Ничто сущностно родственно бытию, если не совсем с ним по существу одно, мы можем предполагать также из того, что было уже сказано о бытии: «Бытие это самое пустое». Не является ли Ничто самой пустой пустотой? Ничто разделяет также в этом отношении с бытием Единственность.

Таким образом из прежних соображений мы фиксируем следующее: *Бытие — это пустейшее и в то же время изобилие. Бытие всему самое всеобщее и в то же время Единственность.*

55 То, что мы сейчас и в дальнейшем говорим в таких выражениях о бытии, еще не может считаться достаточно выражен-

ной и доказанной «правдой» о бытии. Пожалуй, напротив, мы берем эти предложения как *лейтмотивы для осмысления бытия*, которое мы однако со-мыслим, когда всегда и как всегда мы, вспоминая, обдумываем древнее изречение.

79

*Два текста
об Истине
и Бытии*

§ 10. БЫТИЕ — САМОЕ ПОНЯТНОЕ И В ТО ЖЕ ВРЕМЯ СОКРЫТИЕ

Еще целиком предварительные обсуждения о бытии во внимании к этому «есть» в предложении уведомили нас о том, что мы всюду и тотчас понимаем это «есть» и «бытие». Мы не нуждаемся здесь в особенных опытах и соображениях. Понятность этого «есть» в предложении заранее кажется нам настолько внушающей доверие и надежной, что мы вовсе не обращаем особенного внимания на нее. Также там, где мы должны специально беспокоиться о разъяснении сущего и делать перед «непонятым» сущим остановку и нашим расследованиям в пределах сущего установлен барьер, даже еще там кажется нам, что необъясненное сущее лежит в круге понятного. В это верится больше всего вследствие того, что мы непонятое сущее немедленно и в большинстве случаев уже привычным образом зачисляем в понятное.

Если, например, в отношении такой сферы сущего, как природы, господствует уверенность, что все, до сих пор необъясненное и необъяснимое можно будет объяснить со временем по ходу «прогресса» человеческого познания, тогда за этой уверенностью уже стоит образ действий, который считает понятность бытия сущего состоявшейся. В наше время мы легко можем назвать особенно внушительный пример по безгранично господствующей власти уверенности в отношении понятности сущего. (Смотрите по этому поводу статью Паскаля Гордона: На краю мира.²

56

Статья показательна кроме того как пример того, до чего внутренне опустилась сегодняшняя «наука». Из этого еще найдут в конце концов конкретное применение! На другом полюсе стоит серьезная и осмотрительная статья *C. F. v. Weizsäcker*: Физика современности и физическая картина мира.³

Современная атомная и квантовая физика в области атомарных процессов установила, чем по определенным правилам направляются наблюдаемые в этой области потоки [частиц] в «статистическом среднем значении», будучи однако

2. P. Jordan, Am Rande der Welt. Betrachtungen zur modernen Physik. In: Die neue Rundschau, 52. Jg., 1941, S. 290 ff.

3. C. F. v. Weizsäcker, Die Physik der Gegenwart und das physikalische Weltbild. In: Die Naturwissenschaften, 29. Jg., Heft 13, 1941, S. 185–194.

«непредсказуемы» в частностях. Эта «непредсказуемость» именно в перспективе (*im Gesichtskreis des Sehens*) физических вычислений будучи заранее не исчисляема, показывает себя каждый раз как новое, что задним числом не может быть объяснено другим. То, что как следствие предшествующего другого не может быть сведено к иному *как* Предшествующему, тому отсутствуют причины. В сфере атомной физики, говорят, не действителен поэтому закон причинности. Эта недействительность закона причинности установлена чисто физическим методом через исследование. Однако не останавливаются на этом якобы огромном открытии, которым опровергнуты, кроме того, еще *Кант* и прежняя философия; превращают установление недействительности закона причинности в атомной области немедленно в «позитивы». Если именно нечто «беспричинное» существует через иное и вместе с тем оно суть новое, возникает из себя самого, тогда оно «спонтанно», и если спонтанно, тогда «свободно». Поэтому говорят о «странной» свободе действий микрофизических стихий. (Разумеется, странно не протекание атомных процессов, странной является сама физика, которая поддается бездумному осмеянию через подобные высказывания и не предвидит, что она должна вместе с этим стать жертвой своего существенного легкомыслия, согласно которому она не может решать ни «за», ни «против» «причинности»).

57 Но вместе с тем физика имеет, можно все же подумать, в физическом исследовании гарантированную область, в которую полноценно входит «живое» и «духовное» и все, что отличается исключительно «свободой». Таким образом открывается «многообещающая» перспектива, что все же однажды также «человеческая свобода» может быть «естественно-научно» доказана как «естественно-научный факт». Я не сочиняю здесь романы, также не сообщаю об идеях какого-нибудь полубразованного фантаста, который из случайно подобранных «книг» сконструировал себе «картину мира». Я говорю о научном убеждении сегодняшних физиков, которые как исследователи выше всего ценят «точность» мышления, работа которого уже подтверждена небывалыми техническими успехами и подтвердится, вероятно, еще в формах, которые не предвидит никто из нас. Так как, однако, голый успех никогда не является свидетельством истины, а всегда остается только «следствием» причины, о чьей истине лишь и должно спрашивать, и который никогда не может определяться из всегда уже зависимого следствия, то успех сегодняшней «науки» — это не правомочное основание ее истины, и нет ничего, что могло бы мешать нам ставить вопрос вопреки успехам.

Что происходит здесь? Обычно придерживаются того, что вообще приходит на ум, когда представляют физику ато-

ма, и что берется в качестве совершенно понятного как основное определение бытия [всей] физической области, подчиняющее себе все другое. Вдруг заговаривают по поводу атомов «действий» и о «свободе действий» и полагают, что поэтому продвинулись вперед в область живого. Мечтают уже об учрежденной «квантовой физикой» «квантовой биологии». Как несомненные эти мнения кажутся исследователям наиболее наглядно имеющими превосходство благодаря сомнению, что они в этом виде исследования и в такой постановке вопроса бывают далеки от так называемого материализма; в отличие от него они признают «свободу». Однако не видят, что приравнивают свободу к физической непредсказуемости, и таким образом все человеческое истолковывают в духе физикализма. Прежде всего, не видят, что в определение непредсказуемого входит лишенность и что она не может существовать без позитива предсказуемости, то есть причинности; причинность не устранена, наоборот только изменена, подтвержденная предельным случаем, и фиксируема, строго говоря, обычным образом.

Находят этот образ действия обычным; так как полагают, что, естественно, каждый, как бы зайдя с улицы, и так знает, что такое «свобода» и «дух», так как это имеет место и ежедневно обретается. Не так обстоит дело, естественно, к примеру, с уразумением математической теории волн, которая доступна только совсем немногим смертным и требует большой работы и соответствующей специальной подготовки. Почему, однако, не должен некий физик, который ведь тоже является человеком, тотчас уже знать всю суть о человеческой свободе и о всем остальном, что касается человека, и не может судить об этом? Почему не каждый должен быть извещен обо всем этом и, вообще, о бытии сущего? Этот нрав наук и эти притязания, которые мы встречаем всегда и в измененных формах повсюду, однозначно говорит за то, что для нас бытие сущего — самое понятное. Мы ведь и не вспоминаем о том, что мы должны были бы когда-нибудь учиться специально только тому, что бытие «есть» и что оно значит. Пожалуй, напротив мы должны шаг за шагом беспокоиться о знании и познании конкретного сущего. Потому-то и выходит странное дело, что мы требуем наивысшей точности для исследования сущего и в особенности «природы» и для этого приводим в движение огромные механизмы, между тем как для определения бытия может хватить какого-то известного и приблизительного представления и этого бывает достаточно; что наука, например, должна пускать в ход сложнейшие изыскания, чтобы фактически установить исторический факт, который считается очевидным; но не менее ясно также, что для основных проявлений истории, в области человеческой свободы, в характе-

ре существа власти, в сфере искусства, в поэзии — какие-то откуда-либо занятые приблизительные представления достаточны, чтобы выносить приговоры и обнаруживать согласие. Уважения к фактам и к точным констатациям сущего считается нужным требовать «по обычаю». Если, однако, существенное сущего, стало быть, бытие, остается предоставленным безапелляционным решениям любых идей, то тут нет повода для сомнения. Всё это и большое количество сходств (Ähnliche) в человеческом поведении говорит за то, что бытие в отличие от сущих — Понятнейшее. Понятность бытия, мы не знаем как и когда, нам просто досталась.

Если мы должны говорить теперь специально, что мы все же понимаем под таким «понятнейшим» бытием, то есть что мы воображаем при слове «бытие», и, это значит, что это такое, когда мы «нащупываем» (begreifen) бытие, тогда мы внезапно теряемся. Вдруг обнаруживается: Мы не имеем для этого Понятнейшего, бытия, не только ощутительного понятия (Begriff), мы также не видим, почему мы здесь должны относительно бытия еще «что-то» нащупывать. В пределах сущего остается нам всегда задача и исход: заданное сущее сводить к другому сущему, которое мы считаем известным и выясненным, и объяснять [его] этим сведением, и успокаиваться на таком его разъяснении. Где нужно, однако, нащупать *бытие*, если мы удерживаем серьезность вопроса, исход на сущее лишает нас этого немедленно; так как каждое сущее как таковое определено уже бытием и использовало его для себя. Наряду с неким сущим (praeter)⁴ «существует» однако, всегда какое-нибудь другое сущее, а кроме бытия «имеется» по-прежнему не более как Ничто. Но не должны ли мы тогда пытаться определить бытие из Ничего? Однако Ничто само является все же совершенно Неопределимым, как это тут следует представлять, а мы в падении на него нащупываем бытие?

60 Даже и этот путь не ведет к определению существа бытия. Но тогда бытие отказывает в себе каждому понятию и каждому определению и просветлению, и это в любом отношении и для каждой торопливой попытки объяснения. Бытие совершенно уклоняется уловлению из сущего. Если мы говорим это, что бытие совершенно уклоняется, тогда мы говорим вместе с тем уже снова кое-что о самом бытии. Самому бытию присуща эта суть, уклоняться от объяснения из сущего. *Уклоняясь*, оно изымает себя из определмости, из очевидности. В то время как оно удаляется из очевидности, оно скрывает само себя. *Самосоккрытие* принадлежит к самому бытию. Если мы хотим

4. *Кроме него* — (лат.). Поставлено в скобки Хайдеггером. — Прим. пер.

признать это, то мы должны сказать: *Само бытие «есть» сокрытое*. Поэтому мы должны удерживать:

Бытие есть пустейшее и одновременно изобилие.

Бытие — самое всеобщее и в то же время единственное.

Бытие — самое понятное и в то же время сокрытое.

83

*Два текста
об Истине
и Бытии*

§ 11. БЫТИЕ — ЭТО САМОЕ ЗАТАСКАННОЕ И ЗАХВАТАННОЕ, И В ТО ЖЕ ВРЕМЯ ИСТОК

Если мы теперь продолжим мысль о том, что бытие скрывается, то именно так, что самоскрытие принадлежит к существу бытия, и тогда мы вновь охотно склоняемся к тому, чтобы бытие для нас теперь вообще оказалось целиком и полностью изъятым и исчезнувшим (*entgezogen*). Однако это может опять-таки только казаться таким, так как все же мы всюду используем бытие, где бы и когда бы мы не изведывали сущее и не брались за него и не опрашивали его или же решались опираться только на себя. Мы употребляем бытие, так как мы нуждаемся в нём во всех отношениях к сущему. В то время как мы употребляем бытие, мы делаем употребление из бытия в каком-либо образе действий к сущему. В этом вездесущем и многообразном употреблении бытие потребляется определенным способом.

Тем не менее мы не можем говорить, что в этом потреблении бытие бы израсходовалось. Бытие остается у нас всегда в запасе. Но хотели ли мы утверждать, что такое употребление бытия, на которое мы постоянно ссылаемся, оставило бы бытие таким образом совсем нетронутым? Не будет ли бытие в употреблении, все же, по крайней мере приносить пользу? Не свидетельствует ли безразличие, через которое нам это «есть» при всяком проговаривании вкрадывается, каким захватанным является то, что мы таковым называем?

61

Бытие не захвачено, пожалуй, зато захватано, и поэтому также «пусто» и «пошло». Бытие — это самое захватанное.

«Бытие» пребывает всюду и ежеминутно в нашем постижении как наиболее постигнутое. Эта таким образом самая затасканная монета, которой мы постоянно оплачиваем каждое отношение к сущему, без таковой уплаты мы никогда даже не получили бы в надел отношение к сущему как сущему. Бытие самое Захватанное и самое Безразличное! И тем не менее мы не выбрасываем вон это «есть»; мы никогда не становимся даже утомленными бытием сущего. Даже там, где кто-нибудь хотел бы иногда даже желать больше не быть, утомление выпадает лишь на долю его самого как этого пребывающего человека, а не на бытие. Даже в том крайнем утомлении, которое покоится в сокровеннейшем же-

лании и которое желает вместо сущего *быть* Ничем, даже там бытие остается еще окликнутым Единственным, которое противится потреблению и утилизации; так как еще там, где ожидается, что лучше Ничего не *было бы*, последнее спасительное хватание имеет силу самого Захватанного — бытия. Итак бытие никогда не может истрепаться вплоть до полного потребления и выбрасывания. Наоборот, в крайнем желаемом уничтожения всего сущего прямо здесь и должно показаться бытие. Оно появляется здесь как первое и неприкосновенное, из которого по-прежнему происходит все сущее и даже его возможное уничтожение. Бытие позволяет каждому сущему быть только таким, это значит отвязавшимся и отскочившим, быть этим сущим и быть в качестве его «самого». Бытие позволяет каждому сущему как таковому про-истекать. Бытие есть *исток*.

Бытие есть пустейшее и одновременно изобилие.

Бытие — самое всеобщее и в то же время единственное.

Бытие — самое понятное и в то же время сокрытое.

Бытие — это самое хватанное, и в то же время исток.

§ 12. БЫТИЕ — САМОЕ НАДЕЖНОЕ И В ТО ЖЕ ВРЕМЯ БЕЗ-ДНА

Если впрочем каким-нибудь способом и в каком-либо объеме сущее становится для нас сомнительным и ненадежным, мы не подвергаем сомнению само бытие. Нерешенным, нерешаемым может оставаться в отдельных случаях, является ли это или то сущим, либо каково это сущее и каково другое сущее. Против всей этой сплошь изменчивой ненадежности сущего бытие напротив доставляет надежность. А как еще иначе мы должны будем подвергать сомнению сущее и на основании какой точки зрения, если для нас прежде не будет оставаться надежным нечто, что называется «бытием»?

Бытие настолько надежнейшее и это так безусловно, что мы даже не уясняем себе во всех областях отношения к сущему того, какую надежду мы всюду возлагаем на бытие.

Тем не менее мы хотели бы в будущем основывать непосредственно на бытии наши планы и прибежище в сущем, нашу пользу и решения, мы хотели бы оценивать Надежное всех дней по тому, как в это время бытие вверено нам в его существе и как основано. Кроме того, нам нужно бы было тотчас узнать, почему нельзя основывать никакое из наших намерений и настроений прямо на бытии. Бытие, в остальном без конца употребляемое и рассматриваемое, не предлагает нам почвы и дна, на которое мы можем непосредственно ставить то, что мы ежедневно устанавливаем, определяем и осуществ-

ляем. Бытие проявляется тогда как бездонное, как такое, которое постоянно уступает, не предлагает опоры и отказывается в любой почве и поддоне. Бытие — это отказ в каждом ожидании, чтобы оно служило неким дном. Бытие оказывается повсюду *без-дной*.

Бытие есть пустейшее и одновременно изобилие.

Бытие — самое всеобщее и в то же время единственное.

Бытие — самое понятное и в то же время сокрытое.

Бытие — это самое захватанное, и в то же время исток.

Бытие — самое надежное и в то же время без-дна.

§ 13. БЫТИЕ — ЭТО НАИБОЛЕЕ ПРОИЗНОСИМОЕ И В ТО ЖЕ ВРЕМЯ УМОЛЧАНИЕ

Так как мы теперь, выданные на сущее и впущенные в сущее, полагаемся в первую очередь все же на бытие, оно постоянно всюду и подвёртывается к слову. И это не только в сплошном и относительно его частоты даже совсем не определимом употреблении в высказываемых именовании, как, например, «есть» и «существуют» и «будет» и «был». В каждом «глаголе» языка мы называем бытие.

Если мы говорим «моросит», тогда мы думаем, что здесь и сейчас «существует» дождь. Также в каждом существительном и имени прилагательном мы называем сущее и называем таким образом вместе и бытие сущего. «Война»: сущее, которое сейчас «есть». Достаточно назвать «сущее», и мы подразумеваем пусть и в неясном и однако прозорливом мышлении бытие этого сущего, мы называем вместе с сущим и бытие. В каждом слове и словарном устройстве бытие с-казывается, хотя каждый раз не называется собственным именем. Сказ сказывает бытие «заодно» не как довесок и приложение, которые могли бы также и отсутствовать, а как предпосылка того, что каждый раз только позволяет название сущего. Даже там, где мы действуем молча, где мы решаем безмолвно в сущем о сущем и для сущего, без того чтобы называть это специально, бытие хотя и приглушенно будет произносимым. В равной степени там, где мы пребываем «абсолютно безмолвно», как раз там мы «сказываем» бытие. *Бытие — самое произносимое во всем сказе, так как то, что можно сказать, можно сказать только в бытии* (и только «истина» и ее серьезность способны выражать).

Должно ли таким образом бытие, будь оно многим и беспрестанным сказом, быть недавно до-сказанным и тем самым таким известным, что его существо находилось бы во всей определенности непокрытым перед нами? Но как, если самое произносимое умолчало о своем существовании, как, если само бы-

тие даже с открытием своего существа удержало себя в себе, и это не только от случая к случаю, а согласно его существованию? Тогда сокрытие не только принадлежало бы к бытию, но сокрытие имело бы исключительное отношение к «сказу» и было бы *умолчанием*. Тогда бытие было бы умолчанием своего существа. Так как бытие остается самым произносимым из всех слов, это было бы умолчание как таковое, то сущностное молчание, из которого впервые происходит слово и должно происходить, между тем как оно ломает это молчание. Каждое слово получалось бы тогда из этой ломки и ломка как таковая была бы его собственным устройством и согласно этому чеканом своего звучания и звона. Тогда *бытие как умолчание* было бы *также источником языка*.

Если последнее соответствует действительности, то мы понимаем, почему животное не говорит и никакое «живое существо» никаким другим способом не может говорить. Животное не говорит потому, что ему молчание невозможно, и животное не может молчать, так как оно не имеет отношения к умалчиваемому, то есть к умолчанию, это значит к сокрытию, а значит к бытию. Тогда, однако, «язык», если слово приходит из такого источника, не какое угодно явление и качество, которое мы устанавливаем в человеке только как способность среди прочих, как зрение и слух, хватательное и произвольное движение. Тогда язык стоит к Единственности бытия в сущностном отношении. Бытие само вновь вынуждает к следующему руководящему слову:

Бытие — самое надежное и в то же время без-дна.

Бытие — самое произнесенное и в то же время умолчание.

§ 14. БЫТИЕ — ЭТО ГЛУБОЧАЙШЕЕ ЗАБВЕНИЕ И В ТО ЖЕ ВРЕМЯ ОПАМЯТОВАНИЕ

- 65 Нам станет пожалуй более ясно, как бытие остается всюду Ближайшим к сущему во всех отношениях, и в то же время что бытие однако целиком проходит мимо пользы сущего, в котором все желание и знание ищет своего исполнения. Неудивительно, что мы забываем бытие из-за сущего и его напора, а именно как такое бытие, которое бы было достойно еще какого-то осмысления. Если просыпается на это некое притязание и вопрос ставится к бытию, немедленно выдвигается указание на то, что бытие считается, все же, Понятнейшим и, кроме того, далее не определимым. Поэтому бытие забывается относительно его вопрошаемости, и забывается настолько основательно, что мы забываем даже и само забвение бытия. Это входит также в существо забвения, что оно забывается само, и значит, само все больше и больше затягивает в свой

собственный водоворот. Поэтому мы должны признать: *Бытие из всего, что могло бы быть достойно вопрошания и осмысления, самое забытое.*

Если бы мы пожелали остаться теперь единственно при этой констатации, то бытие, конечно, нигде и никогда не могло бы коснуться нас. Однако если мы хотя бы допускаем, пусть на мгновение, такую возможность, не соглашаемся ли мы уже во всём на то, чтобы бытие совершенно утонуло в окутывающем самым Ничто забвении, а если уж мы делаем ставку единственно на случай, бытие будет полностью вычеркнуто из нашего знания, и как мы сможем тогда встречать даже самое незначительное и самое беглое в сущем как сущем, как мы сможем узнавать нас самих как сущее?

Но теперь мы постоянно относимся к сущему и сами суть существую. Мы констатируем это, что мы являемся сущим, также констатируем не только нас, но наше бытие, то, что мы суть и как мы суть, что так или иначе нас касается. Бытие касается нас, речь может идти о бытии сущего, которым мы сами являемся, или о том или ином сущем, которым мы сами не являемся и никогда быть не можем. Всегда мы — от бытия атакованные, будучи таким образом пораженные, однако даже крепнем, в бытии находим надежнейшее. Бытие остается всюду надежным, и тем не менее оно, продуманное в пределах подобающего осмысления, глубочайшее забвение. Вопреки этому забвению, однако, в повседневных отношениях оно пребывает не только надежным, а прежде всего оно уже то, что вообще позволяет и разрешает нам упомянуть сущее, и что мы сами — сущее посреди сущего. Бытие позволяет нам по-своему лишь стать-упомянутыми в каждом отношении к сущему и в каждом сущем; *бытие помнит нас в сущем и на сущем*, так что все встречающееся может быть узнано как наличное или прошедшее или будущее, соответственно становится явным и пребывает только как сущее через опаматование *того* бытия. Бытие помнит таким образом существенно. Бытие — это само На-поминающее, *есть* подлинное опаматование.

Здесь, пожалуй, мы и должны одуматься. Ведь само бытие — это Напоминающее, не только нечто такое, которое *мы* вспоминаем, к которому мы можем снова возвращаться как уже известному согласно учению Платона об ἀνάμνησις.⁵ В платоновском учении только говорится, как мы ведем себя по отношению к бытию сущего, если мы это наше поведение оцениваем по обычному отношению к «сущему». Теперь, однако, придется узнать, что бытие не некий предмет возможного воспоминания для нас, а само подлинно Напоминающее, то, кото-

5. Припоминания (греч.). — Прим. пер.

рое вообще позволяет упомянуть любое, что в качестве сущего оказывается в Открытом.

Бытие — это наиболее произносимое и в то же время умолчание.

Бытие — это глубочайшее забвение и в то же время опамятование.

§ 16. БЫТИЕ — ЭТО ПРИНУДИТЕЛЬНЕЙШЕЕ И В ТО ЖЕ ВРЕМЯ ОСВОБОЖДЕНИЕ

67 Если, впрочем, бытие как Пустейшее и Захвачанное может понемногу и вконец погрузиться из круга обычно пребывающего «осмысления» в безразличие забвения, и в таковом забвении даже это безразличие будет еще пропадать, все же снова бытие всюду постоянно принуждает нас, а именно к тому, чтобы сущее нас встречало и нас увлекало, нас превосходило и уравнивало, обременяло и возвышало нас. Так как если все же когда бы то ни было бытие и только бытие позволяет прежде всякому сущему быть таким-то сущим, и это всему сущему, то тогда каждое сущее, будучи всегда могущим нас касаться и поражать, остается бесконечно позади Нужнейшего, скрытого в самом бытии. Никакой напор сущего никогда не превосходит «принуждения», которое приходит из бытия и присутствует как само бытие. Даже там, где все сущее никак больше нас не касается и становится безразличным и представляется пустому пожеланию, даже там вершит принуждение бытия. Так как это Принуждающее в его принуждении перебивает все, оно [Принуждающее] не склоняется перед сущим и ни в какое сущее, а вынуждает каждое сущее, чтобы оно как сущее оставалось в бытие принудительным. *Бытие — это Принудительнейшее* для сущего, где бы и когда бы и как бы последнее ни бывало.

68 Тем не менее: Мы так сказать чувствуем не принуждение бытия, а не более как толчки и влечения со стороны сущего. Бытие, вопреки такому способу принудить, таково, что как будто бы его «там» не «было», и таким образом напротив почти как «Ничто». Мы также тщетно пытаемся обнаружить бытие здесь и там. Мы обыграны и переиграны бытием как чем-то Неведомым. Но у этой игры есть во всем и всегда все же единственная неповторимость Единственного. Тогда бытие, это не то ли, что для нас уже вошло в положение «здесь», где сущее как одно и то же отлично от сущего? Бытие, не является ли оно тем Открывающим, которое сначала Открытое «Здесь» отверзает во все стороны, в какие только дает возможность Открытое, и что вообще сущее отличается от бытия, сущее и бытие разведены?

Бытие проводит между бытием и сущим и водворяет в этот промежуток и расселяет по свободнее. Но водворение в это размежевание бытия и сущего — это освобождение в принадлежности к бытию. Это освобождение освобождает до того, что мы свободны в отношении сущего «к» нему, «свободны» от него, «свободны» для него, «перед» ним и свободны среди него и таким образом в возможности быть даже нами самими. Водворение в бытие — это *освобождение* в свободу. Это освобождение единственно и есть существо свободы. *Бытие — это глубочайшее забвение и в то же время опаматование. Бытие — это принудительнейшее и в то же время освобождение.*

§ 16. СПЛОЧАЮЩЕЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПО БЫТИЮ В ЦЕПИ КЛЮЧЕВЫХ СЛОВ

Если мы сплотим прежде испытанное осмысление по бытию в цепь ключевых слов, то мы станем внимательными и собранными для того, что сначала могло выглядеть только как словесный шум:

Бытие — это самое пустое и наиболее общее.

Бытие — самое понятное и самое захватанное.

Бытие — это надежнейшее и наиболее произносимое.

Бытие — это глубочайшее забвение и принудительнейшее.

Но в то же время:

Бытие это небесная река и единственное.

Бытие это сокрытие и исток.

Бытие — это бездна и умолчание.

Бытие это о-паматование и освобождение.

Это «есть» разоблачено таким образом, как оно по-видимому прочитывается в качестве высказанного только *нами* и как оно ещё на самом деле держит *нас* в чине и даже еще в бесчинстве (забвении бытия).

Высказываются ли здесь просто любые определения о бытии и выстраиваются теперь в один ряд и увеличиваются не менее простым средством противопоставления для них противоположностей? Приговор об этом напрашивающемся суждении еще не вынесен; так как раньше необходимо, что мы преодолели вообще скудость, которая нам навязывается вульгарным мнением, а также и 2000-летним метафизическим мышлением «бытия».

Мы хотим всё же «выпытать» только то, что, если мы следуем за изречением $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\alpha\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ и обдумываем сущее в целом, мы тотчас при этом встаем в различении сущего и бытия, и что при этом само бытие демонстрирует сущностное изобилие, допуская, что мы только начинаем мыслить само бытие.

Однако не продумали ли мы теперь на самом деле всё же само бытие?

ПОВТОРЕНИЕ К ЛЕКЦИИ
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА О БЫТИИ

90

Мартин
Хайдеггер

1. *Бытие — это пустота как абстрактное понятие
и в то же время небесная река*

70

При первой попытке добраться до этого различия бытия и сущего и при этом высветить прежде всего то, что означает здесь «бытие», мы следуем сначала долговременной привычке прочно накатанного образа мыслей. Эти мысли высказываются в воззрении, что бытие — это имя для «самого абстрактного» из всех понятий. Так рассмотренное различие сущего и бытия, если мы пытаемся оценивать это различие равномерно с его обеих «сторон», на самом деле таково, что вся тяжесть выпадает на сторону сущего; ибо бытие, будучи обременительной, пусть даже в своем роде незаменимой абстракцией, терпит-ся только как бесплатное приложение и тень сущего, и тень, однако, не являясь чем-то, что могло бы утверждаться равночестно «рядом» с сущим и на одних весах с ним, и давать достаточный предлог к осмыслению. Бытие, это как бегущая тень облаков, которая расстилается над страной сущего без того, чтобы вызвать хотя бы самое незначительное и оставить какой-либо след. Подобные тени, бытие подтверждает наивысшую добротность, которая принадлежит единственно сущему. Если дело обстоит так, то пожалуй ясно, в чём единственно по-настоящему соблюдается исполнение направляющего слова $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\alpha\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$: именно в исключительном обращении и обхождении с сущим, а также его формировании. Возвысившаяся теперь эпоха Нового времени имеет в этом также свою очевидную страсть, уповая, что сущее безусловно охватывает весь опыт, всё ведение, планирование и учреждение Действительного со всех точек зрения, и как модерн даже по праву знает эту безусловность, и считает это на земном шаре всегда желанным и доныне даже не в состоянии быть превзойденным. Преимущество сущего перед бытием является решающим.

Тем не менее один вопрос, стоит ли он прямо здесь или не здесь, еще остается в этом безусловном утверждении сущего, где, кажется, делается ставка только на сущее при небрежении бытием, а именно: не правит ли (waltet) также и здесь решение по бытию. Поэтому остается спросить, не является ли все же бытие именно здесь чем-то иным, а не только именем для самого общего и поэтому самого пустого понятия. Не является ли бытие в каждом случае и вообще небесной рекой, из которой берет начало всё разнообразие сущего, каким только это разнообразие можно представить. Остается спросить, не является ли бытие главным образом как раз и тем и другим, пустотой, которая сказывается, беспор-

но, в самом общем понятии, и избытком, которое возвещает нам о себе, например, в *гётевском* стихе. Бытие было бы тогда, однако, не только отвлеченным и отставленным от сущего, но и в то же время тем, что остается в каждом сущем от начала и всюду существующим.

2. *Бытие — это всем общее и в то же время Единственное.
(То же самое Бытия и Ничего)*

В осмыслении различия сущего и бытия мы спрашиваем о бытии. Прежнее соображение привело ко второму лейтмотиву бытия:

Бытие — это всем общее и в то же время Единственное.

Сплошь мы наталкиваемся в каждом сущем на то, что оно может быть очень различно по его содержанию и его виду, будучи единообразным в том, что оно есть. Таким образом может показаться, будто бы бытие рассеялось повсюду и истощилось, чтобы быть самым распространенным в стране самого разнообразного сущего, так что из-за своего однообразия оно вовсе нам уже не бросается в глаза. Эта «затасканность» на самом деле принадлежит бытию; но бытие не исчерпывается в ней. Так как в то же время бытие — это в противоположность однообразию Единственное. Бытие присутствует только как единственное, сущее же напротив является когда-нибудь тем и когда-нибудь другим, когда-нибудь одним и не тем другим. Всегда сущее имеет себе подобное. Однако бытие несравненно. Поэтому также нельзя говорить, что бытие — согласно упомянутой затасканности во всем сущем — Ровня, но что бытие как Единственное всегда *То же самое*. Как это Самое оно не исключает различия. То, чем в себе всюду и всегда То же самое является, по своей сути не должно доставаться голой монотонности. Имеются отличающиеся образы того же самого бытия, но не имеется различного бытия в том смысле, что бытие могло бы распасться в Неоднократное и Многократное.

При развёртывании западноевропейского учения о бытии сущего (метафизика) сформировалось многоцелевое положение, прежде всего, в ее школьной форме: *omne ens est unum*. (Каждое сущее существует в одиночку). В какой мере это положение прослеживается в греческом мышлении о сущем, и в каком отношении оно представляет собой переход в другую форму, не может здесь обсуждаться. Только следует напомнить о том, что греческое мышление уже рано приравнивает сущее, τὸ ὄν, к Единому, τὸ ἓν, а именно уже в предплатоновском мышлении бытие опознается через «Единство». До сегодняшнего дня «философия» пренебрегала размышлением о том, что древний мыслитель вообще подразумевал под этим ἓν. Прежде всего не спрошено, почему так быстро за су-

щим, в начале западного мышления, с такой решительностью закрепляется «Единство» как его сущностное отличие.

Позднее положение школьной метафизики: *omne ens est unum*, не может уже отождествляться с лейтмотивом, выросшим из нашего осмысления: бытие это Единственное. Ибо то положение говорит о сущем (*ens*), не о бытии как таковом, и говорит в истине того, что сущее многообразно. Это положение подразумевает: каждое сущее когда бы то ни было существует в одиночку, и как такое одно всегда это одно для некоторого другого; поэтому каждое сущее есть также другое для всегда одного. *Omne ens est unum*, мы можем «перевести» предложением: сущее существует многообразно. Но из некоторого совсем другого соображения положение высказано следующим образом: бытие это Единственное. Последнее кажется опасным для бытия из-за Ничего, а именно из-за того, что Ничто в сравнении с сущим и бытием уже Третье, так что положение, что бытие бывает в противоположность сущему Единственным, становится шатким. Но кроме того в самом деле Ничто известным образом есть в той же степени Другое для бытия.

(Таким образом *Гегель* мыслит отношение «бытия» и «ничто», причем Гегель остается понятным в том, что он Ничто может определять собственно говоря еще совсем не как Другое для бытия, так как и то и другое здесь ещё становятся взятыми как предельные абстракции для «действительности» и ещё ни разу не развернулись в Нечто (качественно). Гегель здесь никогда бы не мог дерзнуть на следующее: «действительность» (в его смысле) и Ничто суть то же самое. В этом отношении опять-таки подразумевается сказанное здесь о Ничто и не может быть ничего общего с гегелевским отождествлением бытия и ничего.)

73

Ссылка на *гегелевское* отождествление бытия и ничто в докладе «*Что такое метафизика?*» не означает принятия *гегелевской* исходной позиции, а желает только вообще показать, что это в обычном смысле совсем странное «отождествление» ещё будет помыслено в философии.)

Наши рассуждения должны только вскользь коснуться осмысление того, что без ущерба для того, что сущее существует, Ничто однако присутствует и целиком и полностью не «ничтожество», которое можно было бы спокойно оттолкнуть. Житейский рассудок правда полагает, что Ничто возникает лишь тогда, когда бывает устранено всё сущее. Но в этом случае и человек также бывает устранен, не остается никого, кто бы мыслил Ничего, чем и доказывается, что Ничто основано на воображении и голой игре рассудка, но это только тогда, когда на рассудок возлагают слишком много, вместо того чтобы им самостоятельно пользоваться для предпринимаемо-

го ежедневно. Что рассудок здесь имеет свой законный «удел», никто не спорит. Но именно потому что это так, можно усомниться, имеет ли житейский рассудок также основательную «легитимность», чтобы выносить приговор о сути Ничто. Поэтому необходимо замечание, что Ничто именно Пустейшее Пустейшего, но вместе с тем во всем остальном также ещё подобно и бытию. Эта двойная примета Ничего имеет для нашего вопроса свое особое значение. *Ничто есть Пустейшее и есть единственное.*

То Же Самое однако имеет силу от бытия. В таком случае бытие и ничто — То Же Самое, некое странное слово, которое теперь вдгонку вновь ещё кажется усиливает вышеупомянутое подозрение, что бытие бывает только ничтожной и несостоятельной абстракцией.

Однако Ничто есть не только Ничтожное: испуг перед уничтожением и ужас перед о-пустошением дают всё же понять, что, пожалуй, неправильно такое именовать чисто воображаемым и несостоятельным.

2 ноября 1797 года *Гёльдерлин* пишет своему брату: «Когда бы то ни было соблазнительнее мы находимся во власти Ничто, которое для нас зияет как какая-то бездна, либо же находимся во власти тысячеликого общественного существа и деятельных людей, которые безвидно, бездушно и немилостиво нас преследуют, расточают, чтобы пристрастнее и ожесточеннее и сильнее было *сопротивление* с нашей стороны. Или сопротивления не нужно?»...⁶

Но как, если Ничто, которое смещает и пугает человека и выбивает из его обычной колеи и его шатания туда-сюда, как это будет, если Ничто То Же Самое что и бытие? Тогда бытие должно обнаружиться ещё и как Пугающее и Ужасающее, как то, что нас прожигает. Но это едва ли возможно допустить. Пока мы движемся в житейских понятиях, мы оставляем такое как безразличное в стороне, и это уже есть уклонение от бытия. Это уклонение от бытия исполняется многообразными способами, которые становятся узнаваемыми, ибо приоритет сущего затребовал всё сущее, так что очень часто расчет сущего тяготеет над осмыслением. Уклонение от бытия проявляется в том, что бытие удерживается за *Понятнейшим всего Понятного*. То, что это случается и может происходить, должно, однако, быть заложено опять-таки в самом бытии. В какой мере такому так и быть, остается пока во мраке. Если, однако, мы однажды станем внимательны к постоянному бегству через «самопонятное», тогда мы на каждом шагу легко заме-

6. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*. Историко-критическое издание, начатое N. v. Hellingrath, продолженное F. Seebass и L. v. Pigenot, 2. Bd. (1794–1798), Berlin, 2. Aufl. 1923, S. 420.

тим, как человек незамедлительно укладывает до сих пор неясное сущее в круг самопонятного. Поэтому считается также полностью нормальным, если всякий, если это выпало именно ему, по случайным мыслям и откровенно общепринятым представлениям и едва ли продуманным взглядам присвоит себе суд о бытии сущего. Наоборот, в свою очередь считается весьма естественным, если там, где дело идет об устройстве сущего и его изучении, там искусный умелец и признанный знаток и поставленный руководитель берет слово и не дает права судить всякому неразборчивому.

Принимая во внимание нынешние притязания современной атомной физики, чтобы можно было бы предоставить путеводную нить для истолкования мира вообще, должно сделать ясным единственно то, что основные представления о сущем, господствующие в современной физике, возвышаются до предельной меры рассмотрения мира вообще, и даже, чтобы в этой процедуре не усматривалось ничего необычного и произвольного. Нет нужды размышлять о том, имеет ли задача сущего в целом свою собственную законность, да и такая задача не может запросто найти место в каком-либо сочинении. Современная атомная физика была таким образом упомянута и только лишь упомянута с учетом обстоятельств нашего ведущего рассуждения [о приоритете сущего], которое считается сущностью бытия и способом, как оно обнаруживается. Речь не идет о том, чтобы здесь философски критиковать современную физику. Для этой цели рассмотрение должно быть иным, оно не может ограничиться объяснением «закона причинности».

Но если сегодняшняя физика отождествляет обусловленность явления с его предрешенной вычислимостью, тогда происходит это, конечно, не случайно. Принимая во внимание это отождествление нельзя так просто объяснить, бывает ли принцип причинности принципом сущего, но предвидение бывает принципом познания сущего, так что как раз физика будет в ошибке, если перетолкует онтологический закон в «познавательно-теоретический» принцип и перепутает различные области. Все же остается вопрос, в каком смысле принцип каузальности является законом сущего; наивным представлением, по которому причинность — это как раз закон действительно, здесь не обойтись. Между наивным восприятием причинности и физическим понятием причинности стоит *Кант* и его истолкование причинности, какое истолкование тоже не случайно, а определяется метафизическими основами новейшей европейской физики. В нашем рассмотрении речь идет не о заключении по восприятию причинности в сегодняшней физике, а вокруг указания на то, что в притязании физики, желающей обосновывать в качестве квантовой физики «квантовую био-

логию» и таким образом как бы «квантовую историю» и даже «квантовую метафизику», лежит в основе едва ли продуманная позиция считать сущность бытия самопонятным. Указание на притязание физики, а это притязание в некоторой степени сегодня исходит также от биологии, должно привести свидетельство и т. п. того, что для нас вообще определяющим является «бытие» как Понятнейшее.

3. *Смысл ключевых слов: указания к осмыслению
по разнице бытия и сущего.*

Мы пытаемся через последовательность ключевых слов добыть в нашем знании нечто единое о бытии сущего, и это прежде всего лишь для того, чтобы издали образовать для себя в качестве небольшого плацдарма всё же готовность проследовать за древним изречением $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\alpha\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ и подойти ближе в следовании Начальному западного мышления и так узнать о том, что здесь в начале вообще сказано. В случае, если нас тогда встретит слово из этого первоначального сказа, мы будем, по крайней мере, в более просветленной готовности для ориентира, который единственно здесь должно принимать.

Так как нам в этот час лекции следует подвести для себя итоги по всем нужным ключевым словам, то теперь откажемся от подробного повторения прошлого часа. Только нужно отметить во избежание уже указанных недоразумений: ключевые слова о бытии не выступают в качестве положений, которые образуют особое учение или даже некую »систему», или пусть лишь развивают только своеобразную «теорию» о бытии. Ключевые слова — это не положения, которые можно подряжать как высказывания («в связи» с некой «философской позицией»). Так взятые, они были бы неправильно поняты во всем главном.

Ключевые слова — это *указания к осмыслению* того, что обнаружится, если мы имеем верный глаз для того, в чем мы можем ощущать недостаток, притом такое осмысление может проводиться в любое время, из любого положения, в различных формах, оно также не должно держаться за дословный текст здесь сказанного.

Тогда необходимо следующее: обращать внимание на незамеченное и учиться обращать внимание на то, чтобы все-таки без оплошности находить пользу и цель. В области этого осмысления нужно иметь такое мужество, чтобы не просто «мужественно» брать в расчет конкретное действительное в обычных или из ряда вон выходящих случаях. Необходимо иметь мужество всматриваться в область различия сущего и бытия и действительно признавать, что здесь правит. Здесь необходимо все же стойко выдержать почти неискоренимую опасность, что всё таким образом изведываемое будет только

уклонением в абстракцию, а именно в связи с растущим знанием бытия, когда бытие может казаться нам воплощением всей абстракции как таковой.

Наконец мы видели: *Бытие есть самое Произносимое*; ибо оно произнесено в каждом слове языка и при всем том речь и письмо говорят в большинстве случаев только от сущего; последнее приходит к оглашению. Даже там, где мы это «есть» собственно сказываем и называем, все же мы говорим только это «есть», чтобы высказываться о сущем от сущего. *Сущее сказывается. Бытие умалчивается*. Не от нас и не по нашему умыслу, так как никакого следа такого умысла, чтобы не сказывать бытие, мы не в состоянии обнаружить. И так умолчание должно исходить всё же, пожалуй, от самого бытия. Но тогда само бытие — это умолчание его самого; и это, вероятно, является только почвой для осуществления молчания и происхождения тишины. В области последней каждый раз только и совершается слово.

Третий раздел. Бытие и человек

- § 17. Внутренний разлад бытия и сущность человека: подбрасывание и отброс 78
- § 18. Историчность бытия и историческое сущностное местопребывание человека 84
- § 19. Опамятование о первом начале западного мышления это осмысление по бытию, это нащупывать почву 86

Повторение

1. Туда-сюда-изворотливая сущность человека в отношениях с бытием: подбрасывание и отброс 88
2. Опамятование о первом начале есть водворение в по-прежнему бывающее бытие, нащупать бытие как почву 92

§ 17. ВНУТРЕННИЙ РАЗЛАД БЫТИЯ И СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА: ПОДБРАСЫВАНИЕ И ОТБРОС

- 78 Когда было сказано, что бытие бывает наиболее Понятным, наиболее Произносимым, глубочайшим Забвением, не было ли там названо такое, что присуще бытию лишь случайно, насколько задним числом оно обнаруживается в нашем понимании, в нашем сказе, в нашем забвении? Это Нашенское всё, которое не есть такое, что принадлежит к способностям человека, к человеческому субъекту и вместе с тем, однако, всё, что к нему в отношения внесено, тотчас ли обесцветилось до «субъективного»? Мы же должны, однако, мыслить

само бытие, значит бытие «по себе», значит мыслить бытие «объективно».

Однако же неужели в самом деле всё, что внесено в отношение к человеку и из этого отношения становится для человека определенным, благодаря этому уже тотчас есть «субъективное»? И даже если так, почему «субъективное» с подозрением тотчас изобличено? Субъективное во всяком случае имеется только там, где есть «субъект». Но все же остаётся вопрос, является ли человек совершенно и исключительно одним «субъектом», и его сущность исчерпывается тем, чтобы быть одним субъектом. Пожалуй, только человек Нового времени и даже «новейший человек» является «субъектом», и, вероятно, имеет те характерные начала, которые совсем не гарантируют того, что исторический человек, в чьей истории находимся мы сами, существенно-необходимо и всегда был «субъектом» и должен оставаться «субъектом». Вдобавок можно было бы разглядеть, что тогда бы это означало, — человек являлся субъектом. Но каким образом, если именно только человеку, который есть субъект, может быть предоставлено сущее в качестве объекта? Каким образом в новейшем Новом времени была бы достигнута «объективность», если она прежде не была известна истории? А это [могло стать] только потому, что человек стал субъектом. Субъективность уже предполагает исключение истины.

Как только мы обнаруживаем эти вопросы, то можем ответить, что названные определения бытия, по которым оно считается Понятнейшим, наиболее Высказываемым, глубочайшим Забвением, остаются, однако, недвусмысленно отнесенными на людей и бытие помыслено таким образом из отношения к человеку и понято по образу человека и тем самым схвачено «антропоморфично» и значит очеловечено. Мы оказываемся не в отношениях с бытием, а самое большее в отношениях к тому, как мы, люди, бытие себе представляем.

Всё же мы оставляем эту трудность в стороне и допускаем опасность, что мы здесь всюду, вместо того чтобы мыслить бытие, только «очеловечиваем» его. Это очеловечивание бытия могло бы нам всё же всегда предоставлять просвет в само бытие, даже пусть хотя бы тусклый. Однако ещё некая гораздо большая опасность встает перед нами и грозит уничтожить все предпринятые сейчас размышления по бытию.

Мы ведь говорим: бытие «*есть*» пустейшее, «*есть*» умолчание, «*есть*» понятнейшее, «*есть*» избытие. Бытие «*есть*» — нет, в этом высказывании бытие не пребывает, ибо мы опознаем его как такое, что «есть», неотрывно от сущего, следовательно именно от того, от чего оно однако должно именно стать отличным? Пусть мы беспрестанно нагромождаем высказывания о бытии, они однако же с первого шага несостоятельны, так

как у нас ведь высказывание в форме «бытие есть...» разрушается прежде, чем мы намереваемся получить: *бытие в отличии от сущего*. Но если бытие сразу является нам как то, что всегда «есть» то-то и то-то, тогда оно в состоянии ли вообще стать очевидным как *бытие*, совершенно помимо того, берём ли мы, предполагая его, для человеческого шествия внаем, или нет? Всюду и всякий раз, где и когда бытие становится названным, в сию же минуту предположено и сущее.

80

Само собой очевидно, что «естественный» образ мыслей добивается тогда своего полного оправдания. Житейское мнение держится всюду за сущее и изъясняет так называемое бытие как «абстракцию», оборот речи, который ничему не соответствует и которым все мыслители, что гонят за бытием, остаются одуроченными. Так задним числом становится ясно, насколько небрежение бытием и забвение его спорности идет вслед, пожалуй, за подлинной проницательностью, именно тем, что касательно бытия нигде ничего серьезного не выведывается. Стало быть изведенное остается на том же: «есть» только сущее.

Конечно — только сущее, но что «существует» заодно с ним? Оно, сущее, «есть». Что значит теперь: оно «есть»? В чём состоит бытие? Что должно сказать предложение «Сущее *есть*», если мы признаем правоту вышеупомянутой опасности — отослать бытие в сферу абстракции и совсем изгладить и тогда оставить действительным только сущее? Но что значит то, что сущее «остается» — не то ли: сущее и только «сущее» «есть»? И если мы удержим только сущее и захотим избежать «абстракции» бытия, и прочно пребудем только на сущем и поэтому скажем: сущее есть сущее, тогда скажем тут же ещё и «есть» и помыслим также ещё из бытия. Бытие настаивает нас всегда как то, что мы никогда не можем помыслить.

Мы стоим между двух в равной степени неустранимых преград: во-первых, мы соделаваем бытие тотчас сущим, когда его мыслим и из него говорим «бытие „есть“», и отрицая тем самым воздействие бытия: *бытие становится от нас отброшенным*. Но, с другой стороны, мы нигде «бытия» и этого «есть» всё же не отрекаемся, где бы мы не имели дело с сущим. Ибо как для нас сущее должно было бы быть всегда сущим без того, чтобы мы ведали его как *бытийствующее (als ein Seiendes)*, и таким образом все же относительно бытия?

81

Бытие нам себя уже подбросило и нами отброшено. Бытие: нам себя подбрасывающее и от нас отбрасываемое, бытие принимается как бы из «противоречия.» Однако мы не хотим то, что тут открылось, поглотить в одной формальной схеме формального мышления. В таком мышлении всё становится только разбавленным в своей сущности и несущественным в мерцании «парадоксальной» формулы. Напротив, мы

должны попытаться уяснить, что мы, будучи выдворенными между двумя преградами, выдворены в единственное в своем роде местопребывание (Aufenthalt), из которого нет выхода. Но поскольку мы находим себя выдворенными в эту безвыходность, мы обращаем внимание на то, что даже эта крайняя безвыходность могла бы происходить, пожалуй, от самого бытия. Ключевые слова показывают ведь везде на необычную двойственность бытия.

Когда вопрошание наталкивается только что показанным способом на появляющиеся непреодолимые трудности и мышление видит себя выдворенным в безвыходное положение, тогда оно всё же еще может помочь себе в беде по образу прежнего мышления. В первом приближении, чтобы остановиться на противоречии и как бы сыграть на «парадоксе», мы именно на самом деле смирились. В таком случае всё же отречение мышления [от своего дела] является вероятно жалким способом, которым оно решает свою задачу. Однако кто-нибудь бы мог в обычном употребляющемся вопрошании философии как искусства мышления во взгляде на теперь постигшую нас безвыходность пустить в ход ещё другие, а именно следующие рассуждения: перед лицом безвыходного положения, что с одной стороны бытие не может быть обойдено, но с другой стороны при уменьшении объёма и сжатии бытие тотчас становится соделанным до сущего и таким образом всё же вновь лишается своей сущности, вопрос о бытии признаёт себя побежденным и объявляется вопросом иллюзорным. Или же принять решение о признании безвыходности только что показанной ситуации («апории»). Тогда вместе с безвыходностью нужно каким-либо образом прийти к гармонии. В такой напасти как средство спасения напрашивается излюбленный прием: соделать из нужды нечто добротное. Сообразно этому мы могли бы по поводу нашей безвыходности сказать, что бытие само повелевает вынудить и вынуждает эту безвыходность. Таким образом бытие само должно будет засвидетельствоваться как то, что есть и то и другое одновременно: с неизбежностью представленное и неуловимое. Тем что оно таким образом свидетельствуется в качестве такой безвыходности, оно как раз является своей сущностью. Как бы приданная с бытием безвыходность суть его собственная примета. Таким образом, однако, мы берём безвыходность как предикат, с помощью которого обретается решающее высказывание о бытии. Оно гласит: бытие всякий раз, при каждой попытке его мыслить, обращается в сущее и так по сути сводится на нет; и тем не менее бытие как отличное от сущего не позволяет себя отрицать. Бытие само по своему складу именно вносит человеческое мышление в эту безвыходность. Если мы это знаем, мы знаем всё же уже существенное о бытии.

Если мы в самом деле сущностно знаем нечто о бытии, или «нечто» тут только определяем, как оно нам и нашему мышлению подбрасывается при попытке постичь бытие? В самом деле, мы получаем только то, что усматриваем нашу неспособность постичь бытие. Поскольку мы прижаты обстоятельствами при выставлении названной безвыходности, мы констатируем некие «апории». Но с этой констатацией, которая представляется важным делом, мы ведь закрываем глаза на местопребывание, в котором мы, с упорством отводя взгляд, остаемся. Ибо мы пользуемся бытием во всех отношениях к сущему. Тем временем мы, однако, еще можем обдумать другую возможность усмотрения, что вообще-то мы не закрываем глаза на безвыходность, и ни её саму ни её констатацию не выдаём как окончательную мудрость, но что мы, напротив, пока что озираемся в этом безвыходном положении и отгоняем любую успешность, чтобы выйти из него.

Бытие содействуется у нас через то, что мы говорим о нём, «сущим», и так становится от нас отброшенным. Но бытие всегда же нам подбрасывается.

83

Отброс, вместе с тем и подбрасывание, не указывают направление выхода. Что же, отсутствие любого выхода будет знаком того, что мы совсем никогда больше не можем помышлять о выходе, и это значит, что мы в якобы безвыходном месте стали одной ногой и в нем топчемся, вместо того чтобы добиваться привычных «выходов»? Равно как и «выходы», которых мы домогаемся, происходят из требований, которые остаются несоответствующими сущности бытия и берут своё начало лишь из пристрастия к сущему? Что же, если безвыходное, в которое нас бытие, если мы хотим его уловить, выдворяет, лишь однажды как намек должно стать воспринятым, намек же показывает то, куда мы по-сути уже водворены, мы и тут относим себя к сущему?

Под этим местом «безвыходного» не имеется в виду положение, которое мы могли бы выдвинуть вместе с какой-либо повседневной ситуацией привычной деятельности или же хотя бы в качестве сравнения. Это место подразумевает пока ещё сокровенное местопребывание, которому сущность нашей истории обязана своим истоком. Мы не сталкиваемся с этим местопребыванием, пока мы стремимся через исторические описания сделать заметным его исторический ход. Ибо это местопребывание является тем, что дает исход нашей сущности. Знаем ли мы это или же узнаем только обратившись к осмыслению, ничего не меняет.

Итак что же, мы, пожалуй, совсем ничего не узнали, где мы есть и кто мы есть? Что же, предыдущие ответы на вопросы, кто мы есть, основывались только на употреблении в каждом случае давным-давно данного ответа, который совсем не со-

ответствует тому, что возможно запрашивается в настоящее время в волнующем вопросе, кто мы есть? Ибо сейчас мы ведь спрашиваем не о нас «как людях», полагая, что мы эти имена понимаем в традиционном значении. По этому значению человек есть вид «живых существ» (animal, ζῷον), которые обретаются на обитаемой суше и во Вселенной заодно вместе с другими существами. Мы знаем это живое существо, более того, мы сами являемся этим видом. Имеется целый спектр «наук», которые об этом живом существе — называемом человек — дают сведения и комбинируют их под именем «антропология.» Имеются книги с самоуверенным названием, к примеру «Человек», которые делают вид, что знают, кто он. Воззрения американской иллюзорной философии, которые сегодняшняя немецкая наука чересчур старательно усваивает, как будто уже выразили истину о человеке.

84

Нам также дозволяется определять это живое существо «человек» в различных более или менее узких или широких сферах, к примеру внутри узкого или широкого круга своей повседневной деятельности, или же внутри широчайшего простора Земли, причем последняя рассматривается как единственное небесное тело среди миллиардов других тел во Вселенной. Ницше в начале сочинения об «Истине и лжи в неморальном смысле» (im außermoralischen Sinne) говорит: «В каком-то далеком углу Вселенной, залитой бесчисленными мерцающими солнечными системами, имелось в единственном числе небесное тело, на котором умные звери придумали познание. Это была высокомерная и лживая минута ‚мировой истории‘: но однако только минута. После некоторого дыхания природы небесное тело окоченело, и умные звери должны были умереть»⁷ Человек: некий зверь, вынырнувший в ‚природе‘, снабженный умом (разумом): animal rationale.

§ 18. ИСТОРИЧНОСТЬ БЫТИЯ И ИСТОРИЧЕСКОЕ СУЩНОСТНОЕ МЕСТОПРЕБЫВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Однако мы спрашиваем здесь не о человеке как природном существе, также не о том, что то же самое, о человеке как «разумном существе»; мы спрашиваем вообще не о человеке как имеющем место сущем среди других сущих. Мы спрашиваем не о человеке, насколько он находится в отношении с сущим, но мы спрашиваем сейчас о том существе, называемом «человек» так, что мы как его единственное определение лишь вно-

85

7. F. Nietzsche, Nachgelassene Werke, Aus den Jahren 1872/3–1875/6; Nietzsches Werke, 2. Abt. Bd. X, 3: Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, Leipzig 1903, S. 189.

сим это в опыт, а именно: чтобы находиться в местопребывании, устроенном из самого бытия, то есть в таком, которое мы раньше — при привлечении обычного образа мысли — могли называть «безвыходностью». Мы сейчас разгадываем род человеческий в таком местопребывании, в котором бытие как подбрасывание обнаруживает неизбежность и в этом свою неприкосновенность; мы разгадываем местопребывание, в котором бытие, однако, как бы разрушаясь отрекается само себя, или когда бытие тотчас посредством всего представления и мышления соделывается до сущего.

Мы осмысливаем такое, что хочется сказать, мы отказываемся от своих мнимых возможностей, чтобы уступить местопребыванию. Мы начинаем с отказа от того, чтобы посредством ссылки на то или иное сущее отыскать опору, чтобы искусно' быть с бытием, или принести извинения, чтобы впредь вообще не нужно было осведомляться о бытии. Но мы также не отрицаем, что опыт этого местопребывания содержит беспрецедентный вызов, который по обычным требованиям к 'размышлению' не позволяет себя оценить. Этот вызов такого опыта зафиксированного местопребывания исторического человека проистекает из чрезвычайного требования самого бытия, в котором закреплена стабильность человека. Требование приходит из сокровенной сущности истории. Поэтому это чрезвычайное требование опыта сущностного местопребывания исторического человека неприятно поражает. Мы не в коей мере не должны умалять эту поразительность. Мы хотим эту поразительность удержать, это прежде всего значит: мы хотим дать отчет, что мы не как угодно и без подготовки, ни незванно и ни с помощью одного появившегося у нас голого любопытства тоже лишь хотим выведать о сущностном местопребывании исторического человека. Мы видели, что мы к такому опыту затребованы самой историей, такой, что она нам напоминает и дает намеки к осмыслению. Такое осмысление дает нам опаматование о первом начале западного мышления.

86

Почему это так, может сказать нам единственно это начало, при условии, что мы понудим себя сказать существенное.

§ 19. ОПАМЯТОВАНИЕ О ПЕРВОМ НАЧАЛЕ ЗАПАДНОГО МЫШЛЕНИЯ ЭТО ОСМЫСЛЕНИЕ ПО БЫТИЮ, ЭТО НАЩУПЫВАТЬ ПОЧВУ

Различные причины способствуют теперь, однако, тому, что мы здесь сейчас выпадаем из ряда отчасти привычных размышлений, из которых только два названы⁸, но в последствии

8. Вероятно, имеются в виду подбрасывание и отброс. — *Прим. пер.*

не должны объясняться. Можно будет сказать: первое начало западного мышления для нас недостижимо, и если оно, впрочем, может быть доступно исторически, оно остается тогда всё же бездейственным. Что поможет нам осовременить давно прошедшее?

В самом деле, осовременивание было бы действительным только через сущее, которое прежде было и теперь с давних пор уже не существует, осовременивание имело бы силу следствия мысленного акта, осуществленного мыслителями, которые когда-то жили, в таком случае мы устремили бы взгляд с нашим поиском только к исчезнувшему. Однако мы не хотим натужно оживлять прошедшее сущее в современности, мы скорее хотим припомнить бытие. Мы вспоминаем себя в опамывании к бытию и способу, как оно первоначально бывает, без того чтобы через это превращаться в современное сущее. Но первоначальное есть именно бывалое не прошедшее. Прошедшее это всегда более-не-сущее, но бывалое есть по-прежнему-бывающее бытие, а бытие в своей первоначальности суть Сокровенное.⁹

Эта сокровенность начала не означает провал или контузию, а только своеобразие своего ближайшего нам, то есть в само-собой-разумеющемся загадочную близость. Пожалуй, нам это начало бытия ближе, чем всё, что мы можем знать и ценить как ближайшее, ибо оно ближе чем всё сущее, которое как действительное кажется всё в себя впитывающим и захватывающим.

Прошедшее прошло, то есть прежде сущее есть уже не сущее; вся история описывает более-не-существующее. Историческое осовременивание не способно сделать прежде сущее когда-либо вновь сущим, которым оно было. Всё прошедшее есть ведь только исчезнувшее; но прохождение сущего совершается в сущностной области бытия. Последнее «сохраняется», конечно, не где-то «у себя», а есть подлинно историческое в прошедшем, непреходящее, и значит, от начала бывалое и изначально опять бывающее (*das anfänglich Gewesene und anfänglich wieder Wesende*).

Опамывание о начале выходит не на сущее и прошедшее, а на бывалое, и значит на еще бывающее, бытие. Пожалуй, начало остается большей частью из-за этого в полной мере недостижимым, так как оно есть взятие-на-себя, которое мы именно благодаря своей близости постоянно на самом деле проглядываем. Пожалуй, это принадлежит к своеобразию местопребы-

9. В тексте стоит *Das Anfängliche ist zwar ein Gewesenes aber kein Vergangenes. Das Vergangene ist immer das Nicht-mehr-Seiende, das Gewesene aber ist das nochwesende Sein, das Sein aber ist das in seiner Anfänglichkeit Verborgene.* — *Прим. пер.*

вания, в котором историческая сущность остается удержанной, что нам не хватает именно зрения и чутья для полного приближения Ближайшего, но, вероятно, они подавлены и подавляют через власть действительного, которое дерзает на то, чтобы не только соделаться мерой для любого сущего, но и для бытия.

Конечно, было бы заблуждением, если мы пожелаем отрицать, что каждая попытка непосредственно и без подготовки привести к решению проблему опаматование о первом начале западного мышления принадлежит к области фантазирования. Мы отказываемся поэтому также от пространного пояснения такой попытки. Без неё самой подобное предварительное пояснение такой попытки остается не имеющим никакого значения, если раньше и на деле не осуществится попытка такого опаматования.

88

Мы должны пойти ещё дальше и признаться, что такое опаматывающее возвращение в первое начало западного мышления несет с собой все признаки насильственности.

О начале как бывалом и еще бывающем вспоминаем как том, что единственно имеет будущее, ибо к его сущности подбрасывания принадлежит опаматование о начале, то есть чтобы все осмысление сосредотачивать на «основе», нащупывать «почву». Что здесь предполагает основа (Grund), мы черпаем из ещё первоначального употребления слова как почвы (Grund), которое говорит о верхнем слое и нижнем слое и среднем слое (если мы только стряхиваем «пространственное»). Почва здесь суть впитывание, само по себе в себя собирающее, каковое собрание предоставляет Открытое, в котором пребывает всё сущее. *«Основа» подразумевает само бытие и последнее есть начало.*¹⁰

ПОВТОРЕНИЕ

1. Туда-сюда-изворотливая сущность человека в отношениях с бытием: подбрасывание и отброс

Ключевые слова каждый раз говорят о бытии: бытие «есть»... избытие, «есть» сокрытие, «есть» освобождение. Бытие «есть»... это и то. Из чего мы можем сказать, что оно бывает тем, что как сущее становится через него упоминаемым. Сказ (Das Sa-

10. В тексте у Хайдеггера стоит: Grund ist hier das Aufnehmen, aus sich, in sich Sammelnde, welche я das Offene gewährt, darin alles Seiende ist. *«Grund» meint das Sein selbst und dieses ist der Anfang.* Открытое, das Offene, подробно рассматривается Хайдеггером в 54 томе «Парменид», в § 8, пункт b. и далее. — Прим. пер.

gen) о бытии, чем Оно, бытие, бывает... превращает внезапно бытие в некое сущее; сказ сказывает тем самым то, что он о бытии не хотел бы ничего знать. Бытие становится в сказе о нём через слово о нём, сквозь каждое слово о нём, прямо-таки отброшенным. Но этот отброс бытия, однако, не может отказаться от бытия. Ибо бытие имеется у нас подброшенным как «свет», в котором всякое сущее является в качестве сущего. Это подбрасывание мы также не способны принимать так, чтобы оно когда-либо могло сделаться несостоятельным, так как ведь всё же в отношении к сущему мы никогда не знаем бытия таким, когда бы оно было сущим среди прочего [сущего].

В равной степени важны подбрасывание бытия и отброс бытия. Каждый из них не способен столкнуть другого в несущественное. Мы сами не можем выступить против подбрасывания бытия; мы этого и не хотим. Но в то же время нам бытие не поддается, если мы пытаемся нарочно молвить его. Бытие своеобразно обращено в бегство нашей собственной человеческой сущностью. Мы принадлежим бытию и всё же не принадлежим ему. Мы держим себя открытыми в пределах бытия и, однако, вновь к нему напрямую не допущены; мы как странники на собственной родине, если предположить, что мы можем так назвать нашу собственную сущность. Мы держим себя открытыми в пределах, которые пролегают главным образом от подбрасывания бытия и до отброса бытия. Мы как раз едва ли внимаем нашему местопребыванию, но сейчас мы спрашиваем: «Где» мы тогда «здесь» (da), если мы таким образом водворены в такое местопребывание (Aufenthalt)? (Бытийно-исторический ответ гласит: в пребывании (im Dasein)). Есть ли это местоположение лишь странный довесок к нашему в остальном недвусмысленно определенному и предельно прочному человеческому существу, которое ведь всё же может свое положение во всякое время перепроверять и изображать? Или это то местоположение в бытии, в котором и из чего каждый раз могут решаться душевный склад, достоинство и истинность нашего исторического человеческого существа? Если дело обстоит так, тогда мы будем оставаться в общем далеко от решения о сути нас самих до тех пор, пока мы это местопребывания в бытии отрицаем, и вместо этого констатируем только «духовные» и «исторические» ситуации человечества. Тогда нужно было бы вообще спросить, передал ли всё же человек в своей истории когда-либо уже решительно туда, в область решения, свою собственную сущность, чтобы тем самым он был там участником в учреждении своей исторической сущности и занимался бы не только своей «исторической миссией». [Если нет], тогда будет вообще сомнительно, можем ли мы уже знать, кто мы есть, можем ли мы вообще это знать с теперешними притязаниями мышления. В таком случае уже

давно обычное и для каждого привычное знание о человеке не было бы никакой гарантией того, что человек находится в состоянии хотя бы *спрашивать* соразмерным сущности способом — *спрашивать* о том, кто он есть, не говоря уже о способности находить на такое вопрошание какой-либо ответ, который обладал бы той силой, чтобы приводить сущность человека в историческом человечестве к её свершению.

Но ведь здесь мы ставим себе препятствия на пути не просто пуская пыль в глаза и фантазируя, а только потому, что мы сейчас в опаматывании бытия нашли отношение бытия к человеку в таком разладе? Допустим, мы оставим в покое эту противоречивую сущность в отношении человека к бытию. Что же нас может ещё беспокоить, как не то, что бытие подбрасывает себя нам несмотря на то, что мы в то же время его отбрасываем, хотя мы пользуемся его услугами? Ведь если мы вообще оставляем отношение человека к бытию, тогда мы обдумываем то, что из дня в день удовлетворяет [наши] срочные нужды.

Когда мы осмысливаем место человека среди сущего, тогда с первого взгляда обнаруживается успокоительное обстоятельство: сущность человека с давних пор решена. То есть: человек есть «живое существо», и притом такое «живое существо», которое может придумывать машины и строить и потреблять, живое существо, которое может *принимать в расчет* вещи, живое существо, которое может вообще всем в своем разумном расчете и расчетливости управлять. Человек это наделенное разумом живое существо. Поэтому можно требовать, чтобы в мире оно шествовало «целесообразно».

91 Тут, в этом требовании, что пусть победит мир «разума», может возникнуть опасность для живого существа «человек», опасность такого же рода что и обоготворение «разума», как впервые уже в эпоху Нового Времени произошло при первой французской революции. Но живое существо «человек» может не потому сталкиваться с этой опасностью, что оно течёт в одной расчетливости «жизни», а в силу того что самой «жизни» дает свободный путь для её течения. Так как «жизнь» для этого существа «человек» никогда не некий предмет, стоящий пред ним, то «жизнь» для человека никогда не есть рядом с ним протекающий процесс, но жизнь суть то, что совершает *сама жизнь*, оплачивает свои расходы, преодолевает [препятствия] и словно как поток благодаря своему собственному течению пробивается вперёд и из себя проистекает. Жизнь, как уже сказали и учат с XIX века, это «*переживание*». И жизнь это не только иногда «переживание», но она бесперывная цепь «переживаний». (Так можно прийти к тому, что жизнь «струится» из «переживаний». Не стоит даже задерживаться на одном переживании. Можно сохранить переживания через «сообщение переживания». Этому учат уже в школе.)

Конечно, здесь возникает противоположная опасность для разумного «живого существа», называемого человеком, что теперь не разум захлестнет себя, а что всё «существует» только тогда, когда оно «переживается». Но если и находится подлинное уравнивание между «расчетливостью» жизни и «опьянением переживанием», пусть даже это уравнивание не всюду и не в любое время может находиться, то всё же сверх всего этого однозначно доказано, что существо человека прочно ограничено: человек это сущее животное (*animal rationale*).

Вдобавок у надежной сущности человека сегодня в распоряжении великая мобилизация наук, которые все служат антропологии. Мы имеем сегодня антропологию; как тут не можем мы знать, кто такой человек? Уже немало времени мы обладаем дипломированными инженерами для машиностроения, электротехники, канализации и прочих вещей. Мы имеем дипломированных экономистов, короче дипломированных специалистов, и сейчас мы получаем дипломированных психологов. Теперь мы даже скоро сможем считать в графиках и кривых то, что американцы правда уже десять лет ожидают от дипломированных психологов: определения, кто есть человек и как он целесообразнейшим образом, без потерь времени или энергии, будет эффективно употребляться на подходящем месте. Но возможно вопрос, кто такой человек, уже имеется решенным до всяких дипломированных психологов. Все антропологи и дипломированные психологи решают только проблемы по организованному применению. Решение же давно известно: *Homo est animal rationale*. Человек это разумное животное. (Поскольку человек способен даже на то, к чему зверь никак не искусен, поскольку для этого требуется расчетливость и разум, человека следует опустить до зверя.)

Если человечество в своей сущности таким образом стоит твердо, чем обязано ещё тогда осмысление по бытию в отношении к человеку? Не простирается ли такое осмысление на бытие каждого естественного самосознания против человека? Кроме того, ведь определение человека (*animal rationale*) не исключает того, что рассмотрение человека расширяется. Можно исследовать человека в различных жизненных сферах, стало быть в его отношениях к сущему.

*2. Опамятование о первом начале это водворение
в по-прежнему бывающее бытие, это нащупать бытие
как почву*

Осмысление по бытию это опаятование о первом начале западноевропейского мышления. Это опаятование о первом начале суть промысление (*Vordenken*) об изчальнейшем начале. Опамятование не есть исторический обходной путь в прошлое,

равно как оно не есть из наружного и позднего вызываемое в воображении нечто, что ранние мыслители прежде «о» бытии «думали». Опамятование есть водворение в само бытие, которое ещё бывает (west), хотя всё прежде сущее прошло. Да, даже речь о водворении в бытие остается вводящей в заблуждение, так как она ложно предполагает, будто мы еще не водворены в бытие, в то время как бытие всё-таки остается тем, что нам ближе чем любое ближайшее и дальше чем всё самое отдаленнейшее. Только очевидно избегаем мы бытия на пользу и в прибыток сущего, чей напор затопляет всё Открытое (das Offene). Итак, даже не одно водворение в бытие имеет смысл, но и то, что мы осмысляем изнутри (innewerden) наше сущностное местопребывание в бытии и таким образом прежде всего осмысляем изнутри и собственно бытие.

Осмыслить бытие изнутри означает, однако, нечто другое чем попытку заметить бытие в сознании. Это осмысление-изнутри совершенно не пустое представление себе того, что о «понятии» «бытие», например, думают про себя и не думают. *Нащупать бытие значит нащупать «почву под ногами».* Нащупать значит здесь «стать включенным» в бытие бытия.¹¹ Нащупать означает здесь перемену человечества в своем сущностном отношении к бытию, но прежде всего подготовка этой готовности, даже прежде внимание к подготовке, даже прежде побуждение к такой подготовке, даже прежде опаматование в бытии. Всё, что для этого может быть испробовано, соблюдается в «предварении». Но, возможно, это пред-варительное суть даже пред-шествие в будущее истории. Только Начинаящее и Начальное существует в будущем; современное это всегда уже преходящее. Начало не знает даже срочности; куда ему, впрочем, спешить, ведь всё Начальное начинает только будучи зависимым от себя самого? Осмысление по началу есть поэтому также неторопливое мышление, которое не приходит ни позже и ни тем более раньше.

ПРИМЕЧАНИЯ

Примечание 1 к с. 49, к стиху Гёте:

Über allen Gipfeln
Ist Ruh,
In allen Wipfeln
Spurest du

11. Помещаем два последних предложения Хайдеггера по-немецки: «*Das Sein begreifen, heißt den «Grund» begreifen. Be-greifen heißt hier „inbegriffen werden“ im Sein vom Sein.*» — *Прим. пер.*

Kaum einen Hauch;
Die Vogelein schweigen im Walde.
Warte nur, balde
Ruhest du auch.

109

Перевод Лермонтова:

Горные вершины
Спят во тьме ночной,
Тихие долины
Полны свежей мглой;
Не пылит дорога,
Не дрожат листы...
Подожди немного -
Отдохнешь и ты!

*Два текста
об Истине
и Бытии*

Дословный перевод:

Над всеми горами
пребывает тишина,
На всех вершинах
ты едва ли
почувствуешь дуновение;
Птичий гам в лесу умолк.
Подожди только, скоро
отдохнешь и ты.

Комментарий Хайдеггера к стиху Гёте

Как странно, что мы в отношении гётевского слова «Над горными вершинами/ [есть] тишина» (см. прим. 3) при испытанном толковании знакомого «есть» колеблемся и вообще медлим с комментарием, чтобы затем сдать ся целиком, и только теми же самыми словами снова и снова повторять: «Над горными вершинами/ [есть] тишина». Мы отказываемся здесь от комментария этого «есть» не потому что понимание этого втягивает в большие трудности и лучше было бы совсем остаться без точки зрения, а потому что здесь это «есть» высказывается таким образом, как будто оно произнесено впервые и единственный раз. Это Единственное так просто, что мы едва ли еще должны что-то сделать от себя, чтобы успешно его рассмотреть. Поэтому понятность этого «есть», которая отклоняет все толкования, эта понятность теперь, однако, имеет совсем другой вид чем при той беглости, при которой обычно это «есть» укрывается от нас без обдумывания в повседневной речи.

31

Тем не менее простое «есть» гётевского стиха опять держится весьма далеко от голого неопределенного и пустого, с кото-

рым мы, конечно, легко справляемся, была бы только беглость понимания. Здесь, напротив, мы вопреки требованию понятности этого слова вовсе ничего не добавили, но зато впущены в Неисчерпаемое.

«Над горными вершинами/ [есть] тишина», в этом «есть» говорит Единственное собранного богатства. Не пустота неопределенного, а полнота сверхопределенного препятствует здесь непосредственному разграничению и истолкованию этого «есть». Невзрачное слово «есть» начинает тогда мерцать в одном светлом свечении. И поспешный приговор о невзрачности этого «есть» претерпевает перемену.

32

Богатство того, что это «есть» имеет сказать и способно сказать, мы теперь также познаем, только с другой точки зрения, из разнообразия приведенных предложений. Если мы сделаем попытку одно из значений этого «есть» перенести из одного из указанных предложений в другое, тогда последнее немедленно потерпит крах. Итак, пустота и однообразие этого «есть» оказывается только дешевой видимостью, которая цепляется, отождествляя дословный текст и характер письма. Но как утверждаемое богатство должно тогда само покоиться в этом «есть»?

Слово «есть», взятое в отдельности, остается однако беспомощным и бедно значением. Почему богатство таким образом с этим «есть» пребывает, должно пребывать, просматривается также легко. Множественность значений этого «есть» имеет, однако, свою ясную причину только в том, что в вышеприведенных предложениях каждый раз представлено некое другое сущее: человек со швабским диалектом, книга, враг, красный цвет, Бог, половодье, бокал, солдат, колорадский жук, доклад, собака, злой человек. И, наконец, что представлено в стихотворении Гете? «Тишина»? Там представлена «тишина» и о ней установлено, что она наблюдается «над всеми вершинами»? Здесь снова мы медлим с интерпретацией, и это не может нас удивлять, так как ранее указанные предложения — это «прозаические» установления и высказывания, в то время как в последнем примере выставляется как раз «поэтическое» предложение. В «поэтических предложениях», если их вообще можно называть «предложениями», вещи не так очевидны как в знакомой будничной речи. «Поэтическое» — это исключение, и к нему не применимо правило и закономерность того, о чем можно условиться по отношению к «есть» вообще и отвлеченно. Поэтому можно, пожалуй, надеяться, что лишь только тогда, когда значение этого «есть» в обычном повествовательном предложении заранее достаточно выяснено, мы сможем подняться к «высшему», «поэтическому» выражению и попытаться его разъяснить. Поэтому это может быть хорошо, если мы «поэтическим» примером, который добавился только в конце

33

ряда предложения, не будем позволять себя запутывать прежде времени.

Вышеуказанные предложения удовлетворяют тогда, однако, тому доказательству, что это «есть» в соответствии с его значением представлено от какого-то «соответствующего» и действует в предложении определенные и называемые сущие. Вследствие этого это «есть» может наполнять себя по-разному, да ведь, собственно, и наполняет от случая к случаю навязывающуюся пустоту, и в явлении наполненного слова предлагает себя.

Примечание 2 к с. 50:

μελέτα τὸ πᾶν — Забота о всём, всеобъемлющая забота — (греч.)

В начале курса лекций Хайдеггер говорит: «Из времени, в котором формируется сущностная стихия западной истории, а не простое чередование событий, для нас передано изречение, которое гласит: *μελέτα τὸ πᾶν*. Если в заботу принято «сущее в Целом» — это означает, что от сущего в целом, от того, что оно затребовано человеком, происходит всё». M. Heidegger, Bd. 51, s. 3.

Примечание 3 к примечанию 1:

В немецком языке слово «есть» («ist») употребляется как связка в обязательном порядке, например в первой строчке гётевского стиха: *Über allen Gipfeln \ Ist Ruh*, что в дословном переводе означает: *Над всеми вершинами \ есть тишина*. Поскольку Хайдеггер подчёркивает в немецком тексте наличие связки «ist», которая в русском языке часто отсутствует, так как мы выражаемся просто: *Над всеми вершинами \ тишина*, то в тексте перевода оставлено слово «есть», но берется в квадратные скобки: *Над всеми вершинами \ [есть] тишина*. Приходит в голову мысль, что если эта связка не является универсальной необходимостью для русского языка, правомочно ли философствует Хайдеггер, придавая ей особое значение в качестве свидетельства о постоянном употреблении нами *бытия*? Думается, это не нарушает правомочность мысли Хайдеггера, поскольку, во-первых, в русском языке все же употребляется эта связка, хотя в необязательном порядке, во-вторых, если посмотреть шире на другие атрибуты *бытия*, мы увидим, что другое «свойство» бытия — сокрытость, то есть что оно любит скрываться, проявляется в русской речи сильнее, чем в немецкой.

Мартин
Хайдеггер

Небольшой курс лекций «Grundbegriffe» — *Основные понятия*, на 127 страниц, был прочитан Хайдеггером в летнем семестре 1941 года и издан в 1981 году в 51 томе ПСС. В нем привлекают внимание 2-й и 3-й разделы о феномене бытия, главной темы курса, перевод которых мы здесь предлагаем. Перед общей характеристикой главной темы лекций, представленной в переведенном отрывке, мы сделаем краткий обзор начальных параграфов курса.

В первом параграфе, представляющем *Введение* к курсу с названием *Объяснение названия лекций* Хайдеггер ставит вопрос, почему не поставлено, к примеру, название *Основные понятия философии*, а просто *Основные понятия*? Потому, объясняет он, что речь пойдет об основных понятиях, как окажется, *бытия* вообще, а не философии, которая ещё должна помыслить бытие. Если бы мы уже имели в некотором виде философию, должным образом помыслившую бытие, тогда другое дело. Но до этого далеко.

Далее в первом параграфе Хайдеггер размышляет, что такое *Основные понятия*. Поставить такое название — уже выдвинуть серьёзное притязание, уже стать на путь осмысления основ. Чтобы помыслить это притязание, он принимает в обзор обычные притязания людей, которые хотя и весьма различны, но поддаются обобщению. Эти притязания в важном отношении ограничены. Хайдеггер приходит к необходимости поставить вопрос о *Бытийной готовности для исконного, изначального и наилучшего знания в историческом сознании*. Далее он указывает на упадок подлинного знания в наше время: человек склоняется к Полезному, отвергая всё остальное как Ненужное. Это особенно характерно для технического прогресса. Заключает он первый параграф упражнением в «мышлении Достойного» при осмыслении основ.

Далее в первом разделе, во втором параграфе (нумерация параграфов сквозная), Хайдеггер переходит к понятию сущего в целом и формулирует его экзистенциальный смысл, который он уже затронул в первом параграфе: «Из времени, в котором формируется сущностная стихия западной истории, а не простое чередование событий, для нас передано изречение, которое гласит: $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\alpha\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$.¹² Если в заботу принято «сущее в Целом» — это означает, что от сущего в целом, от того, что оно затребовано человеком, происходит всё». M. Heidegger,

12. Забота обо всем, всеобъемлющая забота (греч.).

Vd. 51, s. 3. Тема сущего в целом непосредственно подводит к теме бытия. Нельзя сказать, чтобы бытие было забыто в европейской философии в буквальном смысле, но для его осмысления характерно необдумывание сущностной разницы бытия и сущего. Это упущение по Хайдеггеру приводит к пониманию бытия как исключительно бытия сущего, в терминологии Хайдеггера оно звучит как *Seiendheit*, бытие-сущим. Бытие как таковое в таком ракурсе не рассматривается, а это по сути приводит к забвению бытия. Но и в действительности найти или обнаружить *само бытие* крайне трудно, почти невозможно, мы всегда наталкиваемся на сущее или уходим в сферу абстракций. В пятом параграфе Хайдеггер начинает рассматривать связку «есть» в грамматическом предложении, и находит пустоту и богатство значений одновременно, что становится для него темой дальнейшего подробного рассмотрения.

Здесь мы заканчиваем обозрение начальных параграфов курса, так как далее мы становимся избавленными от этого ввиду уже существующих переводов по этой теме. А именно мы имеем переводы подборки извлечений Хайдеггера из своих лекций, озаглавленной *Европейский нигилизм*, особенно заключительный параграф на 10 стр. «Европейский нигилизм» переведен на русский язык. Эта подборка на 200 страниц в свою очередь вошла в двухтомник *Ницше*, выпущенный Хайдеггером в 1961 году и тоже переведенный на русский, а именно во второй том и расположена в начале тома. Через несколько лет в конце 60-х годов Хайдеггер переиздал *Европейский нигилизм* отдельной небольшой книгой, что говорит о важности, которую он придавал этой теме. Последний параграф *Европейского нигилизма* (10 стр.) озаглавлен «*Бытие как пустота и богатство*», в нем кратко изложена интересующая нас тема *апорийно-аналитического описания бытия*. Здесь Хайдеггер после критики осмысления бытия в истории западноевропейской философии, точнее его *забвения*, заявляет о теме различия бытия и сущего в качестве некой тропы, пути постижения самого бытия, а затем на примере нескольких апорий кратко описывает сам феномен бытия. К этому важному параграфу мы и отсылаем читателя. На русском языке существуют два его перевода, *В. Бибикина* в сборнике работ Хайдеггера *Время и бытие*, и *А. Шурбелева* в двухтомнике *Ницше*. Перевод Шурбелева как более поздний выглядит предпочтительнее.

Здесь важно отметить, что изданный в 1961 году двухтомник *Ницше* не представляет собой отдельного курса лекций или сборника нескольких курсов. Его Хайдеггер составил из *отрывков* курсов лекций, прочитанных им в 1930-х и начале 1940-х годов. Полностью установить, из каких именно курсов взяты отрывки двухтомника *Ницше*, пока невозможно, поскольку ещё не вышли все тома ПСС. Только в 1981 году вышел

51 том ПСС лекций 1941 года, но в нем нет параграфов, вошедших в указанный двухтомник. И лишь в 1986 году вышел 48 том ПСС, озаглавленный: *Nietzsche: der europäische Nihilismus*. Вероятно именно он послужил основой для двухтомника *Ницше*. В этом томе на 700 страниц помещен курс лекций, прочитанный Хайдеггером в 1940 году. Здесь мы уже находим интересующую нас тему апорийно-аналитического описания феномена бытия. Такое описание находится в 33 параграфе из восьми пунктов, всего на восьми страницах, и озаглавлено *Was heißt Sein?* Таким образом понятно, что представляемый нами текст 1941 года возник не сразу, а имел задел годом раньше. Текст 1940 года гораздо короче, и в нем задействованы ещё не все апории. Тогда встает вопрос, почему Хайдеггер, имея эти курсы будущих 51 и 48 томов в своих рукописях, и соответственно параграфы по феномену бытия, в 1961 году не включил ни одного из них в двухтомник *Ницше*? Будучи весьма незаурядным, это *описание феномена бытия*, несомненно, произвело бы гораздо большее впечатление на современников, чем указанный двухтомник без него. Возможно для этого были особые причины. Но наиболее вероятной является та, что хайдеггеровские предварительные записи лекций не были полными. Как и большинство лекторов, философ разворачивал свои письменные наброски более связно и широко во время чтения лекций. Многие его лекции были записаны некоторыми студентами дословно, возможно студенты кооперировались при записи по двое или по трое. То, что было написано Хайдеггером, издатели на основе сохранившихся студенческих конспектов уже после смерти философа дополняют до полных курсов лекций. Таким образом издание ПСС с лекциями Хайдеггера проходит драматично и непредсказуемо, поскольку зависит от обнаружения наиболее полных студенческих конспектов. Неожиданно вдруг последующие поколения получают то, чего желали бы прочесть или услышать от Хайдеггера современники в 50-х или 60-х годах и не могли. Но как отреагировали западные философы на текст о бытии в 51 томе по его публикации в 1981 году, у нас к сожалению информации нет.

Чем примечателен этот текст? Его достоинство заключается в том, что Хайдеггер исключительно сжато и в то же время весьма живо изобразил посредством апорий *феномен самого бытия*, которое в принципе непостижимо и часто приравнивается им к *Ничто*. Хайдеггер в некоторых работах писал как известно бытие не только через *Sein*, а через древнее *Seyn*, чтобы показать *инаковость* феномена. Но нас здесь интересует не тема бытия в широком контексте его исследований, а попытка кратко показать сам феномен с помощью нескольких идей, отдельно разрабатываемых им уже давно: сокрытия,

умолчания, забвения, надежной почвы и одновременно бездны и других. Апории или «идеи» бытия, которые применены для этой цели, это непростые идеи, взятые Хайдеггером из головы или из истории философии. Это по сути экзистенциальные апории бытия, которые он разрабатывал всю жизнь в период после написания *Бытия и времени*. Они по отдельности в различных формах более глубоко и подробно изложены во многих томах его сочинений и лекций. Достоинство данного текста — его краткость и синтез всех основных апорий бытия, этот синтез позволяет также *почувствовать* сам феномен бытия. Действительно, трудные и обширные сочинения Хайдеггера по отдельным темам толкования бытия подчас действуют отяжеляюще, возникает тайная мысль, что Хайдеггер просто «разворачивает» абстрактную идею бытия как философский проект, что само бытие как таковое по видимости и *не осязаемо*, а есть просто единое многообразие сущего, мир, Вселенная, но не само бытие. По этому поводу Т. Адорно сказал: *Kein Sein ohne Seiendes* — Нет бытия без сущего. Но данный текст, пожалуй, показывает, что Хайдеггер всё же чувствовал бытие, а не просто его осмысливал в качестве абстрактной идеи. Поэтому этот текст как феноменологическое описание бытия может быть поставлен как итоговый и одновременно как начальный, то есть феноменологически-методологический текст, позволяющий осмысленно изучать разноплановое позднее творчество философа.

Вопросы философии (О событии) Прыжок в сущность бытия [Wesung des Seyns]

РИЧАРД ПОЛТ

Polt, Richard. «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)». Ein Sprung in die Wesung des Seyns // Heidegger-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung. Dieter Thomä (Hrsg.). 2. Auflage. Springer-Verlag, 2013. С. 153–162. Перевод с немецкого Эльфира Сагетдинова

1. *Контекст.* В третий и четвертый отдел Полного собрания сочинений [Gesamtausgabe, GA] включен целый ряд текстов, неопубликованных при жизни Хайдеггера и при этом имеющих большое значение, поскольку в них была предпринята попытка «с-казать истину бытия просто» (GA 9, 313). Первый план такой попытки (GA 66, 24) Хайдеггер набросал в 1932 году, но за работу над этим проектом принялся на самом деле лишь в *Вопросах философии (О событии)* [Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)] (GA 65). Среди последующих текстов, опирающихся на мышление *Вопросов*, можно назвать *Осмысление* [Besinnung] (GA 66, написанное в 1938–1939 годы и изданное в 1997 году), *Историю бытия* [Die Geschichte des Seyns] (GA 69, написанную в 1938–1940 годы и изданную в 1997 году), *О начале* [Über den Anfang] (GA 70, написано в 1941 году), *Событие* [Das Ereignis] (GA 71, написано в 1941–1942 годы), *Тропы начала* [Die Stege des Anfangs] (GA 72, написано в 1944 году), а также несколько записных книжек, озаглавленных *Размышления* [Überlegungen] (GA 94–96, написанные в 1931–1938 годы и изданные в 2014 году).

В намерения Хайдеггера входила публикация этих текстов частного характера лишь после выхода в Gesamtausgabe его лекционных курсов, и поэтому целесообразно читать эти зачастую загадочные тексты лишь после подробного знакомства с лекциями тридцатых годов — ведь и Хайдеггер предупреждает нас о том, что эти лекции идут «всегда извне» (GA 69, 173). Поскольку *Вопросы* задают рамки для этих текстов частного характера и развивают их главные темы, мы сосредотачива-

емся на *Вопросах*; тем не менее отдельные фрагменты GA 66 и GA 69 разбираются ниже в разделе 6.

Вопросы философии, которые иногда называют вторым главным трудом Хайдеггера после *Бытия и времени* (Послеловие издателя в GA 65, с. 511), по сути представляют собой не «произведение», а некое намеренно произвольное собрание заметок. Даже если этот текст зачастую кажется знакомым и содержит ходы мыслей, которые изложены в других местах гораздо более обстоятельно, знание их первичных версий необходимо для понимания пути мышления Хайдеггера в целом. Завершенная часть *Бытия и времени* описывает вот-бытие [Dasein] как сущее, понимающее бытие, что должно было случиться лишь подготовкой к исследованию самого бытия, которое только еще предстояло осуществить. В *Вопросах* была предпринята попытка именно такого исследования, где Хайдеггер отказывается от разработанной в *Бытии и времени* терминологии и претензии на системность ради более глубокого и отчетливого «исторического» подхода [«geschichtlichen» Ansatzes]. Мышление о «событии», которое развернуто в *Вопросах*, в более поздних текстах Хайдеггера является предпосылкой, но в *Вопросах* оно представлено с обстоятельностью, каковой не наблюдается в этих текстах.

2. *Мышление Вопросов*. Невозможно стиль и форму *Вопросов* оторвать от их содержания, так как Хайдеггер здесь предпринимает попытку подогнать свой язык к своему мышлению настолько плотно, чтобы сказывание бытия [Seyn] «было» [«ist»] самим бытием (GA 65, 4; GA 66, 51, 64). (Написание бытия [Seyn] разъясняется в следующем разделе). Тем не менее остается возможность провести определенные различия между формой и содержанием, вероятно, потому что Хайдеггеру в итоге все же не удалось говорить лишь из «бытия» или из «события». Таким образом, рассмотрение «стилистических» и «методологических» аспектов *Вопросов* может проложить путь углубленному пониманию их «содержания».

Мышление *Вопросов* — это «изначальное мышление» (GA 65, §§ 20–31). Оно участвует в «другом начале» (57 сл.) — новом направлении для Запада, которое может преодолеть «первое начало» (мышление греков и их последователей), поставив под вопрос его корни. Изначальное мышление вследствие этого есть не просто мышление *на* [über] определенную тему, а мышление, принимающее участие в «осуществлении» того события [Geschehnisses], которым оно занимается (64).

То же самое можно было бы сказать о «вы-мышлении» [Erdenken']. Под этим словом подразумевается не то, что мыслитель произвольно создает или воображает предмет своего мышления, а то, что мышление само «определяется» бытием

как событием [Ereignis] (86). «Руководящей нитью» первого начала является мышление, понятое как образовывание представляющих высказываний (§ 102). В противоположность к этому другое начало характеризуется тем, что сама вещь — событие [Ereignis] — «при-сваивает мышление» (464). Событие «нуждается» [«braucht»]) в мышлении в двойном смысле: событие нуждается [benötigt] в нашем мышлении и использует [gebraucht] его (318).

Вопросы можно назвать также «начальными» постольку, поскольку они не были завершены. Многие разделы остались фрагментарными, и текст не свободен от противоречий и повторов. Но эту незавершенность можно частично отнести на счет антисистемности концепции истины Хайдеггера. «Время систем прошло» (5). Система возможна лишь тогда, когда ее истина покоится на основоположениях, — но это имеет место только там, где пропозициональное мышление дает руководящую нить для философии, как в первом начале. В другом начале суждения не являются решающими (13), мышление должно следовать событию, которое ускользает от системы и которое «не может быть рассчитано» (242).

С целью анализа вызревающей в событии тенденции к самокрытию Хайдеггер культивирует такой способ говорения, при котором ни в коем случае не предполагается точное терминологическое обозначение темы и ее исчерпывающее изложение. Такой способ говорения возникает из основного настроения «сдержанности» (§ 13), сердцевина которого заключается в «умолчании» (78–80). Этот текст в самом глубоком смысле эзотеричен. Он предназначен «для немногих — для избранных» (11) — для тех, кто собственным путем уже подошел вплотную к истине этого текста (8). Хайдеггер говорит здесь лишь «намекая» (как это сказано им в эпиграфе книги), и он пишет: «стремление к доступности [Sichverständlichmachen] — это самоубийство философии» (435). Речь идет здесь не только о том, чтобы оградить истину от неподобающих взглядов, но и о том, чтобы уделить должное внимание неизбежной непостижимости истины бытия [Sein]. Бытие «никоим образом окончательно не высказываемо» (460), отсюда любая попытка высказать его в полной ясности сводится к тому или иному игнорированию и насилию. Название произведения отражает его эзотерический характер: публичное название *Вопросы философии* «ничего не говорящее», в то время как «сущностное заглавие» (*О событии*) загадочное, указывающее на некую истину, которая не может быть постигнута непосредственно (3).

Хотя и косвенность, и несистемность *Вопросов* носят частично преднамеренный характер, стиль книги таким образом есть, с точки зрения Хайдеггера, выражение провала. Даже если у Хайдеггера речь идет о необходимости говорить «о со-

бытия» так, чтобы его мышление «при-сваивалось» [«er-eignet»] событием (3), позже приходит понимание того, что у него еще нет никакой возможности «соединить свободную фигуру истины бытия из него самого [freie Fuge der Wahrheit des Seyns aus diesem selbst zu fügen]. Если это когда-нибудь удастся, то существо бытия [...] будет определять структуру (Gefüge) самого произведения мыслителя» (4). В *Вопросах* еще нет «той формы [...], которую я считаю именно здесь необходимой для публикации в качестве „произведения“» (GA 66, 427). Известным образом этот текст делает возможным, следовательно, лишь предвосхищение другого текста под названием *Событие* (77). (Так озаглавленная рукопись 1941–1942 годов опубликована в качестве GA 71, но и она не может рассматриваться как завершённое «произведение»).

3. *Событие*. Приближение к загадке события может произойти благодаря сравнению первого начала со вторым началом. Первое начало посвящает себя «ведущему вопросу»: «Что есть сущее?» (GA 65, 75, 179). Философия (так же, как и ее ответвления, науки) определяет свойства того, что есть; метафизика или первая философия исследует самые общие свойства сущего как сущее. В первом начале «бытие» означает поэтому бытие сущего, и бытие понимается по обыкновению как «существо» — как абстракция от сущего. Сущее считается здесь данным, и оно служит в качестве основы сущести (даже если эта сущестъ истолковывается как *a priori*) (111 сл., 183, 293, 425, 458).

В противоположность к первому началу другое начало должно вопрошать о бытии в новом, неметафизическом смысле, что Хайдеггер почти всегда выражает устаревшим написанием «бытие» [«Seyn»] (436). Бытие не представляет собой никакой абстракции; оно вообще не есть бытие сущего. Бытие должно пониматься «не из [...] данного сущего, а [...] из своего изначального сущствия [Wesung]» (75). Это намерение можно было бы проинтерпретировать следующим образом: вместо того чтобы исходить от сущего как данного, мы должны были бы спросить о самой этой данности как смысле (или как «истине» [43]). В чем заключается смысл «быть» или «становиться данным» и каким образом нам дается сам этот смысл в качестве того, что становится под вопрос [fragwürdig]? Это вопрос, на который никоим образом нельзя ответить на основе данного сущего. Вопрос можно переформулировать: Как сущствует [west] бытие? — «основной вопрос» другого начала (78, ср. 75–77). Хайдеггер находится в поисках уже не общего понятия (задаваясь вопросом Что?) и не того, что *есть*, а сущствующего [Wesenden]. (Глагол *существовать* [wesen] Хайдеггер использует в качестве обозначения того, что бытие «делает» —

ведь если сущее есть, то о бытии нельзя сказать, что оно есть. Понятие существа [Wesens] как «сутствия» [«Wesung»] исходит также от исторической [historischen], единственной истины в противоположность к вневременной абстракции [66, 286–289]). «Как существует бытие» означает то же самое, что и: каким образом происходит то, что данность данного сущего может стать для нас живой проблемой?

Хайдеггер отвечает: *«Бытие существует как событие. Это не основоположение [Satz], а непонятное умолчание сущности, которая открывается лишь полному историческому [geschichtlichen] осуществлению начального мышления»* (260). Поэтому слово «событие» никоим образом не является само собой разумеющимся. Для первого понимания его значения можно выделить следующие аспекты:

а) Уже в 1919 году Хайдеггер различал событие [Ereignis] и процесс [Vorgang]. Последнее представляет собой теоретически объективированное событие [Geschehnis]; первое — это событие, которое сущностно принадлежит мне и которому сущностно принадлежу я (GA 56/57, 74–75). *Вопросы* также понимают событие в контексте принадлежности — своего и собственного [dem Eigenen und dem Eignen]. Таким образом это означает, к примеру: «Человек предчувствует [ahnt] бытие [...], потому что бытие его при-сваивает себе [sich er-eignet], а именно таким образом, что лишь при-своение [Er-eignung] нуждается в себе свойственном [Sich-eigenes], в самом себе [Selbst]» (GA 65, 245). Мы можем, следовательно, предварительным образом обозначить событие как необъективируемое «событие собственности» [«Geschehnis des Eigentums»] (320), в котором человек и бытие (то есть то, что дает подвопросную данность сущего) друг друга присваивают и приходят к своему собственному.

б) «Бытие нуждается в человеке, чтобы оно существовало [wese], и человек принадлежит бытию [...]. *Это встречное движение нужды (Brauchens) и принадлежности* составляет бытие как событие» (251). Хайдеггер указывает на эту встречу как на «поворот в событии» (407).

с) «Событие» есть некое сокращение понятия *«событие основывания Вот»* (247). В событии происходит учреждение Вот или «места мгновения» («Augenblicksstätte») (323), где человек становится вот-бытием (искателем, хранителем и стражем бытия [17, 294]) и бытие при-сваивает (er-eignet) человека.

д) *«Начало — это само бытие как событие»* (58). Схема «первого начала» и «другого начала» не ссылается соответственно на обстоятельства, в которых человеческие существа познают или не познают уже данное фактическое положение дела. Само бытие происходит *лишь* как начало. Поиски другого начала движимы таким образом не только надеждой найти но-

вое отношение к бытию, но и надеждой на сущность [Wesung] самого бытия, которое сегодня не существует или едва ли существует. Бытие «есть редчайшее, потому что единственнейшее, и никто не ухватывает немногие мгновения, в которые оно основывает себе местопребывание [Stätte] и существует [west]» (255).

е) «Нужда, то лишаящее покоя, сущствующее [Wesende] — каким образом, если бы оно было истиной самого бытия [...] в качестве события?» (46). Редкое мгновение события есть кризис, крайняя необходимость [Notfall], которая требует решения. Такое решение не может быть только делом человеческой воли, а включает одновременно и то, и другое — и бытие, и вот-бытие (87–91). Кризис нашего времени состоит в «нужде отсутствия нужды» (11, 107, 119, 125, 234–237): во времена безразличия к решению и к крайней необходимости великая опасность состоит в том, что бытие уже не существует, потому что человеку не удается войти в состояние нужды, которую требует событие. Поэтому Хайдеггер вновь и вновь возвращается к теме «оставленности бытием» (напр. 110–114). Бытие удалилось от сущего и человека, так что мы можем лишь только внимать эху его отдаленной возможности.

ф) «*Бытие как событие [Er-eignis] есть история*» (494). Под «историей» [«Geschichte»] здесь подразумевается не прошлое или исторические сведения, а основная форма события [Geschehens] бытия и вот-бытия. Согласно Хайдеггеру историю нельзя понимать просто как возвратное движение (280, 472), она должна осмысляться как возврат к принадлежности и единственности. Мыслить «бытийно-исторически» означает — не рассказывать, каким образом было понято бытие, а понимать, как само бытие существует.

g) «Но бытие существует как событие, место мгновения решения о близости и отдаленности последнего Бога» (230). К обсуждению темы «последнего Бога» мы еще вернемся ниже (Раздел 5.7), а здесь мы можем констатировать, что отношение народа к проблеме божественного составляет существенный аспект его отношения к бытию.

В качестве резюме относительно основополагающего смысла «события» можно теперь сказать, что событие представляет собой способ, которым данность данного сущего становится для нас под вопрос. Это событие [Geschehnis] возникает из нужды, основывает место и предвещает историческую эпоху, которая находится в собственном, единственном в своем роде, отношении к божественному. Событие — это событие [Geschehnis], которое требует вот-бытия настолько, насколько оно само затребовано вот-бытием.

Мы можем теперь сосредоточиться на некоторых главных следствиях, которые событие имеет для сущего и для вот-бы-

тия. Прежде всего, когда «бытие познается на опыте как событие», изменяются «все отношения к „сущему“» (248). Сущее уже не понимается без всяких вопросов как наличная вещь, а рассматривается теперь как «укрывающее» [«bergend»] истину бытия. Возможно, лучшее разъяснение тематики «укрытия» [«Bergung»] (§§ 243–247) дано в «Источке художественного творения» [«Der Ursprung des Kunstwerkes»] (GA 5). Согласно этой статье произведение искусства воплощает в себе борьбу между замыкающейся землей и открывающимся миром и таким образом представляет собой место для события истины. Как Хайдеггер высказывается во *Введении в метафизику* [«Einführung in die Metaphysik»], произведение искусства — это «существующее бытие» [«das seiende Sein»] (EM, 122): здесь осуществляется смысл данности сущего в том или ином определенном сущем. Согласно *Вопросам* всякое сущее, не только произведения искусства, может быть рассмотрено в свете борьбы между миром и землей (GA 65, 275, 389–391). Опыт бытия как события эту борьбу проявляет и таким образом дает возможность всему — произведению, средству [Zeug], вещи, жертве (391) — проявиться некоторым образом по-новому.

Хотя и бытие таким образом и независимо от сущего, оно выступает все же не «раньше», чем сущее; бытие существует в сущем и благодаря ему. Хайдеггер говорит поэтому об «одновременности» бытия и сущего (13, 223, 289). Это понятие необходимо, чтобы избежать какого бы то ни было априоризма и трансцендентализма: бытие никоим образом не является условием возможности сущего, а напротив, оно сбывается [geschieht] лишь с раскрытием самого сущего.

Один из главных пунктов критики, выдвигаемой в *Вопросах* против *Бытия и времени*, гласит следующим образом: на подходе *Бытия и времени* лежит слишком явная печать трансцендентального мышления (250, 305). Язык *Бытия и времени* провоцирует такое понимание, что вот-бытие есть субъект и его границами задаются условия, при которых сущее предоставляет себя самое в качестве объекта, и что этими границами объективности конституируется бытие. В противоположность этому теперь Хайдеггер настаивает на том, что бытие одновременно с сущим и вот-бытием. Вот-бытие далеко от того, чтобы править бытием, оно принадлежит к бытию, потому что мы не можем быть поистине самими собой, если мы не отвечаем на призыв и требование, которые приходят от бытия к нам. Любой «набросок» [«Entwurf»] смысла уже набросан [geworfener]; поэтому человек как субъект не в состоянии создать или определить смысл бытия. Вместо этого человек должен быть понят как брошенный бросатель [geworfene Werfer] (304) — как кто-то, кто с необходимостью участвует в событии бытия [am Geschehnis des Seyns], кто при этом, од-

нако, никоим образом не может управлять этим событием, потому что он сам от него зависим.

4. *Структура. Вопросы* поделены на восемь частей или «стыков» [«Fügungen»]. Это напоминает о фуге как музыкальной форме, и текст подобен фуге именно потому, что в нем повторяются различные основные мотивы, варьируются и переплетаются друг с другом, но всюду главенствует лейтмотив события, который тем не менее выражает множество настроений (ср. с «Fug» в ЕМ, 123).

Текст обрамляется двумя обзорными разделами: «I. Предварительный обзор» и «VIII. Бытие». Изначально «Бытие» должно было быть помещено на второе место, но в 1939 году Хайдеггер решил его поставить в конце (Послесловие издателя, GA 65, 514). Между этими двумя частями общего характера расположены шесть стыков [Fügungen], которые выражают «историчность перехода» от первого к другому началу (6).

II. Отзвук. Этот стык пробуждает опыт нужды оставленности бытием в эпоху современности, в эпоху нигилистической деловитости [Machenschaft]. Настроение этого стыка характеризуется «ужасанием» [«Schrecken»], «робостью» [«Scheu»] и «сдержанностью» [«Verhaltenheit»] (107).

III. Подача. Здесь Хайдеггер обращается к первому началу в почтительном размежевании с его основополагающими вопросами и ответами. Здесь доминирует более позитивное настроение «радость вопрошающего взаимного превосхождения [Übersteigung] начал» (169).

IV. Прыжок. Другое начало требует прыжка в некое новое измерение. Ведущее настроение здесь некая «робость [...], в котором воля сдержанности превосходит себя до настойчивости [Inständigkeit]» (227). В этом стыке Хайдеггер решает на то, чтобы заговорить напрямую о сущности бытия [Wesung der Seyns].

V. Основывание. Другое начало не состоит исключительно в сущности бытия, потому что бытие нуждается в человеке как вот-бытии. Прыжок в бытие включает в себя таким образом основывание вот-бытия и Вот как области, в которой истина бытия может быть укрыта в сущее.

VI. Будущие. Этот и следующий стык существенно короче, чем другие, потому что они посвящены обозначению [Anrufung] отличительных черт другого начала. Хайдеггер описывает здесь немногих, которым, возможно, выпадет в будущем ведущая, творческая роль.

VII. Последний Бог. Может быть, точка вращения и опоры *Вопросов* и несомненно самый темный раздел. Здесь «прохождение последнего Бога» [«Vorbeigang des letzten Gottes»] описывается как кульминация сущности бытия как события.

Структура *Вопросов* никоим образом не «логическая» — здесь речь не идет о каком-либо ходе доказательств, которые выливаются в некий ряд тезисов и основоположений. Напротив, эта структура в высшей степени историческая, в полном согласии с основополагающим убеждением Хайдеггера, что бытие само исторично. «То, что сказывается, спрашивается и осмысляется в „подаче“ друг другу между первым и другим началами, из „отзвука“ бытия в нужде оставленности бытием для „прыжка“ в бытие „основывания“ его истины в подготовке „будущих“ „последнего Бога“» (7).

5. *Главные темы.* Замечания о целом ряде тем, представленных в весьма широком спектре, оказываются разбросанными по всему тому. Для наших целей, однако, будет рациональнее упомянуть лишь главные из них, в порядке собственно стыков [Fügungen] Хайдеггера. Что касается наших замечаний, то они дают исключительно вводные и ориентировочные указания, которые ни в коей мере не претендуют на исчерпывающее понимание текста.

5.1. *Предварительный обзор.* Здесь Хайдеггер предъявляет темы события и перехода к другому началу. Он рассматривает также сущность философии (§§ 14–19), «начального мышления» (§§ 20–31) и «умолчания» (§§ 13, 37, 38). Эта часть заканчивается обсуждением «решения» («Ent-scheidung») (§§ 43–49), — что можно расценить как нечто вдохновляющее нас на решение в той мере, насколько необходимо — направляемый нуждой — прыжок в другое начало. Намеки на национал-социализм в этом стыке и в других местах указывают на то, что его отношение к этой идеологии стало скептическим. Он трактует ее как разновидность расистского субъективизма, который по всей видимости не оставляет никакого места для открытости к бытию: «Сохранение народа это ни в коей мере не возможная цель, а лишь условие постановки цели» (99).

5.2. *Отзвук.* Это самая полемичная часть *Вопросов*: Новое время здесь описывается как «эпоха полной безвопросности и околдовывания» (124), как эпоха нигилизма (§ 72). Особого внимания «Отзвук» заслуживает в своем анализе современной техники и науки. Сущность техники есть «деловитость» [«Machenschaft»] (§§ 61–68) — «истолкование сущего, в котором проявляется делаемость [Machbarkeit] сущего, правда, таким образом, что сущность определяется именно в постоянстве и присутствии [Anwesenheit]» (126). (Термин «деловитость» в текстах Хайдеггера, написанных после войны, будет заменен на термин «постав» [«Ge-stell»]). Деловитость сопровождается «переживанием» — жадной субъективной стимуляции, информации и развлечения (109, 129). (Острие этой критики «переживания», вероятно, направлено и на Дильтея, и на собствен-

ные же симпатии к философии жизни в свой ранний период). Манипуляция «внешним», «объективным» соответствует манипуляция «внутренним», «субъективным» миром. В том и другом случае человек выступает по отношению к своим представлениям и к своей способности представления лишь в качестве контролирующей и играющей инстанции, вместо того чтобы открыться навстречу событию, которое есть нечто более великое, чем он сам, и которое требует подлинного решения. С этим феноменом тесно связан феномен «гигантского» [«Riesenhaften»] (§§ 70–71), который представляет собой современный триумф количества над качеством.

Конец «Отзвука» посвящен науке и научному эксперименту (§§ 73, 75–80). Двадцать четыре «тезиса о „науке“» (§§ 76) отчетливо обозначают основные линии хайдеггеровского подхода. Проведенные им наблюдения над науками о духе, очевидно, позволяя ему перенести этот опыт на все науки: они не помнят о «единственности уникального и простого» (151).

5.3. *Подача.* Эта часть начинается общими соображениями о соотношении обоих начал. Вот как это выражено в заголовке параграфа 85: «Исходное присвоение первого начала означает обретение почвы в другом начале». Поэтому нельзя *преднамеренно* застывать в традиции первого начала; понять ее — означает перешагнуть через нее. Так же, как и во многих других текстах, Хайдеггер указывает на то, что традиция покоится на толковании бытия как присутствия [Anwesenung] и что это толкование является предпосылкой времени как горизонта или «области наброска» (191). Поэтому понимание первого начала ведет нас к вопросу о времени, а этот вопрос в свою очередь ведет нас к еще неисследованной области сущности бытия. «Сущность [Wesung], не понятое как таковое, есть присутствие [Anwesenung]» (189).

Исходя из этой общей перспективы, Хайдеггер исследует и подвергает критике среди всего прочего античную концепцию *physis* (§§ 96, 97), немецкий идеализм (§§ 103–104), а также Ницше (§§ 144). Особое внимание при этом уделяется платоновскому учению об идеях или учению о бытии как *idea* (§§ 109–113, в особенности § 110). Платоновская *idea* катастрофична, так как внимание философа при этом сужается до «универсального» аспекта присутствующего, в то время как источники и границы присутствия впадают в забвение. «Бытие» здесь означает не больше чем последнюю *idea*, неисторичное общее понятие или *koínon* (209).

5.4. *Прыжок.* Эта часть представляет собой дерзкую попытку некоего «наброска» [«Entwurfs»] самого бытия, наброска, который сам брошен или «при-сваивается бытием» (239). Хайдеггер пытается здесь, в некоем прыжке, «в-прыгнуть» [«er-springen»] в другое начало (ср. 88, 227, 458). Главные темы

этой части — сутствие бытія (§ § 130–143, 164–167), бытіе и ничто (§ § 129, 144–147), расщепление [Zerklüftung] бытія (§ § 127, 156–159) и отношение между бытіем и смертью (§ § 160–163).

Опираясь на свои исследования ничто в таких текстах, как *Что такое метафизика?* и *Введение в метафизику*, Хайдеггер пытается мыслить само бытие как «ничтожное» (267) и ничто как «сущностное сотрясение самого бытія» (266). Бытіе ничтожно, так как оно ускользает или укрывается; но это не недостаток, а «высший дар» (246), дар «*просвета для самоукрытия*» (268). Другими словами, бытіе никоим образом не может быть представлено или обосновано как сущее, оно ускользает от всякой попытки такого рода. Следовательно, в-прыгнуть в бытіе означает не достичь некоего основания, а открыть пропасть без-основности [Ab-grund], некую область, в которой возможно познание того, что сущее указывает на нечто, что вообще не *есть*. В пассажах о «расщеплении бытія» несистематическим образом исследуются измерения бытія, которые в другом начале являются эквивалентами «модальностей» сущести [Seiendheit] в первом начале (возможность, действительность, необходимость). К этим измерениям бытія относятся «непринятие [Verweigerung] и отсутствие, наступление и случайность [Anfall und Zufall], сдержанность и преобразование [Verklärung], свобода и принуждение» (280).

Разбор смерти в *Вопросах* представляет собой, возможно, самое значимое исследование Хайдеггером этой темы после *Бытия и времени*. Он пытается здесь показать, что смертность вот-бытия [Da-seins] позволяет нам опознать ничтожность в самом бытіи. «В необычности и единственности смерти открывается самое необычное во всяком сущем, само бытіе, которое существует [west] как удивляющее [Befremdung]» (283).

5.5. *Основывание*. В *Бытии и времени* могло показаться, что «вот-бытие» [«Dasein»] будто бы обозначает просто человека и аналитика вот-бытия представляет будто бы некую онтологию человека в его способности понимать бытие. Но вскоре после *Бытия и времени* Хайдеггер дает понять, что вот-бытие нельзя отождествлять с человеком; в работе *Кант и проблема метафизики* он употребляет, к примеру, выражение «вот-бытие человека» (GA 3, 234). Ко времени написания *Вопросов* уже выкристаллизовалось то, что «вот-бытие» [«Dasein»] (пишущееся теперь чаще всего через дефис) относится к некой *возможности*, которая предназначена человеку: вот-бытие «не таково, что могло бы быть просто обнаружено в наличествующем человеке, а есть вынуждаемое [ernötigte] основным опытом бытія как событием основание *истины* бытія. Благодаря этому основанию (и его основыванию) человек преобразуется в самом своем основании» (294). Если вследствие

этого бытие как событие существует [wesen soll], то мы должны перевести себя или перейти в некое новое состояние: в вот-бытие «как основание некоего [...] будущего человеческого бытия» (300). Процесс этого перехода был бы также «*событием основывания Вот [Dagründung]*» (247). Бытие наделяет это Вот нуждой в достижении его истины.

Что означает здесь «истина»? Как и везде у Хайдеггера истина означает не правильность некоего представления или утверждения, а несокрытость. «Вопросы» ставят акцент на укрытии и сокрытии, которые должны сопровождать эту несокрытость: истина самоукрывающегося бытия должна быть укрыта «в сформированном [gestalteten] *сущем*» (315). Обобщая, можно сказать: «Сущность истины это просвечивающее сокрытие события [, которое] существует как основывание вот-бытия; [...] Основывание вот-бытия происходит как укрытие истины в истинное, которое становится только таким образом» (344).

Чтобы «быть Вот» (297), человек должен стать «настойчивым» [inständig]. Настойчивость [Inständigkeit], которая подобна подлинности и решимости *Бытия и времени*, «дает возможность человеку исторично прийти к „себе“» (320). Этот приход-к-себе, если угодно, одновременно пассивен и активен. «Основание-постижение» [Er-gründung] означает, во-первых, «позволить основанию *существовать* как основывающему, и, во-вторых, «строить [bauen] на нем как на основании, доводить нечто до основания» (307). Это активное строительство [Erbauen] требует «силы укрытия истины в сформированное сущее» (315) и даже «воли к событию» (58) — выражение, которое через несколько лет, когда Хайдеггер вывел на первый план понятие «отрешенность» [Gelassenheit], уже не употреблялось. В этом проявляется переходный характер *Вопросов*.

Вот, которое основывается в событии, имеет свое собственное «пространство-время». При этом речь идет не об абстрактных времени и пространстве самих по себе, а о более глубокой временности-пространственности единственных «мест мгновения для основывания истины бытия» (323). Главное исследование времени-пространства (§ 242) описывает «притягивание» [Berückung] и «отодвигание» [Entrückung] (385), благодаря которым, в другом начале, открывается пропасть без-основности [Ab-grund] (379 сл.).

5.6. *Будущие (Zu-künftigen)*. Если человек должен быть преобразован в вот-бытие и должно быть основано новое место для истины бытия, то при этом должны выступить вперед «немногие отдельные» (96). Это будущие: «неторопливые и долго слушающие основатели [langsamen und langhörenden Gründer] этой сущности истины» (395). Хайдеггер понимает

свое мышление как подготовку этих немногих. «Но мышление лишь один из возможных способов, которым немногие совершают прыжок [den Sprung erspringen] в бытие» (395); другие пути ведут через «поэзию», «поступок» и «жертву» (96). Будущие будут этими различными способами совместно собирать «сущность народа» на основе «принадлежности к Богу» (399).

5.7. *Последний Бог*. Загадочное обращение Хайдеггера к «последнему Богу» из всех аспектов *Вопросов* привлекло к себе, возможно, самое большое внимание, так как оно представляет собой в известном смысле кульминационную точку всего его проекта. Но и сама эта идея интригующая, и она не встречается в других его текстах. Хайдеггер говорит то о «последнем Боге», то о «богах» (в смысле «нерешенности бытия богов, одного ли, многих ли» [437]). Часто он также говорит о возможном будущем событии (Geschehnis): «мимо-прохождении последнего Бога» (406). (Это выражение, возможно, было инспирировано *Заратустрой* Ницше, Гельдерлином [ср. 463] или *Исходом* 33, 22). «Последний Бог это не конец, а другое начало неизмеримых возможностей нашей истории» (411). На основе хайдеггеровского высказывания о богах невозможно создать некую «теологию». Вместо этого он исследует различные пути, создающие пространство для свершения богов в новом времени-пространстве, которое должно быть открыто в событии — ведь, возможно, «боги [есть] это нерешенное [...], так как открытое божествование [Götterung] остается все еще недоступным» (18). Поэтому его слова можно было бы трактовать как вопрошающие, вдохновенные предсказания — но это никоим образом не *теория* божественного.

Хайдеггер пытается здесь показать тесную связь между бытием, вот-бытием и богами. «Событие передает [übereignet] Бога в собственность человека, тем что оно человека присваивает [zueignet] Богу» (26). «Последний Бог не есть само событие, зато он нуждается в событии как в том, к чему принадлежит основывающий Вот [Dagründer] (409). Поэтому Бог «нуждается» в бытии и даже в человеке, который «как вот-бытие должен иметь основанной принадлежность к бытию» (415). Когда бытие основано в вот-бытии, возникает бытие как «Между [Zwischen], в светящемся существе которого боги и человек об-наруживают [er-kenne] себя, то есть решаются на свою сопринадлежность» (428).

Таким образом Хайдеггер связывает богов с бытием, проводя при этом различие между ними. Но он отказывается искать богов «внутри сущего» (400), и спрашивает, «можно ли вообще назначать богам нечто такое, как бытие, не разрушая при этом все божественное» (437). Этот шаг, напоминающий о негативной теологии, оставляет богов в крайне противоречивом положении — это ни бытие и ни сущее (244).

5.8. *Бытие*. Эта заключительная часть состоит из простран-ных размышлений о бытии и философии как мышлении бытия (§§ 258, 259, 265), а также такие более специальные темы, как язык (§§ 276, 281) и произведение искусства (§§ 277–278). В особенности значимы § 259 и § 267. В § 259 проясняется целый ряд различий между метафизическим исследованием бытия и хайдеггеровским вопросом о бытии. В § 257 приводится целый ряд отличительных признаков события и выдвигается своеобразный рискованный тезис о том, «что есть бытие и только бытие и что сущее не есть» (472).

6. *Тексты из круга Вопросов*. Хотя было бы достаточно просто указать на эти тексты, целесообразно привести краткие комментарии к ним. Эти тексты были опубликованы после *Вопросов* в томах 66, 69, 70 и 71 Полного собрания сочинений [GA].

Осмысление (1938–1939) — это собрание не связанных между собой фрагментов напрямую примыкает к *Вопросам*, при этом все же в нем имеет место развитие нескольких новых мотивов. Бытие существует как слово (GA 66, 23, 49) и нуждается в «необразном слове философии» (49, 64). Философия есть осмысление бытия, но также и самоосмысление (§ 14). Событие включает в себя столкновение человека и Бога, а также спор земли и мира; столкновение и спор идут навстречу друг другу до «пересечения» (15) или до «у-лаживания» [«Aus-trag»] (84, 307 сл.). (Здесь корни более позднего понятия «четверицы» [«Geviert»]). В *Осмыслении* Хайдеггер отвергает также все формы власти [Macht] и насилия, которые принадлежат, скорее, деловитости как «господству» (16, ср. GA 65, 282). Бытие находится по ту сторону как мощи [Macht], так и немощи (GA 66, 83, 187 сл.). В политических пассажах *Осмысления* осуществляется жесткая критика Гитлера (122 сл.), национал-социализма (167, 174, 318), тоталитаризма (169, 234) и понятия мировой войны (28) — равно как и либеральной демократии (39, 234), и понятия мира во всем мире (28, 84). Кроме этого GA 66 содержит хоть и краткий, но весьма ясный очерк в жанре интеллектуальной биографии (GA 66, 409–428), в котором пафос разбавлен самокритикой.

История бытия (1938–1940) была задумана как «просто расширенное объединение „Вопросов“ и „Осмысления“» (GA 69, 5). Понятие бытия как улаживания (§§ 27, 92) и критика деловитости (§§ 40–42, 54) и власти (§§ 56–68) развертываются дальше. Среди тем этого тома «Нищета» [«Armut»] (§§ 99, 100, 107) и «Собственность» [«Eigentum»] (§§ 107–112). Идея перехода к другому началу, которая доминирует в *Вопросах*, отклоняется здесь в пользу просто «хода» (45). Тем не менее *Вопросы* остаются «глубинной структурой» [«innerste Gefüge»]

для этого текста (173). Кроме того, в GA 69 помещен трактат «*Koinon*. Из истории бытия» (1939–1940), в котором мировая политика в начале Второй мировой войны трактуется через сущность [Seiendheit] как власть, а также — подробнее и отчетливее, чем где бы то ни было в другом месте — подвергается критике «либерализм».

В тексте *О начале* Хайдеггер пытается связать «историю» в высшем смысле со сбыванием [Sich-Ereignen] начала; тем самым здесь развивается один из ведущих в *Вопросах* мотивов, а именно мотив «другого начала». Насколько подчеркивается «уединенность» [«Abgeschiedenheit»] этого начала (GA 70, 14), настолько же разъясняется то, что оно наступает не внезапно, а в опыте преодоления расщепления [Zerklüftung], «пропастей» [«Klüfte»] и «препятствий» [«Dazwischenkünfte»] (GA 70, 181, 140). Тем самым этот текст — в большей степени, чем текст последующий, *О событии* — наводит мосты к бытийно- или бытийно-историческим текстам Хайдеггера, а также к работам, главной темой которых стало «преодоление метафизики». Частично этот текст выступает в качестве собрания материалов или базой идей, которые принесли плоды лишь в других работах; это касается, например, пассажей о поэзии и Гельдерлине (145–168).

Наконец в центре внимания текста *Событие* находится широко развернутая интерпретация значений этого слова, в которой проводится разбор среди всего прочего различных связей подлинности [Eigentlichkeit], присвоения [Eignung] и собственности [Eigentum] (GA 71, 147–178). Основная часть этого текста имеет характер скорее исследовательский, нежели декларативный. Исключительная полнота материала и связанная с этим громоздкость, которой отмечены пространственные части всех названных текстов, являют собой полный контраст лаконичным, сжатым, иногда почти поэтическим работам Хайдеггера, опубликованным после войны.

7. *Проблемы истолкования*. Поскольку в *Вопросах*, так же, как и в последующих текстах, мало мостов, наведенных с обычными формами опыта и понимания, для интерпретатора этих текстов существует соблазн целиком погрузиться в язык этих текстов. Но настоящее освоение хайдеггеровских текстов — это некое прочтение, которое возвышает нас до состояния быть «следующими-вперед», а не *по-следователями*» (GA 65, 415) — необходимо выискивать новые пути приблизиться к той сути дела, о которой здесь идет речь. Это требует критических вопросов, и таких вопросов может быть множество.

Мы можем начать с вопроса о соотношении между бытием и сущим. Хайдеггер явным образом подчеркивает, что бытие никоим образом не есть абстракция сущего, а также то, что

оно «укрыто» [«geborgen»] в сущем и что бытие и сущее «одновременны». Однако точный способ, которым связаны бытие и сущее, остается в *Вопросах*, скорее, непроявленным, так же, как и значение «одновременности». Некоторая неопределенность по поводу этого соотношения, по всей видимости, сохранялась все сороковые годы. Так в послесловии к четвертому изданию «Что такое метафизика?» (1943) Хайдеггер пишет, «что бытие, пожалуй, существует [west] без сущего, но сущее никогда не существует [ist] без бытия». Но в пятом издании (1949) он утверждает, «что бытие никогда не существует [west] без сущего и сущее никогда не существует [ist] без бытия». (GA 9, 306; ср. Müller 1949, 50; Schulz 1953–1954/1984, 118 слл., Löwith 1953/1960, 40 слл.). Не является ли вторая версия неким возвращением к «одновременности» *Вопросов*?

Следующий вопрос касается взаимосвязи «события» в хайдеггеровском смысле с событием в обычном смысле. Ясно, что хайдеггеровское событие это никоим образом не случай наподобие некоего механического взаимодействия между сущими. Но идет ли при этом речь, в более широком смысле, о совершении [Geschehnis]? Происходит ли это? Ранее мы из этого исходили, но, по всей видимости, это отрицается в некоторых текстах, написанных после войны, в которых утверждается, что событие никоим образом не «случай» [«Vorkommnis»] и не «совершение» [«Geschehen»] (US258; ID25; ZSD21). Можно было бы также привести аргумент, что событие как сущность пространства-времени, само не может происходить, так как всякое происшествие свершается во времени; само же время не может происходить. Но этот аргумент превратил бы событие в некое трансцендентальное условие, в некую формальную структуру, Хайдеггер же настаивает на том, что событие не имеет с этим ничего общего (GA 65, 239). Сверх того, в *Вопросах*, в отличие от более поздних текстов, используются выражения, которые имплицитно указывают то, что событие происходит: например, «лишь величайшее событие [Geschehen], глубочайшее событие [Ereignis], может нас еще спасти» (57). Как мы уже увидели, «начало это *само бытие* как событие [Ereignis]» (58), и «все начала [...] ускользают от истории [Historie], не потому что они надвременно-вечны, напротив, они больше чем вечность: *потрясения* [Stöße] времени» (17). Тот, кто здесь последует за Хайдеггером, столкнется с требованием мыслить само время как имеющее место (или учреждающее место).

Если событие это свершение [Geschehnis], то идет ли при этом речь о единоразовом свершении? Или существуют несколько «событий»? Хайдеггер настаивает на «единственности бытия» в отличие от универсальности метафизической сущности и занимается поиском «необычности единоразового и тепе-

решного» (463, ср. 385). Можно было бы выдвинуть тезис, что бытие может свершаться много раз, но всегда единственным образом; поэтому Хайдеггер говорит о «соответствующей единственности» бытия (460). Несмотря на это многие пассажи *Вопросов* наводят на мысль, что событие действительно имеет место лишь тогда, когда приходят будущие [Zu-künftigen] и проходит последний Бог — чего до сих пор никогда еще не случалось. Получается так, что мы приходим к шокирующему выводу: бытие до сих пор еще никогда не «существовало». Еще в большей степени пророческие пассажи Хайдеггера дают все основания полагать, что событие следует понимать как единоразовое свершение, которое остается принадлежащим будущему: «Бытие как событие [Er-eignis] есть историчным» (494); однако «до сих пор человек еще никогда не был историчным [geschichtlich]» (492).

В таком случае мы должны задаться вопросом, а существуют ли у этих хайдеггеровских характеристик события некая феноменальная база? Хотя он и утверждает, что «это историческое мгновение» прохождения последнего Бога «никоим образом не есть „идеальное состояние“» (415), очень трудно объяснить, почему среди всех других возможностей, которые открыты человеку, именно этой возможности придается такое исключительное значение. Если вот-бытие [Da-sein] не есть человек, а исключительно будущая возможность для человека, почему оно имеет для нас столь фундаментальное значение? Возможно, хайдеггеровское мышление из-за этой попытки выйти за пределы феноменологии и ее дескрипций наличных [gegenwärtigen] сущностей к некоему чисто бытийно-историческому, ориентированному на будущие возможности, мышлению, лишается некоторой доли своей авторитетности. С другой стороны, этот риск шагнуть в некое необоснованное, даже без-основное [abgründige] будущее есть, возможно, единственный путь освобождения от деспотизма метафизической традиции.

Это приводит к определенной неоднозначности понятия цели. Эта неоднозначность проходит через все *Вопросы*. В некоторых пассажах Хайдеггер критикует саму идею цели как симптом платонической метафизики (138, 266–267, 415, 462). Но в других пассажах он настаивает на том, что мы должны «историчному человеку еще раз дать цель» (16; ср. 99, 143, 386, 467). Возможно, эта неоднозначность снимается, когда Хайдеггер пишет: «Поиск [бытия] сам есть цель. А это означает: „цели“ всё еще слишком поверхностны и ставятся всё еще перед бытием» (18). Тем не менее следует констатировать, что вопрос отношения между благом и бытием в этом тексте трактуется неадекватно, так же неадекватно, и это можно было бы аргументировать, как и в любом другом тексте Хайдеггера.

Несмотря на эти неразрешенные проблемы *Вопросы* и названные тексты частного характера представляют собой захватывающий центральный этап пути хайдеггеровского мышления. Они вполне обладают ценностью для каждого из нас, кто, как и Хайдеггер, хочет расспросить самое достойное вопрошания [Fragwürdigste].

133

Вопросы философии (О событии). Прыжок в существо бытия [Wesung des Seyns]

ЛИТЕРАТУРА

- Beistegui, Miguel de.* Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology. Bloomington, 2004.
- Coriando, Paola-Ludovica.* Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)». München, 1998.
- Emad, Parvis.* On the Way to Heidegger's «Contributions to Philosophy». Madison, 2007. *Herrmann, Friedrich-Wilhelm von.* Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie». Frankfurt a. M., 1994.
- Löwith, Karl.* Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. Göttingen, 1960.
- Müller, Christian.* Der Tod als Wandlungsmitte. Zur Frage nach Entscheidung, Tod und letztem Gott in Heideggers «Beiträgen zur Philosophie». Berlin, 1999.
- Müller, Max.* Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Heidelberg, 1949.
- Neu, Daniela.* Die Notwendigkeit der Gründung im Zeitalter der Dekonstruktion. Zur Gründung in Heideggers «Beiträge zur Philosophie» unter Hinzuziehung der Derridaschen Dekonstruktion. Berlin, 1997.
- Poll, Richard.* The Emergency of Being: On Heideggers «Contributions to Philosophy». Ithaca, 2006.
- Powell, Jason.* Heidegger's «Contributions to Philosophy»: Life and the Last God. London, 2007.
- Schulz, Walter.* Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers In: *Otto Pöggeler* (Hg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Königstein, 1984. S. 95–139.
- Schürmann, Reiner.* Ein brutales Erwachen zur tragischen Bestimmung des Seins: Über Heideggers «Beiträge zur Philosophie». In: *Christoph Jamme/Karsten Harries* (Hg.): Martin Heidegger. Kunst — Politik — Technik. München, 1992. S. 261–278.
- Schürmann, Reiner.* Des hégémonies brisées. Mauvezin, 1996.
- Schwan, Alexander.* Heideggers «Beiträge zur Philosophie» und die Politik. In: *Christoph Jamme/Karsten Harries* (Hg.): Martin Heidegger. Kunst — Politik — Technik. München, 1992. S. 175–202.
- Scott, Charles; Schoenbohm, Susan; Vallega-Neu, Daniela; Vallega, Alejandro* (Hg.): Companion to Heidegger's «Contributions to Philosophy». Bloomington, 2001.
- Trawny, Peter.* Adyton. Heideggers esoterische Philosophie. Berlin, 2010.

Диалог Запада и Востока Хайдеггер и Лао-цзы

ОТТО ПЕГГЕЛЕР

*Otto Pöggeler. Neue Wege mit Heidegger. Freiburg (Breisgau); München:
Alber, 1992. С. 386–387. Перевод с немецкого О. Матвейчева*

ДИАЛОГ ЗАПАДА И ВОСТОКА: ХАЙДЕГГЕР И ЛАО-ЦЗЫ

Бернхард Вельте (Bernhard Welte) сообщает, что Мартин Хайдеггер пригласил его к себе вечером 14 января 1976 года; Хайдеггер высказал просьбу, чтобы он, теолог и земляк из Мескирха, сказал речь на его похоронах (что и произошло некоторое время спустя, 28 мая). Так как Вельте в то время читал лекцию о Майстере Экхарте, разговор зашел об этом; Хайдеггер подвел своим вопросом к обсуждению темы «уединения-отъединения» (*Abgeschiedenheit*), о которой говорил этот мистик¹. В молодости Хайдеггер занимался не только схоластическим учением о категориях, логике и языке, но и обещал написать книгу о мистике. Когда он в двадцатые годы познакомился с «*Opus tripartitum*» Майстера Экхарта, он испытал такое воодушевление, что его ученики стали ожидать от него работы про Экхарта. Летом 1931 года Хайдеггер, однако, сказал на своей лекции о метафизике Аристотеля, что Майстер Экхарт — хотя он и был единственным, у кого в Средние века существовало решение для тех вопросов, на которые в учении об *Analogia entis* можно было бы найти лишь беглый ответ, — но все же он, Майстер Экхарт, после первого подхода

1. Ср. Erinnerung. 249 ff. В связи с последующим ср.: Hans-Georg Gadamer: Heideggers Wege. Tübingen, 1983, 131; Heidegger: *Aristoteles, Metaphysik*. Ф 1–3. Frankfurt a. M., 1981. 46 f. Развитие Экхарта обсуждается в значительной мере в атмосфере острых дискуссий. К. Albert: *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum* (1976) исходит из позднего Экхарта: бытие есть Бог. R. Imbach: *Deus est intelligere* (1976) аргументирует, идя от ранних *Quaestiones*: Бог есть познание. Однако Бытие и познание в Боге — суть «idem», «одно и то же».

вновь отказался от своей концепции о том, что «бытие» есть конечный предикат и его нельзя использовать, говоря о Боге (который «есть» именно *intelligere*, открытость познавания). Маленький рассказ «Проселок» (1947) связывает воспоминание о молодости и тем самым о родине — Мескирхе — со словами «старого наставника в чтении и в жизни Экхарта»², что Бог только и становится Богом (с. 387–388) в «Неизреченном» языка «вещей», которые окружают проселок (*Gott sei erst Gott im «Ungesprochenen» der Sprache der «Dinge»*).

Бернхард Вельте в 1979 году опубликовал книгу об Экхарте, о которой он мог сказать, что в нее вошел последний разговор с Хайдеггером, состоявшийся незадолго до его смерти. Двигаясь от Хайдеггера, Вельте так переосмысляет метафизическую традицию: *intelligere* [понимание], взятое в «мистическом» смысле, обеспечивает бытию открытость, и, благодаря этому, метафизика и мистика, а также примыкающее к их традициям и вновь инициированное Хайдеггером мышление достигли нерасторжимого единства. Это единство составляет также предпосылку западной мистики и восточноазиатского созерцания — и тем самым выступает как связующее звено для двух столь различных религиозных традиций человечества³. Исходя из философии, испытавшей влияние дзен-буддизма, Кейдзи Нишитани в своей большой книге «Что есть религия?» прояснил европейским и американским читателям, как Хайдеггер обеспечил восточному и западному мышлению возможность для новой встречи. Нишитани прокладывает — вместе с Хайдеггером — путь к решающим вопросам, двигаясь от познания времени: то, что есть во времени, не только висит безосновно в Ничто, но и имеет бесконечную глубину в направлении прошлого и будущего, исходя из которой, одно может браться вместе со всем другим. По Хайдеггеру, средиземноморско-европейская традиция понимала это допущение (*Annahme*) односторонне и ложно — в двояком отношении: при движении от иранских и еврейских первоисточков была установлена однократность истории, и, далее, при движении от Кьеркегора личное и историчное были противопоставлены безлично-му мистическому вечному возвращению и механицизму науки; а, с другой стороны, вслед за Ницше именно в желании вечного возвращения была найдена та установка, которая больше не оставляла никаких иллюзий относительно того, что есть и бытийствует. Теизм Кьеркегора или его превращение в экзистенциализм и атеизм Ницше остаются последними экспе-

2. Майстер Экхарт — в переводе означает Наставник Экхарт. — *Прим. пер.*

3. Ср. Bernhard Welte: *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*. Freiburg; Basel; Wien 1979. В связи с последующим ср. Nishitani (см. прим. 89) 124 f.

риментами на ошибочных путях, ведущих в тупики; напротив, Майстер Экхарт ведет через отрешенность и отъединенность и тем самым через смерть Я Бога к «абсолютному Ничто» божества. «Настаивая на обеспечении „Ничто“ божества в основе личного „Бога“, он оказывается „на другом берегу“, где и разворачивает свое мышление (с. 388–389), по ту сторону теизма и атеизма, в которых независимость „души“, наоборот, основывается как раз на сущностном бытии-в-единстве с сущностью Бога». По этой причине опять-таки Майстер Экхарт призван подкрепить попытку Хайдеггера выйти за пределы метафизической традиции Запада и его апорий; когда восточное и западное мышление встречаются в диалоге, Запад и Восток возвращаются к себе, к своим истокам.

Хайдеггер в лекции «Что называется мышлением?» («Was heißt Denken?») и сам нашел в западной традиции две упомянутых выше кульминации, достигнутые в процессе блужданий по ложным путям: с одной стороны, попытку — через раскаяние — снова скрыть человеческую волю в вечной воле Бога; с другой стороны, то воление, которое — стремясь отомстить времени за его «это было», — парадоксальным образом хочет именно вечного возвращения того же самого (die ewige Wiederkehr des Gleichen). В обоих случаях человек, по мнению Хайдеггера, находит себя во времени не так, как это следовало бы — он заявляет свои претензии посредством того притязания, которое мышление называет мышлением (durch einen Anspruch, der das Denken denken heißt)⁴. Если в работе «К обсуждению невозмутимости» («Zur Erörterung der Gelassenheit») Хайдеггер и находит у Экхарта много хорошего, то он все-таки видит в невозмутимости, как ее трактует Экхарт, «отвергание греховного себялюбия (Eigensucht) и отказ (Fahrenlassen) от собственной воли в пользу божественной воли». Не идет ли, таким образом, и Экхарт по уже упомянутому первым ошибочному пути западной традиции? Возможно, эта критика в адрес Экхарта может относиться к работе Экхарта «Речи наставления» («Reden der Unterweisung»), которая поначалу была привязана к унаследованному от традиции языку религии, чтобы сделать более близкой и понятной для читателей отрешенность и возможность «иметь Бога» в разделенности с Ним; однако вне рассмотрения остается тот Экхарт, который отпускает Бога, чтобы вместо этого иметь божество, но таким образом постигает искру света в человеке как нечто единое с жизнью божества. Майстер Экхарт — совершенно в духе неоплатонизма — ради отрешенности отодвигает в сторону вещи; этим специфическим образом он может затем — в созвучии с метафизической традицией — найти некую онтотеологию, которая снова

4. Ср. Was heißt Denken 7 (См. прим. 51) 44; Aus der Erfahrung, 42.

возвращает из бога как высшего сушего то, что есть и бытийствует (*das, was ist*). Решающим для Экхарта является, однако, то, что он в своих последних «мистических» опытах покидает неоплатонический и физический путь. Однако Хайдеггер, как представляется, требует того, чтобы путь мышления *с самого начала* шел иначе, чтобы он начинался иным образом: при отказе от «безусловности» («*Unbedingtheit*») в несказанном (*Ungesprochene*) должны быть обретены язык вещей и дела божества (с. 389–390) (как того требует сам Экхарт в проповеди *Misit dominus manum suam*). Можем ли мы исходить из той предпосылки, что Ничто как мистическое Ничто есть чистый свет? Не даны ли нам, скорее, с самого начала свет и тьма одновременно, — но так, что в языке всякой (*jedwede*) «вещи» есть центр и средоточие — несказанное, сдерживающее себя в недоговоренности (*Ungesprochenes, Sichzurückhaltendes*), так, что вещи сами приводят нас в ту отъединенность, которая позволяет располагать и распоряжаться вещами? Возможно, именно дальневосточная медитация укрепила решимость Хайдеггера идти этим иным путем к определению отъединенности, двигаясь от «вещи».

Между тем имеется целый ряд свидетельств тех, кто посещал Хайдеггера, что он охотно признавал близость своего мышления с даосистской традицией и дзен-буддизмом. Когда Гавайский университет провел симпозиум «*Heidegger and Eastern Thought*», эта близость выявилась непосредственно. Уже с пятидесятих годов эту близость пытались усмотреть в том, что Хайдеггер старался освободиться от представляющего мышления и перенять медитативное мышление, перейти от «*analytical approach to a direct, intuitive one*»⁵. Если вспомнить, в какой негативный контекст всегда ставилось у Хайдеггера слово «эстетический», то, пожалуй, свидетельства этого рода, основанные на беседах во время кратких визитов к Хайдеггеру, могли вызывать скепсис; и в философских беседах, которые последовали после того, как он сориентировался в вопросе о времени и разобрался с конвенциями, Хайдеггер лишь постепенно нащупывал подлинные вопросы, постановка которых затем позволила подняться выше первых формулировок; однако английский язык так и остался языком, которого Хайдеггер не понимал и к которому испытывал мало уважения.

Во всем прочем посетители Хайдеггера, склонные к скоропалительным выводам и поспешной идентификации, едва ли

5. Ср. *Erinnerung*, 65 f. Если искусство Китая и Японии показывает на особенный лад тихую красоту и тем самым показывает «эстетическое», то все же дистанцирование от эстетического обнаруживает себя и в буддизме; ср., например, *Yoshinori Takeuchi: Probleme der Versenkung im Ur-Buddismus*. Leiden, 1972, 89 f.

нуждались — тогда как крупные и влиятельные, задававшие тон японские философы внимательно учились у Хайдеггера и на протяжении всей жизни старательно реализовывали полученные от него импульсы. (с. 390–391). Нишида перекинул мостик к немецкому идеализму; при этом на переднем плане оказался Шеллинг, но акцент был изменен благодаря гегелевскому настаиванию на опосредовании. Танабе после учебы во Фрайбурге, пожалуй, вообще первым в Японии сделал в 1924 году доклад о «хайдеггеровской феноменологии жизни» под названием «Новый поворот в феноменологии». После того как граф Куки объяснил своим японским друзьям «Бытие и время», Нижитани слушал лекции Хайдеггера о Ницше; однако Нижитани больше, чем Танабе, настаивает на последней непосредственности постижения основ. Древнекитайская дзен-буддистская история «Бык и его пастух» в 1958 году была переведена с комментариями современными наставниками дзен Коичи Цуджимурой и Хартмутом Бюхнером именно на хайдеггеровский язык. В честь 80-летия Хайдеггера Коичи Цуджимура прочел в Мескирхе доклад «Мышление Мартина Хайдеггера и японская философия». Он пытался показать, что испытывшее влияние дзен-буддизма философствование Хайдеггера может научить лучше понимать и учитывать эпохальную ситуацию — для нас это означает эпоху, в которую техника саморазвивается и напирает.

Уже в книгу «По пути к языку» Хайдеггер вставил разговор с японским гостем, который был записан в зимнем семестре 1953/1954 года. При этом Хайдеггер никоим образом не исходил из философии или медитации, отмеченной печатью дзен-буддизма; он вообще снова и снова задавал себе и другим вопрос, не подразумевается ли все же в его рассуждениях о Ничто в докладе «Что такое метафизика?» нечто совсем другое, чем у японских философов, которые исходят из иных традиций и идут иными путями. В упомянутом «разговоре о языке» Хайдеггер, оглядываясь на собственный путь, на котором он связывал бытие и язык, попытался «опознать» свой собственный подход в ключевых словах японского языка, которые использовались философами (их перевод на немецкий язык, разумеется, следовало перепроверить). Кроме того, сам Хайдеггер констатировал, что с японцами он начал сотрудничать уже давно, с ранних пор, «а между тем у китайцев научился большому»⁶ (с. 391–392). Вместе с одним знакомым китайцем Хайдеггер в 1946 году начал переводить на немецкий Лао-цзы. При этом начали они с высказываний о дао, но попытка была прервана после перевода восьми высказываний (всего их 81). Два стиха из 15-й главы Хайдеггер распорядился начертать

6. Ср. Erinnerung. 102, 122 ff. В связи с последующим ср. прим. 47.

китайскими иероглифами и повесить как настенное украшение в своем рабочем кабинете: «Кто сможет постепенно прояснить мутное, дав ему отстояться? Кто сможет постепенно оживить покоящееся, приводя его в движение?» В своей «деструкции» западной традиции Хайдеггер уже перестал придерживаться анализов и систематизаций Аристотеля и позднейшей мистики; скорее, он искал у более ранних мыслителей те начала, которые постоянно определяли дело мышления и, вероятно, заслоняли и искажали его. Не пришлось ли ему поступить в диалоге с Дальним Востоком точно так же — не двинулся ли он подобным же образом к истокам существующих там традиций — как их, например, можно усмотреть у Лао-цзы или в том подходе, который принято связывать с его именем?

В «Бытии и времени» Хайдеггер характеризовал логос своей столь же универсальной, сколь и радикальной феноменологической онтологией, прибегая к словам «герменевтика» и «герменевтический»: это философствование было призвано вернуться к истоку — к существованию как открытости бытия, откуда оно проистекает; оно должно быть поставлено в ситуацию, которая выстроилась исторически; эта ситуация должна быть прослежена вплоть до скрытого ее первоистока — и, таким образом, ситуация должна быть преобразована — в направлении иного будущего. Философствованию такого рода придется принять к сведению, что начало философии у греков, если смотреть исторически, было таким началом, которое само возникло совершенно из других истоков, — а потому лишь односторонне и искаженно открывает взгляду реальное (*sachliche*) первоначало мышления. Именно потому, например, Георг Миш — после того как он объехал весь мир, смог перепроверить свои философские идеи, — в своем философском букваре «Путь в философию» (1926 и 1950) отличал высказывания речи Гераклита о *логосе* от других исходных перво-слов, а именно от индийского *брахмана* и китайского *дао*. Когда Хайдеггер свой вопрос о бытии и времени свел к вопросу о «событии» истины как месту, где свершается мгновение, он понимал время как пространство игры времени — и, таким образом, как движение, которое, как путь и как прохождение мимоходом, оставляет вещи покоиться в тиши и утихомирности (*Stille und Gestilltheit*), из которой только и вырастает логос как язык. Потому в своей книге «На пути к языку» (с. 392–393) он смог сослаться и на Лао-цзы: «Вероятно, в слове «путь», дао, кроется тайна всех тайн мыслящего сказывания, если мы дадим этому имени вернуться в его невысказанное и окажемся в состоянии дать ему вернуться... Все есть путь»⁷. Доклад «Закон тождества» (1957) ставит рядом с собственным рассуждением о *событии*

7. Ср. UzSp 198. В связи с последующим ср. ID, 29.

греческое слово *логос* и китайское слово *дао* — все это для Хайдеггера неперебиваемые ключевые слова мышления.

И все же Лао-цзы обрел значимость для Хайдеггера не благодаря столь же универсальному, сколь и нейтральному историческому постижению, а благодаря совершенно определенной ситуации. Когда в 1945 году национал-социализм окончательно потерпел крах в своей борьбе за мировое господство, Хайдеггер оказался перед тем фактом, что он — по крайней мере, в 1933 году — поставил себя на службу новому «прорыву», не видя истинных целей этого движения; Хайдеггер «сломался», пережив кризис в ходе следствия, проводившегося в рамках кампании по денацификации — как он выразился сам, «во время инквизиторского допроса, в ходе которого было задано двадцать три вопроса», и его пришлось отправить в санаторий⁸. Написанная в лесной хижине брошюра «Из опыта мышления» ведет нас не на поросший елями склон, на котором звенят колокольчики коров; в ней мышление ищет простых опытов, связанных с временем суток и с временами года — так, как их ищет тот, кто был тяжело болен, а сейчас как раз выздоравливает и хочет, чтобы поправиться, поправить и представление о своих задачах, поняв их по-новому (именно так это поняли и проинтерпретировали японские ученики Хайдеггера). В контексте всего этого — крайней потерянности и полной выбитости из колеи — надо рассматривать и попытку Хайдеггера переводить Лао-цзы. Неслучайно китайскому помощнику пришлось смягчать горечь Хайдеггера, вызванную коварством политиков, приводя слова Менг-цзы: «Если небо хочет наделить кого-нибудь великим поручением, оно перво-наперво наполнит его сердце и его волю горечью...» Пусть работа по переводу Лао-цзы — попытка конфронтировать начала западного мышления с началами великой восточноазиатской традиции — и не продлилась долго; в критической ситуации язык Хайдеггера изменился и придал его мышлению новое направление. Если Хайдеггер любил стихотворение Бертольда Брехта о Лао-цзы, то, пожалуй, и потому, что он тогда сам, как Лао-цзы в свое время, перевалил через горы, покинув родные места, (с. 393–394) и — несмотря на то, что обрел новое влияние, — сохранял постоянную дистанцию по отношению к своему времени.

А. ДАОСИЗМ

В девятнадцатом и двадцатом веке в Европе были проложены различные пути к традициям Востока; Хайдеггер, как пред-

8. Ср. Petzet, 52. К уточнению этих данных ср. прим. 143. В связи с последующим ср. *Aus der Erfahrung*, 75 ff.; *Erinnerung*, 124 f; Petzet, 227.

ставляется, нашел для себя даосизм достаточно рано. Когда он в 1930 году проложил новый путь, сделав в Бремене доклад о сущности истины, после этого доклада состоялось обсуждение, затронувшее вопрос: «Может ли один человек переселиться в другого?». Это был вопрос об интересубъективности — представители диалогики полагали, что этот вопрос они смогут критически направить против Хайдеггера. К ужасу участников диалога, Хайдеггер спросил, знают ли они о сравнениях Чжуан-цзы, но устроитель обсуждения нашел выход из ситуации, принеся буберовское издание книги, и Хайдеггер смог зачитать «Легенду о радости рыб»⁹.

Чжуан-цзы обратил внимание спутника на то, как радостно рыбки выпрыгивают из воды в ручье. Его спутник спросил его, откуда ему знать, в чем заключается радость рыб, ведь он — не рыба. Чжуан-цзы сказал спутнику: «Ведь ты — не я, откуда же ты знаешь, что я не знаю, в чем заключается радость рыб?» Заканчивается история тем, что мы познаем радость рыб из нашей радости, испытываемой от гуляния над ручьем. Это последнее предложение побивает все несообразные размышления по обсуждаемой проблеме, которые исходят из «переселения в другого».

Хайдеггер мог бы сослаться и на соответствующее понимание проблемы в «Бытии и времени», где она, правда, не была развернута подробно. Прежде всего, указывается на совместное бытие (Mitsein), в котором мы достигаем с другим человеком такого единства в понимании-чего-то (ein Verstehen-auf-etwas verständigt sind), что вообще не разделяем себя на Ты и Я. Хайдеггер говорит о «Man», однако в своем предостерегающем анализе он обращает внимание только на самозабвенную работу сообща, что односторонне — при этом, например, не учитывается установление общности благодаря «природе» полов. Такой «неподлинный» образ совместного бытия ломает предварительная (vorausspringende) забота (Fürsorge); в ней совместное существование помогает (с. 394–395) в бедственном положении экзистирующему существованию, чтобы

9. Ср. Petzet, 24.

Имеется в виду следующее место из трактата «Чжуан-цзы», в котором излагаются в форме притч идеи этого последователя Лао-цзы: «Чжуан-цзы и Хуэй-цзы прогуливались по мосту через реку Хао. Чжуан-цзы сказал: «Как весело играют рыбки в воде! Вот радость рыб!»

— Ты ведь не рыба, — сказал Хуэй-цзы, — откуда тебе знать, в чем радость рыб?

— Но ведь ты не я, — ответил Чжуан-цзы, — откуда же ты знаешь, что я не знаю, в чем заключается радость рыб?

— Я, конечно, не ты и не могу знать того, что ты знаешь. Но и ты не рыба, а потому не можешь знать, в чем радость рыб, — возразил Хуэй-цзы. — *Прим. пер.*

затем отпустить его на свободу, дабы оно нашло себя целиком и полностью самостоятельно. Здесь прекращается та инаковость и чуждость, которая не позволяет опосредовать себя в сбалансированном Мы, которым можно располагать. Страх, который, по существу, есть страх смерти, разделяет существование на единичное, превращая в *solus ipse*; перед «безразличной неразборчивостью» («Unbezüglichkeit») смерти отказывает всякое бытие-вместе (*Mitsein*) с Другим, однако именно «непреложная возможность» (*unüberholbare Möglichkeit*) бытия-к-смерти делает существование понимающим, способным постичь возможность-быть, существующую у Другого. Таким образом, верно следующее: о том же самом Как-Бытии мы имеем и понимание Другого, которое может быть неадекватным, но от которого нельзя и просто отмахиваться. Чжуан-цзы был способен — поскольку сам любил путешествовать — понимать и разделять радость рыб в ручье. Тогда в «сообщении — сопричастности — соразделении» («Mitteilung») и в «борьбе» может быть свободно открыта (*freigeben*) та «участь» (*Geschick*), идя от которой, строится всеохватывающее сообщество-общность «народа» в смене поколений. При таком определении отношения к Другому некоторые могут недосчитаться того «этического» измерения, в котором Другой берет на себя ответственность за меня — того «этического» измерения, в котором «мифические» самоограничения своим собственным и родиной разрушаются мессианским требованием мира для всех. Но было бы скоропалительным заявлением, что отношение к Другому выпадает у Хайдеггера из внимания. Оно всего лишь видится иначе, чем в определенных традициях: как *дружба*, в которой друзья в конечном счете предоставляют друг другу быть свободными (*entlassen*) в их особенности и инаковости, так, что в каждом «мир существует в готовом виде»; и это — не *любовь к ближнему*, в которой один ориентирован на других (как это формулирует Ницше в главе из «Заратустры» «О любви к ближнему» — конечно, со скоропалительными полемичными выводами)¹⁰.

Хайдеггер особо связывает легенду Чжуан-цзы с вопросом о совместном бытии (*Mitsein*). Но разве эта легенда не имеет в даосизме более далеко идущего смысла — разве она не призвана напоминать об универсальной симпатии, которая связывает все природное — например, рыб и человека? И «Бытие и время» указывает на то, что природа, которая «объемлет» нас, то есть природа «скажем, приблизительно в том смысле, какой вкладывал в понятие природы романтизм», не есть «природная вещественность» («*Naturdinglichkeit*») наличного (*Vorhandene*) или подручного (*Zuchandene*), то есть природа,

10. Ср. Su Z. 122, 188, 263f., 384. Ср. также прим. 169.

которая покоряется нами научно или технически. Однако Хайдеггер в лекции, прочитанной в зимнем семестре 1929/1930 года, показывает, что человек отделен пропастью от других живых существ; «Доклады к философии»¹¹ говорят, что природа может быть встречена нами только в «отклике-резонансе» («Wiederklang») в нас — в ответ на звучание (Klingen) (с. 395–396). Хайдеггер, следовательно, видит человека связанным со всем, что есть и бытийствует, не через универсальную симпатию; но он и не призывает, в духе романтизма, вернуться в первоначальное бытие в охватченности (Umfangensein) естественной природой (von einer natürlichen Natur). Вернер Гейзенберг в своем докладе «Картина природы современной физики» вспомнил сравнение Чжуан-цзы, в котором говорится о водочерпалке; старый огородник отвергал использование водочерпалки — по той причине, кто использующий механизм работает, как машина, а тот, кто работает машиноподобно, обретает машиноподобное сердце — так, что утрачивается простота (Einfalt), которая находится в согласии с дао¹². Сам Гейзенберг полагал, что сегодняшняя опасность заключается в том, что в научно-техническом мире мы встречаем только лишь самих себя — или встречаем вещи лишь такими, какими мы восприняли их в построенном нами мире. Этот тезис Хайдеггер корректирует в своем докладе «Вопрос о технике»: как раз в только лишь техническом мире мы уже и не воспринимаем себя самих, а именно мы уже больше не воспринимаем того вызова, который заключается в техническом мире. Но встреча с этим вызовом должна была привести к тому, чтобы принять

11. Ср. Su Z. 21, 65; Die Grund begriffe, 261 ff; Beiträge. 275 ff. В связи с последующим сравни VA. 35.

12. Речь идет об этом фрагменте из книги «Чжуан-цзы»: «Странствуя, Цзыгун дошел на юге до [царства] Чу и возвращался в Цзинь. Проходя севернее [реки] Хань, заметил Огородника, который копал канавки для грядок и поливал [их], лазая в колодец с большим глиняным кувшином. Хлопотал, расходуя много сил, а достигал малого. Цзыгун сказал: „[Ведь] здесь есть машина, [которая] за один день поливает сотню грядок. Сил расходуется мало, а достигается многое. Не пожелает ли учитель [ее испытать]?“ — „Какая она?“ — подняв голову, спросил Огородник. — „Выдалбливают ее из деревянных досок, заднюю часть — потяжелее, переднюю — полегче. [Она] несет воду, [точно] накачивая, будто кипящий суп. Называется водочерпалкой“. Огородник от гнева изменился в лице и, усмехнувшись, ответил: „Я не применяю [ее] не оттого, что не знаю, [я] стыжусь [ее применять]“. От своего учителя я слышал: „У того, кто применяет машину, дела идут механически, у того, чьи дела идут механически, сердце становится механическим. Тот, у кого в груди механическое сердце, утрачивает целостность чистой простоты. Кто утратил целостность чистой простоты, тот не утвердится в жизни разума. Того, кто не утвердился в жизни разума, не станет поддерживать путь“. Стыдясь и раскаиваясь, Цзыгун опустил голову и промолчал». — *Прим. пер.*

техническое распоряжение вещами в своих границах как историческое поручение и миссию, а тем самым как одну из возможностей среди других. Мы не можем вернуться назад, к нетронутой природе; ведь и атомная сила есть нечто природное: если бы она хотя бы на краткое время перестала действовать на Солнце, то угасла бы вся жизнь на Земле. Водочерпалка, которую огородник в «Чжуан-цзы» отвергал как мертвую машину, для Хайдеггера в другой исторической ситуации как раз не выступала бы как мертвая машина. Даже о ветряных мельницах как полуавтоматах Хайдеггер говорит, что они еще глубоко зависимы от ветров и интимно слиты с ними (*anheimgegeben*), а потому включены в природу, а не «ставят» природу только в эксплуатируемое положение.

Конечно, Хайдеггер требует — вслед за поэтом Иоганном Петером Гебелем — вернуть природу, представленную в коперниканской картине мира, в «естественность природы», в «природность природы». Но эта природность должна видеться как природность историческая: естественный, природный мир, повседневность, жизненный мир — это отнюдь не фундамент, а исторически изменяющийся исходный пункт, который может дать — при опосредовании другими подходами — указания, позволяющие встретиться с природой по-новому. Если Гете сказал Гебелю, что он окрестьянивает (*verbauere*) универсум, то и Хайдеггер (с. 396–397) требует, глядя на крестьянскую жизнь прошедшей исторической эпохи, нового в-мире-бытия как устройства и проживания, — и в будущем они, разумеется, станут несравненно отличаться от тех, какими они были в минувшие времена. В любом случае научно-техническая исчислимость природы, возможность рассчитать и предсказать ее не может представлять собой «единственного ключа к тайне мира»¹³. Нишитани, пожалуй, пошел на шаг дальше Хайдеггера, когда он усмотрел в прорыве науки и техники и в возникновении нигилизма постановку задачи — не впадая в полемику, исходя из персоналистской позиции, найти в механизмах и автоматизмах какой-то покоящийся в себе смысл. Но это — весьма далеко от Хайдеггера — связывать обретение вновь изначальной греческой почвы и (якобы) раннего познания физика с традициями дальневосточного мышления, получая в итоге такое видение человека, в свете которого он тоже есть только часть природы (такой вывод напрашивается, например, у Карла Лёвита).

Хайдеггер пытался, обращаясь к Гёльдерлину — и тем самым двигаясь от диалога с греческим, отталкиваясь и отличаясь от него, — обрести иное будущее; но Хайдеггер не так, как Гёльдерлин, отличает греческое от восточного — он вдоба-

13. Ср. *Aus der Erfahrung*, 133 ff., прежде всего 144 ff.

вок еще и связывает первоначало западного с тем первоначалом, которое представлено даосизмом в мире восточноазиатском. Хайдеггер мог видеть китайское, японское и корейское искусство, например, в Бремене или Мюнхене, в собрании Эмиля Преториуса; с таким художником, как Бисьер (Bissier), который испытал влияние Дальнего Востока, он был дружен со времен учебы; он искал контакта с Тоби (Tobey). Особенный интерес он проявлял к театру, но также и к живописи дзен. Потому он мог вникнуть в даосистское понимание искусства; когда он летом 1960 года в Бремене вел диалог «Образ и слово» (Bild und Wort), подготовка к нему сконцентрировалась на пяти текстах — «цитата из Августина (Conf. X,7 и 8), фрагмент 112 Гераклита, сравнение с инструментом из колокольчиков (Glockenspielständer) в «Чжуан-цзы», Иенская речь Пауля Клее «О современном искусстве» и двустихие Хайдеггера «Только образ-изображение хранит облик / Но облик основывается на стихе, созданном поэзией» («Nur Gebild wahrt Gesicht \ Doch Gesicht ruht im Gedicht»)¹⁴. Место из «Исповеди» Августина поставлено вначале, потому что (с. 397–398) оно для европейцев представляет собой резюме философско-религиозного. Августин требует не смотреть, не слушать, не пробовать на вкус, а обращаться к внутреннему своему, обращать взор внутрь себя; это требование (Mahnung) связано с тем местом, относится к тому месту, которое Петрарка хотел читать перед каждым своим восхождением на вершину Мон Ванту (Mont Ventoux), что парадоксально — и которое все же свидетельствует о новом открытии полноты и изобилия мира. В памяти, которая нераздельно связана с ожиданием и предвосхищением, присутствуют все вещи — в мышлении; но таким образом их бытие связано со временем (воспоминание и ожидание), и вопрос о бытии и времени приходит на смену греческой взаимосвязи бытия и мышления. Августин ищет слово в сердце, которое потом — позднее — было понято как мистическое слово (X,3); так он ведет к тому, чтобы вместо бытия и времени говорить о бытии и слове. Хайдеггер видит во фрагменте 112 Гераклита обращение к этой взаимосвязи бытия, принадлежащего со своей истиной ко времени или к событию. Хайдеггер полагает, что в слове *physis* он нашел главное слово Гераклита и что этот *physis* можно понимать как восходящее доминирование (aufgehende Walten); потому фрагмент 112 говорит о том, что подлинное знание состоит в том, чтобы говорить и делать истинное или несокрытое, а именно из повиновения тому, что само из себя и само по себе обнаруживает себя восходящим (*physis*). «Введение в метафизику» слышит

14. Ср. Petzet, 177 ff., 65. В связи с фрагментом 112 Гераклита сравни Heidegger: Heraklit (см. прим. 72) 248f. Ср. далее EIM, 54f.

в слове «Бытие» (Sein) также корень «bhu», который связывается в мысли как с «*physis*», так и с «*fui*», а также с «*bin*» («я есть»).

Третий импульс для продолжения разговора Хайдеггер получает от сравнений Чжуан-цзы, полагая, что в Бремене не забыли, что этот старый ганзейский город не только был еще в конце XIX века вторым по значению немецким городом в мировой торговле и в мореплавании, но также и воспринял с восточноазиатской культурой простые идеи даосской мудрости. Если Хайдеггер избрал именно сравнение с инструментом из колокольчиков, то этим, как может показаться, он подтверждал, что мышление, которое он хотел пробудить посредством даосизма — это «эстетическое» мышление. Но уже разговор с японским гостем в работе «На пути к языку» («*Unterwegs zur Sprache*») доказывает, что не стоит ставить восточноазиатское искусство и познание мира под рубрику «Эстетическое». «Эстетическое» европейской традиции, по мнению Хайдеггера, находит в чувственном нечувственное; но надо уйти с этого пути — ради того, чтобы познать взаимопроникновение (Ineinander) простора-шири и покоя (Stille). Это взаимопроникновение манит и притягивает к себе, подавая знаки, но — издали, держась на расстоянии и тем самым (с. 398–399) получает послание, язык которого обретает свое сказывание (Sagen) из молчания. Уже в лекции, прочитанной летом 1934 года — в напряженной ситуации, когда Хайдеггеру пришлось резко изменить тему в сравнении с заявленной — был поставлен вопрос о логике, идя от Гераклита — как вопрос о языке. Вопрос о бытии и логосе или о бытии и языке затем, в следующей лекции о Гёльдерлине, и в докладах об истоке художественного творения Хайдеггер смог трактовать более конкретно — как вопрос об истине бытия, которая — так же как и Святое, стоящее превыше богов — должна быть доведена до выражения в языке и в деле. Желая получить возможность сказать, что представляет собой художественное творение, Хайдеггер, например, подверг деструкции традиционную схему материал-форма. Уже Дильтей пытался преодолеть это основополагающее различие, которое делала западная философия искусства, и ставил вопрос о форме, которая вырастает из материала, и о материале, который всегда есть оформленный материал. В соответствии с этим «герменевтическим» подходом, Хайдеггер в «Бытии и времени» толковал понимание как прочувствованное (befindliches), а чувствительность-настроенность (Befindlichkeit) — как понимающую, и, сообразно этому, по крайней мере, при формулировке подхода, исходил из чувственно-познающей артикуляции или «речи». Эту свою тематику Хайдеггер и смог ввести в ходе Бременской дискуссии, прибегнув к сравнению, взятому из «Чжуан-цзы» — сравнению с инстру-

ментом из колокольчиков: путем долгого поста, посредством концентрации и медитации резчик по дереву обретает способность найти в лесу то дерево, которое уже представляет собой готовую раму будущего инструмента из колокольчиков, который надо изготовить — так, что материал и форма в этом совершенном произведении могут быть совершенно едины¹⁵.

Однако Хайдеггер, проводя свой Бременский семинар, хотел не только пробиться — используя сохраненные традицией религиозно-метафизические представления — к тем началам, которые он находил для западной традиции у Гераклита, а для дальневосточной традиции — в даосизме. Он хотел пройти по следу этого изначального мышления так, чтобы он привел наше время к иному началу. Потому Хайдеггер ссылался на речь художника Пауля Клее, в которой он в 1924 году в Йене резюмировал опыты и познания, обретенные во время преподавания в Баухаусе. Художники нашего века в абстракциях своих экспрессий и конструкций выявили те элементы, которые отличают современное искусство. Клее попытался схватить эти элементы также и теоретически. В его докладе была определена мера для линий и для игры линий, весомость светлых и темных тонов, сказано о качестве цветов (с. 399–400). Художник должен собрать из этих элементов конструкции — собрать так, что сконструированное им зрители смогут ассоциировать с уже известным — например, с растением или со звездой. Если художник после этого пойдет дальше и вовлечет в композицию последующее дальнейшее — например, вертикаль или горизонталь, или лежание на поверхности, он сможет предложить вместо элементарных конструкций комплекс-

15. Имеется в виду существовавший в Древнем Китае музыкальный инструмент бянчжун, представлявший собой подвешенные к деревянной раме тринадцать колоколов. В книге «Чжуан-цзы» (гл. 19 — «Постигший жизнь») повествуется:

Плотник Цин вырезал из дерева раму для колоколов. Когда рама была готова, все поразились: казалось, ее делали духи. Увидев раму, луский князь спросил резчика:

— Каким искусством ты этого достиг?

— Я всего лишь ремесленник, — ответил резчик, — какое у меня может быть искусство? Впрочем, один способ есть. Никогда не берусь за работу в душевном смятении: чтобы очиститься сердцем, непременно пошусь. После трех дней поста уже не смею помышлять о почестях или наградах, о жалованье и чинах. После пяти — не смею думать о хвале или хуле, удаче или неудаче. После семи — в оцепенении не ощущаю собственного тела, забываю о руках и ногах. И уже нет для меня ни князя, ни его двора, все внешнее исчезает, и все мое умение сосредоточивается на одном. Тогда я иду в горы и присматриваюсь к природным свойствам деревьев. И только мысленно увидев в самом лучшем из стволов уже готовую раму, я принимаюсь за дело — иначе не стоит и браться. Так мое естество сочетается с естеством дерева — поэтому и работа кажется волшебной. — *Прим. пер.*

ные композиции. В этих образованиях художник не отражает видимое (он не следует и традиционным иконологиям); он, скорее, ищет в сфере видимого ключ ко всем возможным мирам.

Хайдеггер в конце пятидесятых годов, исходя из размышлений Клее, хотел написать — в добавление к своей работе о художественном творении — написать «Дороги в дебри» («Holzwege»), чтобы получить возможность сказать об искусстве в эпоху техники. Но почему на задачи искусства в эпоху техники мог указать художник, который предложил столь «лирически» настроенное, витающее в сфере фантазий, если не вообще отлетающее куда-то прочь искусство? Именно потому, что Клее не противопоставлял искусству научно-технический подход атомной физики, космологии и эволюционного учения, социологии и гуманитарных наук, которые выделяют структурные элементы действительности, — нет, он воспринял этот подход как ключ к современному искусству! Хайдеггер говорил, что Клее в своих картинах показывал больше, чем мог выразить в своих теоретических размышлениях. По мнению Хайдеггера, теория несла на себе слишком сильный отпечаток неокантианства (она слишком односторонне исходила из формального, — как мы это видим, к примеру, еще и у Конрада Фидлера). Когда Клее снабжал свои картины «поэтическими» подписями, он напоминал о другом, решающем корне своего искусства: о том Поэтическом, которое вбирает в себя судьбно-носно-конечное или определенное участие, которое выделяет ограниченную открытость из хранящего прикрывания (*aus der bergenden Verbergung*) и на долгом пути к завершению-исполнению показывает покоящийся в себе смысл. Поскольку искусство вобрало в себя технический подход к формирующим структурным элементам, оно может ограничить его, идя изнутри: воспоминание о конечности и ограниченности всякого формирования-оформления удерживает от того, чтобы безмерно и безгранично распространять научно-технический подход. Тогда «по-став» (*Ge-Stell*), который для представляюще-поставляющей (*vorstellend-zustellend*) науки и техники все делает лишь налично представленной данностью (*zum bloßen Bestand*), превратился бы в Четверицу (*Geviert*), в которой играют, взаимопроникая (*ineinanderspielen*), Земля и Небо, Смертное и Святое «Божественного» (с. 400–401). Только По-став (*Gestell*) и Четверица (*Geviert*) вместе указывают на мир, отсылают к нему. Хайдеггер сам объяснил двуступные об-лике (*Gesicht*), об-разе (*Gebild*) и стихе как результат поэтического процесса (*Gedicht*) из «Книжечки из хижины» («*Hüttenbüchlein*») летом 1960 года в заключении своего доклада о Гебеле: «Поэтирующее сказывание (*das dichtende Sagen*) поначалу только открывает виду об-лик Четверицы. Только поэтическое сказывание позволяет смертному

жить-проживать на Земле под Небесами пред Божественным. Поэтическое сказывание этого только и приносит изначально защиту (Hut) и заботливый уход (Hege), прибежище и оплот (Hort), милость и благосклонность (Huld) для опертого на почву места, для пребывания в земном прохождении мимоходом (Unterwegs) живущего-проживающего человека»¹⁶.

Хайдеггер смог использовать импульсы, идущие от восточноазиатской традиции, для стимулирования своих собственных усилий, направленных на то, чтобы пробудить постижение. Он также на протяжении десятилетий мог наблюдать, как его японские ученики пытались по-новому понять его мышление, исходя из тех традиций, из которых они вышли. Разумеется, Хайдеггер до самой старости задавался вопросом, имеют ли в виду эти ученики то же, что и он, когда обе стороны говорят, исходя из совершенно разных традиций и языков — например, о «ничто». Хайдеггер считал диалог между Европой и Дальним Востоком столь же необходимым, сколь и трудным; он не хотел упускать из виду той чуждости, которая оставалась при каждой встрече. Разговоры с учениками на протяжении всей жизни — это, конечно, как небо от земли, отличается от кратких интервью, которые Хайдеггер давал визитерам; несмотря на это, запись одной такой встречи может дать первые указания на то, почему Хайдеггер вообще искал таких встреч, как он видел различие традиций, но также обнаружить и нечто общее в задавании вопросов. Есть более точное и подробное сообщение о визите, который нанес Хайдеггеру буддийский монах Бикху Маха Мани (Bikkhu Maha Mani) из Бангкока. Сын тайландского крестьянина, он был не только светочем своего монастыря, но и преподавателем в университете, не брезговавшим и работой на радио. Поразительным образом ему удалось устроить беседу с Хайдеггером перед телекамерой; но важнее были предшествующие этому часы в церингенском доме Хайдеггера. Конечно, можно задаться вопросом, не был ли разговор с самого начала извращен тем, что монах захотел поговорить именно с немецким философом, хотя философия никогда не воплощалась ни в какого идола. И Хайдеггеру ведь тоже позднее пришлось констатировать, что монах и профессор философии покинули на время каждый свой орден и (с. 401–402) превратились в сотрудников американской телекомпании.¹⁷

Хайдеггер прояснял в беседе, что работа всей его жизни может считаться освобождением из той тюрьмы, которой мы на протяжении жизни сами окружаем себя: над нами довле-

16. Ср. *Aus der Erfahrung*, 155ff, прежде всего 180. В связи с Клее ср. также Petzet, 154 ff.

17. В связи с этим и последующим ср. Petzet, 175 ff., прежде всего 185, 188, 190, 190, 183, 139, 185.

ет непреодолимая сила двух тысячелетий, начиная с Платона, — каждый разговор предreshен и предопределен философскими системами и доктринами, конфессиональными догматами и религиозными ограничениями, системами воспитания. «У нас слишком много культуры!» Не только немцы, но и европейцы вообще, по мнению Хайдеггера, не имеют однозначного общего, простого отношения к действительности и к себе самим. Этот большой недостаток западного мира, как он полагает, есть основа для путаницы мнений в различных сферах; он явно и есть та причина, по которой устремляют взор на Азию. В начале тридцатых годов построение академической философии, идя от феноменологии, уже не удовлетворяло Хайдеггера; партии и церкви, как казалось, не справлялись с формированием общественной жизни, с приданием формы сообществу. Потому Хайдеггер в 1933 году требовал революции, исходящей от университета, а затем — постижения (*Besinnung*) необходимого медленного изменения, идя от Гёльдерлина. После пройденного пути, который привел к катастрофе, он требовал «нового мышления», и для этого мышления он хотел перенять стимулы и толчки, исходящих от той духовности, которая была еще жива в Азии. Встает вопрос — в какой степени здесь сыграло свою роль ностальгическое бегство из многоголосия и противоречивости сегодняшних поисков смысла; во всяком случае, Хайдеггер — более точно определяя «новое мышление», которое могло, по его мнению, вырасти только в узком кругу — также предусматривал ограничение западного пути путем восточным.

Ставя вопрос о бытии, мышление Хайдеггера всегда искало простого и обязательного: индогерманские языки несут на себе отпечаток говорения-Я, так что тематика бытия смогла прийти в западную философию как главный и основополагающий вопрос. Прежде всего — начиная с фрайбургской речи, посвященной вступлению в должность профессора «Что есть метафизика?» (1929) — Хайдеггер мыслил бытие как ничто по отношению ко всему сущему; бытийно-историческое определение нигилизма, осуществленное в 1944–46 годах, показало, что ничто подлинного нигилизма не есть что-то преодолимое (с. 402–403) — оно, как тайна, насквозь пронизывает истину бытия. Если логос, который позволяет этой истине дойти до выражения в языке, определяется, идя от Гераклита, как собирание с мыслями (*Sammeln*), на основе которого должен собрать себя (*sich sammeln*) человек, то «новое мышление» приближается к созерцанию, а также к мистике, которая ведет к самопожанию Я и воли — в пользу неуправляемого прорыва-откровения истины. Однако остается «отличие от буддистского учения»: Запад выделяет человека, отличая его от животного и растения, указанием на то, что ему — и только ему одному — приписывается знающее отношение к бытию, со-ответствие

(Entsprechen) и язык (Sprache), что и определяет существование человека как вот-тут-бытие (Da-sein). В то же время это вот-тут-бытие рассматривается как конечное, что вынуждает человека «ко все новым попыткам». Тем самым решающее значение обретает история — именно как прорыв через искажающие своим влиянием (verstellende) традиции. (В противовес этому монах подчеркивает: «Мы не знаем никакой истории. Есть только сквозные процессы мира (Weltdurchgange)».) Из конечности существования и его истории следует также, что наша ситуация есть определенный расклад обстоятельств, определенное обстояние вещей, (Konstellation), из которого мы не можем непосредственно выпрыгнуть.

Не выводит ли новое мышление за пределы философии — в религиозное измерение? Беседа Хайдеггера с монахом становится затруднительной именно тогда, когда речь заходит о «святом». Хайдеггер интересовался феноменологической философией религии Рудольфа Отто, которая появилась в свет в 1917 году под названием «Святое»; когда он сам в зимнем семестре 1920/1921 года читал «Введение в феноменологию религии», он фактически скорректировал проект Рудольфа Отто: религия не схематизирует иррациональное, в которое вторгается то, что связано с божественным, а сводит фактическую жизнь исторически назад, к ее первоистоку. Потому формально-указывающая, экзистенциальная герменевтика фактичности может поддерживать, как основа, научность теологии, которая в то же время будет соотноситься с экзистенциальными выборами, сделанными в вопросах веры. Однако когда Хайдеггер, распрощавшись с Марбургом, распрощался и с сотрудничеством со своим другом Рудольфом Бульманом, он заговорил о Святом на новый лад: бытие или его истина может быть не только нейтральной структурной открытостью, но и — при определенных условиях (gegebenenfalls) — в то же время и тем, что спасает существование в Святое и таким образом выказывает себя как Святое — несмотря на тайну, к которой невозможно приблизиться. Хайдеггер решительно отказывался называть это постижение Святого «религией», так как это слово происходит из латыни (с. 403–404) и подразумевает авторитарную привязку к данному в прошлом откровению. И в разговоре с монахом рассуждения о религии нужны только для установления понимания: говоря о Священном, едва ли можно в то же время думать о бороде и об ореоле у пророков и святых. Если разговор о Святом и может показать, что подразумевается под религиозным измерением, то именно этот разговор все-таки создает свои собственные трудности.

Таиландский монах желает понимать под религией не что иное, как учения основателей («sayings of founders»). Хайдеггер с воодушевлением принимает это определение: «Скажи-

те ему, что я считаю решающим только одно: следовать словам основателей. Только это одно — и не важны ни системы, ни доктрины и догмы. *Религия есть следование*». В молодости Хайдеггер изменил подход феноменологической философии, приняв как «истину» не только теоретическую, но и практическую и религиозную истину; своему ученику Лёвиту, удивленному этим, он смог подарить «Подражание Христу» («Nachfolge Christi»), то есть книгу, которая вернула религиозность, передававшуюся по традиции, назад, в жизненную практику. Если Экхарт для Хайдеггера был не только наставником в чтении, но и наставником в жизни, то и сам Хайдеггер тоже хотел своими мыслями указывать на жизнь и тем самым вернуть сферу практики в религиозное измерение. Но он не только вместе со своим другом Рудольфом Бультманом читал Евангелие от Иоанна; в тридцатые годы поздние гимны Гёльдерлина значили для него не меньше, чем это Евангелие первого века нашей эры, были выражением-в-языке Святого. Но могло ли слово Хайдеггера быть услышанным в те времена, когда все знание, поведение и промышленное производство были посвящены борьбе за мировое господство? Философ не мог заранее полагать как данность ни одну, ни другую теологию — нет, ему пришлось вопрошать, принадлежит ли будущей жизни религиозное измерение, и если принадлежит, то как именно? Потому Хайдеггер в диалоге с монахом из Бангкока подчеркивает, что новый путь мышления нужен и по той причине, что невозможно поставить вопрос о человеке, идя от религии; на Западе отношение человека к Целому мира стало запутанным. Если религия есть восстановление связи человека с утраченным ранее, то это восстановление связи с утраченным ранее сегодня потерялось в той путанице, в которой еще пытаются проложить (с. 404–405) себе путь различные доктрины и концепции. Может ли мышление снова указать человеку простое и обязывающее (*verbindliches*) отношение к религиозному измерению жизни?

И Хайдеггер тоже испытывает трудности, пытаясь сделать понятной свою речь о Святом (*Heiligen*) вообще: он делает попытку, двигаясь к нему от «*Heilen*» («Исцеляющее»), а также наводит мостик к понятию «гармония» («*Harmonie*») ¹⁸ Как он

18. Согласно Платону, разум посредством «гармонии» делает мир произведением искусства; и «Речи о религии» Шлейермахера говорят об универсуме как религиозном посреднике гармонии, однако растворяют старое понятие гармонии в созерцании и чувстве религии. Хайдеггер мог, однако, вспомнить о переводах дзен-буддистских текстов, которые понимают гармонию как «грацию духа» («*Anmut des Geistes*») и «тишину», ср. Daisetz Teitaro Suzuki: *Zen und die Kultur Japans*. Hamburg, 1958. 66 f. — О Святом ср. Petzet, 186, 187, далее Nishitani (см. прим. 89) 44. О «религиозном измерении» ср. мою книгу *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*

сказал с явной горечью, никто не понимает — на Западе в целом и в Германии в частности — ту формулировку, которую он часто давал: «Без Святого мы остаемся без соприкосновения с Божественным. Без затронутости-зadetости Божественным нет опыта познания Бога». Монах сказал, что может пообещать Хайдеггеру — в его стране он найдет понимание. Но разве не странен и не удивителен (*befremdlich*) разговор о Святом на Дальнем Востоке — или, лучше сказать, не удивляет ли он именно Дальний Восток? Нишитани пишет, что «некоторые ученые» применяли для выражения религиозного измерения понятие «Священное». Однако речь идет не только об отдельных ученых (прежде всего из числа последователей Рудольфа Отто) — это относится и к подходу Хайдеггера. Можно ли вообще соединить такой подход с дальневосточными традициями? Первый патриарх дзен, Бодхидхарма, сказал императору Ву-ди (*Wu-ti*) из династии Лянг (*Liang*), как о том повествует первая глава книги «*Vi-uān-lu*», в ответ на вопрос о первом смысле «священной истины»: «Одна пустота. Ничего святого!». Это указание совершенно созвучно тому, что говорил Хайдеггер, определивший в 1929 году в своей статье о сущности основания человека как существо Дальней Дали (*ein Wesen der Ferne*), который не сможет уклониться от себя, ища прибежище у своих божков и идолов. Патриарх отвечает на вопрос императора, кто стоит перед ним: «Я не знаю». И Хайдеггер тоже исходит из того, что мы не знаем, кто мы есть, и именно потому нам снова и снова приходится вопрошать, каким образом религиозное измерение принадлежит к нашей жизни. Вероятно, только идя от Лао-цзы и даосской традиции, можно выяснить (с. 405–406), как Хайдеггер после Второй мировой войны относился к Ничто, к Простору-Шири и к Святому.

Бременские доклады Хайдеггера «Вникающий взгляд в то, что есть и бытийствует» («*Einblick in das, was ist*») начались в декабре 1949 года с доклада «Вещь» («*Das Ding*»), который затем был повторен в июне 1950 года в Мюнхене. Не исключает ли это твердое и неприкрытое настаивание (*Bestehen*) на «вещи» какое бы то ни было «мистическое» отношение к ничто? Как совершенно особая вещь, приводится в пример чаша. Она была прекрасным (*ingeniose*) изобретением эпохи неолита: если камни раскалывались и вылетали из огня, то обожженная глина выдерживала огонь, и в ней можно было вскипятить воду, и в ней какой-нибудь клубень чудесным образом превращался в нечто съедобное. От этого первого изобретения был еще долгий путь до греческих ваз или художественных сосудов, созданных современными ремесленниками. Как Хайдег-

(см. прим. 2) 353 ff. Ср. также Kah Kyung Cho: *Bewusstsein und Natursein*. Freiburg; München, 1987.

гер особо подчеркнул в докладе о Рильке из «Путей в дебри» (Holzwege), Рильке мог противопоставить такие «постепенно и естественно выросшие» вещи, как дом, колодец, пальто, лишенным истории фабрикатам техники — «кажущимся вещам, ловушкам жизни» («Schein-Dinge, Lebens-Attrappen»), таким, какими они приходят из Америки и осуществляют свой напор. Хайдеггер показывает далее, что у чаши решающее значение принадлежит не «бытию», которое, скажем, берется как «форма» чаши, а «пустоте», которую чаша вмещает, — «пустоте», для которой пригодны и употребимы все формы. Этой Пустотой, этим Ничто чаша и вмещает — и наделяет ей же, даруя, воду, вино. Вода и вино необходимы жизни; жертвенное возлияние может превратить мир в священный мир. Поэтому земля сходится с небом, которое выманивает к себе виноград из земли; смертное понимает себя, идя от священного и божественного. Такая вещь, как чаша (наряду с другими вещами), сводит воедино землю и небо, божественное и смертное в «четверицу», в «счетверенное» (Geviert) (об этом собирании-сведении напоминает и древний корень «thing» в слове «вещь», «Ding»). Именно такое видение чаши, исходящее из ее пустоты, а не от ее «бытия», подтверждается 11 фрагментом Лао-цзы, который обнаруживает пригодность-используемость чаши в сообразности-подходящести Пустоты, которую она объемлет: «Намерение бытия — превосходство, намерение пустоты — пригодность»¹⁹. Дальнейшие доклады Хайдеггера о «поставляемом-сфабрикованном» (Gestell), о «заезде-в-опасность» (Gefahr), «повороте-обращении» (Kehre) показывают, как Запад ориентировался на «бытие» вещей, а потому, стремясь к своему превосходству, «заехал» в опасность, сохраняя в руках лишь только научные предметы (Gegenstände) и технические обстоятельства дел (Bestände), сделав и человека, и даже бога полезным предметом-обстоятельством. Путь бытия оказывается тупиком, путем в дебри, и все же для Хайдеггера дело заключается не в том, чтобы противопоставлять ничто и пустоту (с. 406–407) бытию. Скорее, Бременские доклады говорят, что бытие и ничто исчезают в «мирах», если вещь приближается к миру (Welt) и пребывает в мире, мируя (verweilt); мир событийно происходит-случается в вещах, и человек отказывается от всяческого стремления к «безусловному» (auf allen Willen zum «Unbedingten»).

Хайдеггер ставит свое основное слово «событие» (Ereignis) рядом с такими словами, как «дао» и «логос»; но он снова и снова обращает внимание на то, что, хотя в нашем слове «метод» и слышится отзвук греческого слова, которое обозна-

19. Вариант: «Бытие стремится к господству, пустота — к пригодности». — Прим. пер.

чало путь, но стремление к методу и абсолютизация метода заслоняет возможность (*verstellen*) всякого включения себя (*Sichfügen*) в какой-то путь и тем самым возможность собраться, сосредоточив себя на событии. Это некое формирование (*Ausbildung*), которое втискивается между путем и логосом, с одной стороны, и событием — с другой. Чтобы определить этой логике ее место, Хайдеггер обсуждает во множестве разнообразных исследований «принципы мышления». Доклад, который носит такое название, появился в сборнике, посвященном юбилею В.Э. фон Гебзаттеля (который лечил Хайдеггера после душевного кризиса, пережитого в процессе денацификации). Эта работа в конце содержит цитату из 28-й главы «Дао дэ цзин»: «Кто знает свою светлость, закутывается в свою темноту». Слова Лао-цзы связываются с истиной, «которую знают все, но которой лишь немногие следуют»: «Смертному мышлению приходится спуститься в тьму колодца, чтобы увидеть звезду днем». Когда Хайдеггер распорядился установить на своем надгробном камне звезду, обнаружилось, что он сказал про «звезду» вовсе не случайно: тогда как Солнце со времен Платона есть олицетворение божественного разума, окружающее все светом, в котором не остается никакой тьмы, звезда восходит в одиночестве из тьмы и олицетворяет для нас ее исполненную тайны глубину. Но Хайдеггер ищет у Лао-цзы след древнейших идей только для того, чтобы свети то, что определяет нашу историю, к его забытому первоистоку. Для этого требуется такое рассмотрение, которое снова вернет и поставит на путь то, что кажется окончательно определенным и понятным. Именно такой способ рассмотрения Хайдеггер пытается осуществить в «Принципах мышления»²⁰.

Пожалуй, поражает и сбивает с толку то, что Хайдеггер говорит о «принципах мышления», противопоставляя их закону исключенного противоречия или закону исключенного третьего. Ведь эти законы обязывают мышление быть последовательным и логичным; однако (с. 407–408) мышлению важна не только последовательность, но и — согласно традиционным определениям — наряду с «*calculemus*», еще и «*distinguamus*», наряду с *ars iudicandi*, еще и *ars unveniendi*, — вероятно, наряду с последовательностью значение может обретать и парадокс. Хайдеггер в своей речи о принципах мышления явственно следует традиции немецкого идеализма, который, в свою очередь, вероятно, следует традиции логики Пор-Рояля — ведь она сулила *Art de penser*. Представители идеалистической традиции полагали, что также с помощью наскоро придуманных

20. Ср. Heidegger: Grundsätze des Denkens. In: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 6 (1958) 33 ff. В связи с последующим ср. EiM 144, далее прим. 97.

математических знаков смогут прийти к формализации, хотя, например, знак равенства стирает различия между предикацией и утверждением об идентичности. Если, согласно Канту, логика у Аристотеля была во всем существенном завершена, то, согласно Хайдеггеру, написавшему «Введение в метафизику», она, несмотря на Канта и Гегеля, «в существенном и изначально больше не сделала никакого шага». «Единственно возможный шаг заключался еще только в том, чтобы ее (а именно как задающую меру траекторию взора (Blickbahn)) для изложения бытия), — вообще снять с петель (aus den Angeln zu heben), начиная с самого [достаточного] основания ее. В действительности же логика во времена идеализма пребывала в упадке, но и Хайдеггер следует этому времени упадка, когда он перенимает формализацию со знаками равенства и пытается привести в систему закон тождества, закон противоречия и закон исключенного третьего (в других публикациях к этим законам добавляется также и закон достаточного основания).

Не была принята во внимание математическая логика, которая в своих новых подходах показала, что закон об избегании противоречия для двузначной логики может изначально предполагаться, но не может предполагаться таким же образом закон исключенного третьего. Напротив, внимание обращается на то, что мышление у Гегеля впадает в диалектику и что Гегель при этом прямо-таки требует противоречия как «источка всякого движения и жизненности». Хайдеггер цитирует аналогичную концепцию из Новалиса; как противоречие, которое в то же время объединяет, он приводит слова из стихотворения «В любезной голубизне» (In lieblicher Bläue), которое приписывается Гёльдерлину: «Жизнь есть смерть, и смерть есть тоже жизнь». Поразительным образом не ставится вопрос о том, не представляет ли такое одновременное видение жизни и смерти вообще противоречия, которое следует устранить, следуя правилам двузначной логики. О Гегеле (который, как известно, ставил «метод» в конец своей логики и абсолютизировал его) (с. 408–409) утверждается, что он своим диалектическим пониманием мышления подготовил техническое покорение мира. Таким образом от этой диалектики была проведена линия вплоть до молодого Маркса, видевшим мировую историю как труд, в котором человек якобы производит сам себя и обретает для себя природу, завоевывая ее. По мнению Хайдеггера, не принимается во внимание, что сам Гегель противопоставлял свою диалектику физике Ньютона, что современная физика из-за своего «методического» характера несоединима с этой диалектикой, и даже сам Карл Маркс позднее ограничил чрезмерные экзальтированные надежды, изложенные в своих ранних произведениях. Но рядом с Гегелем стоял друг его молодости Гёльдерлин, и он, по Хайдеггеру, предло-

жил альтернативу в своем стихотворении «Память» («Andenken»), которое — «в соединении противоречий», как полагает Хайдеггер, — говорит о вине как «темном свете» в гуще ветвей. Рядом с этими словами Гёльдерлина Хайдеггер ставит слова Лао-цзы о мудреце: «Кто знает свою светлость, закутывается в свою темноту». «Темный свет», однако, противопоставляется взрыву атомной бомбы, который, как было сказано в одной популярной брошюре, «ярче, чем тысяча солнц».

О чем должно говорить хайдеггеровское противопоставление? Темный свет красного вина «бордо» в гуще ветвей указывает на южный ландшафт, где солнце выманивает из земли виноград; перед Гёльдерлином на его северной родине стоит в чаше вино, выдавленное из этого плода Земли и Неба. Вино темное, потому что порождается тайной, которая состоит в том, что такой поворот событий в отношениях Земли и Неба вообще возможен; вино — это свет, потому что оно в своей вечности позволяет Земле и Небу выступить в открытости, в которой возможна жизнь. Вино как дар Диониса указывает на поэтов, которых Гёльдерлин связывает, приписывая им черты Диониса, обновляющего и изменяющего все отношения жизни. «Поэтическое» дает возможность жить на этой земле, потому что оно воспринимает мир как определенную участью конечную открытость, извлекая его из сокрывающей тайны — из тайны, состоящей в том, что мир вообще раскрывается и что он таков, каков он сейчас. Человек, живущий в таком свете, сам есть свет, которому приходится закутываться в темноту тайны. Лао-цзы говорит в 28-м фрагменте о разворачивании, в котором дополняют друг друга мужское и женское, свет и тьма, слава и бесславие. С атомной бомбой, напротив, люди в знающем распоряжении техникой извлекают из земли энергии, не умея осмысленно включить их — из благодарности за сохраненное — в ограниченную открытость жизнеспособного мира. Свет (с. 409–410), каким его распространяют наука и техника над землей, в его чрезмерной безудержности саморазрушителен.

Но Хайдеггер не хотел возвращения в дотехнический мир, предшествовавший современному миру, когда он связывал позднее стихотворение Гёльдерлина с высказыванием Лао-цзы; он, скорее, хотел вывести этот наш сегодняшний мир на такой путь, по которому можно было бы идти. Речь идет о том, что техническая экспансия (Ausgriff) в мир обретет свои пределы-границы, что тем самым снова смогут стать возможными слово и вещь, которые позволят человеку «поэтически» жить на этой земле. Хайдеггер ставил вопрос о бытии и времени, потом мыслил истину бытия как движение и, наконец, как путь в движении мимоходом и как то или иное данное место. Время как исполненное-наполненное (erfüllter) пространство

игры времени и как места мгновений Истинного и Святого обретает способность принимать себя в своих тех или иных данных существованиях, в своих конкретных «здесь» и «сейчас» (*Jeweiligkeit*), а затем отказываться от себя; так время вдается, возносясь, в вечность, которая теперь, однако, уже больше не есть *aeternitas sempiternitas*, вечное возвращение или вечная воля, а есть прохождение мимоходом (*Vorübergang*), которое основывается, покоясь, на упокоенном покое (*in der gestillten Stille*). Хайдеггер заказал в качестве настенного украшения для своего кабинета табличку с двумя строчками из 15-й главы «Дао дэ дзин», потому что эти строчки именно те мастера, которые знали изначально-древнейшее и простейшее, называли непрозрачными, словно бурлящая вода: только тот, кто принимает путь как проходимое-попутно-мимоходом (*Weg als Unterwegs*), способен прояснить до покойной тишины завихрения воды жизни, произвести покой посредством движения.

Б. ОБРАЗ И СЛОВО

Попытка Хайдеггера переводить Лао-цзы стала важным шагом по тому пути, которым двигалось мышление Хайдеггера. Непосредственно после публикации «Бытия и времени» Хайдеггер покинул феноменологическую философию, потому что это новое обоснование философии стало для него тоже еще одним всего лишь «академическим» вариантом философской традиции. Хайдеггер пытался теперь «с точки зрения истории бытия» вернуться к основе метафизической традиции и для этого своего «рассмотрения» найти себе партнера в изначальном искусстве и поэзии; это рассмотрение и партнерство виделись оказавшимися в мире, в котором универсальная технологическая экспансия в сущее подпала под власть борьбы существующих держав и тенденций к борьбе за мировое господство. Если первая лекция о Гёльдерлине ставила вопрос о том, как (с. 410–411) поэт, подобно реке Рейн, делает какую-то землю обитаемой, населенной, то вторая и третья лекции о Гёльдерлине выдвигают на передний план проекты, близкие по теме гимну о титанах, — что имеет очень большое значение. Обратившись к гимну Гёльдерлина об Истре, Хайдеггер позволил себе вспомнить свою малую родину (долину Верхнего Дуная). Истр — постоянно в движении; однако в движении он также и покоится: он образует свое имение места (*Ortschaft*) в странничестве (*Wanderschaft*). Отражая в себе Солнце и Луну, он несет в «душе» (*Gemüt*) также и Небесное, принося Небо и Землю через свою воспринимающую пустоту и нищету в свое наивное простодушие. Большого не может и поэт.

Совсем после войны творчество Гёльдерлина уже больше не воспринимали так, как его представил сразу после Первой мировой войны Стефан Георге: Гёльдерлина не считали «краеугольным камнем» немецкого будущего, провозвестником «Нового Бога». Гёльдерлина, скорее, слышали, руководствуясь тем отзвуком, который вызвали его поздние, разрушительные проекты и «безумные стихи» у Тракля. Еще до того, как Тракля поглотили события войны, он видел, что человек призван к закату и гибели; в таком уединении-отъединении (*Abgeschiedenheit*) должна была выказать себя «голубизна» Святого. Война — но также и холодная война — безмерность эксплуатации Земли, гонки вооружений и потребления, казалось, продемонстрировали так, что этого уже нельзя было не видеть, в какое безумие (*Wahnsinn*) впутала себя жизнь человека; бредовый смысл (*Wahn-Sinn*), о котором говорил Тракль, должен схватывать и мыслить Иное и, таким образом, делать возможными перемены.

Когда Хайдеггер в 1962 году в своем докладе «Время и бытие» представил обществу основополагающие вопросы своего нового мышления, он назвал в предварительном замечании в качестве попыток, сравнимых по трудности, новую физику Гейзенберга, стихотворение Тракля «Семь песен смерти», картины «Святые из одного окна» и «Смерть и огонь», написанные Клее в год его смерти. Картина Клее «Смерть и огонь» (темпера на холсте)²¹ представляет собой голубовато-белый череп на темно-рдеющем красном. Картина современного художника непосредственно напоминает буддийское «созерцание черепа». Клее можно сопоставить с Гейзенбергом, потому что художник идет теми путями в искусстве, которые не только принадлежат технической эпохе, но и вводят безмерность этой эпохи в новые границы.

Когда Лао-цзы увидел, что упадок в его стране неудержимо прогрессирует, он оставил архив при дворе Джоу, чтобы покинуть страну, перейдя границу. Хайдеггер, который проникся духом Лао-цзы, в свою очередь, покинул архив, в котором с точки зрения истории бытия обсуждалась западная традиция (с. 411–412), и его возвращение к основам метафизики стало путем к подлинному первоистoku, но этот первоисток, который должен был оставить позади мышление субстанции, понимался, в свою очередь, как пред-заданное квазисубстанциальное начало. Когда Хайдеггер, занявшись поэзией, ориентировался на Софокла, Софокл был для него чем-то вроде дальней горной гряды — недостижимой, но указывающей направление движения, задающей ориентир. Первое начало поэтизации и мышления у греков Гёльдерлин и Хайдеггер

21. В каталогах указывается: «бумага, масло». — *Прим. пер.*

усматривают в другом праначале, которое надо найти. Когда Хайдеггер начинает диалог с восточноазиатской традицией, то путь превращается в первоисток, откуда начинается множество возможных путей. И о своем собственном мыслительном пути, который должен воспринять и продолжить путь западного мышления, чтобы преобразовать его, Хайдеггер тоже говорил, в конце концов, только как о множестве путей. Несмотря на это, встает вопрос: не были ли Гераклит и Лао-цзы для Хайдеггера только лишь конструктами, через которые он артикулировал свое собственное мышление? Согласуются ли мысли, которые Хайдеггер находит у Гераклита, с тем, что когда-то мыслилось на побережье Малой Азии? Лекция о Гельдерлине, прочитанная в зимнем семестре 1934–1935 года, ведет линию от мощи «Первоидей Гераклита» к «Началу немецкой философии у Майстера Экхарта» и далее к Гельдерлину, Гегелю и Ницше.²² Но не вносит ли Хайдеггер в Гераклита словесную мистику Майстера Экхарта, равно как и обратное связывание философии с поэтическим и мифическим? Гераклиту раньше была определена роль философа становления; потому Ницше мог указать ему задачу — напоминать о дионисической основе аполлоновского. Делая попытку вновь обрести изначальную античную почву трагики и мифа, Ницше трактовал гераклитовскую речь об аіон так, будто ход мира, по Гераклиту, ввел в игру богов и людей. Когда Хайдеггер говорит об игре «без Почему», становится ясно, что он привязывается к Ницше и Экхарту; но на самом ли деле речь идет еще и о действительном Гераклите? Аналогичным образом следует поставить и такой вопрос: не позволяет ли Хайдеггер Лао-цзы привнести лишь то, что он, Хайдеггер, сам для себя ищет? Сверх того (с. 412–413), остается спросить: почему именно Гераклит и Лао-цзы, почему не Исая и Конфуций? Почему речь идет только о двух с половиной тысячах лет, которые прошли со времен Гераклита и Лао-цзы, об этой последней секунде нашей истории, а не о полной истории людей в многообразии их традиций?

Молодой Хайдеггер — в противовес философии жизни и философии экзистенциализма — настаивал на том, что невыразимое в языке из переменчивой жизни или из экзистенции с ее индивидуализированными решениями-выборами можно сделать доступным для языка через посредство герменевтической понятийности; эта понятийность в поздних работах Хайдеггера все больше и больше превращается в структуры словесных образов. Хайдеггер больше не говорил о «трансцендентальном горизонте», а говорил о небе, которое принадлежит зем-

22. Ср. Hölderlins Hymnen, 133 f. В связи с дальнейшим ср. Heidegger: Der Satz vom Grund. Pfullingen, 1957, 188.

ле, о четверице и просвете, о пути и месте, о человеке как пастыре бытия и соседе смерти. Слово-образы имеют различные измерения-значения, которые могут быть артикулированы, но которые, вероятно, неисчерпаемы. Так, Хайдеггер в слове «вещь» («Ding») слышит также древнее «thing» (и поэтому призывает на помощь этимологию). Слово «Ereignis» подразумевает, в конце концов, не столько происходящее, сколько — в написании Гердера — «Er-äugnis», но так же и «идентичность», подлинно соединяющую бытие и человека, — однако так, что все позволяет отыскать себя в его собственном, и т. п. Уже в пояснениях к стихотворениям Гёльдерлина происходит концентрация на главных и основополагающих словах (вопреки исследователям Гёльдерлина, Хайдеггер следовал по этому пути и тогда, когда они в полемике против него выдвинули требование новой научности в смысле изучения словесного поля (Wortfeldforschung). Когда Хайдеггер читал позднего Гёльдерлина, идя от того отклика, который он нашел в стихотворениях Тракля, доминировало то разрушение дошедших по традиции значащих структур, какое можно было проследить, например, во влиянии Рембо на Тракля. Попытка переводить Лао-цзы привела Хайдеггера от алфавитных языков Запада и от их грамматики и логики к идеографическому языку, который использует знак-картинку для каждого слова. Теперь были акцентированы не только определенные слово-образы (путь, пустота и простор-ширь, покой, чаша и вещь); вообще усилилась концентрация на отдельном слове. Хайдеггер — прежде всего тогда, когда достиг преклонного возраста, — большую часть своей работоспособности (возможно, даже наибольшую ее часть) направлял на толкование «примечательных слов» и на создание «стихотворений», из которых были опубликованы лишь немногие. Сконцентрировать мышление как постижение смысла на простом, схватить (с. 413–414) это постижение в стихотворении — это стремление легче понять, если идти больше от традиций Восточной Азии, чем от сонетов Фихте и Гумбольдта. В Китае или Японии стихотворения этого рода имеют твердо установившуюся традиционную форму; но такие традиции, напротив, ничего не значат для Хайдеггера.

Не покидает ли Хайдеггер философию и, прежде всего, сферу научного, когда он разрабатывает этот упомянутый нами новый образ-способ говорения, который должен пробудить постижение? Уже лекция о Гёльдерлине, прочитанная в зимнем семестре 1941/1942 года, противопоставляет «жестко определенному аппарату науки» слушание «истины сердца». Из этого другого, «не-научного мышления» должна исходить «перемена», «перед лицом которой все ”революции“ опускаются (herabfallen) до слепой беспомощности выпущенного на волю

делания (Machenschaft) не имеющего основы человечества, потому что оно в переворотах и коловращениях лишь, безусловно, продолжает и дальше вертеться и запутываться в том, что было донныне”²³. После Второй мировой войны — в 1946 году — Хайдеггер установил контакт с психиатром Медардом Боссом (с которым он потом на протяжении 11 лет проводил Золликонские семинары для молодых врачей); позднее Хайдеггер указал как на мотив для установления этого контакта надежду, что его труды через посредство врача и психотерапевтов «могли бы взорвать узость философских камерок и пойти на пользу гораздо более широким кругам, а именно большому числу пациентов». Разве попытка переводить Лао-цзы не отбрасывает в сторону все стандарты науки? Хайдеггер «читает» и «переводит» графемы языка, произнесенное слово которого он не понимает. Так можно было бы потребовать — без особых забот о научности философии — права читать и Хайдеггера как некую поэму. Наоборот, можно было бы рассчитывать на гарантированный успех, выступив с докладом «Вещь» на философском карнавале, — он наверняка вызовет у публики дружный смех. Но разве не нужно сперва понять, что, собственно, происходит, когда Хайдеггер говорит и читает так, как он это делает? Хайдеггер притязает на язык, для которого не в первую очередь важны однозначные понятия и их безупречно-логическое связывание, а важны прежде всего слова-образы, значение которых имеет множество измерений и неисчерпаемо. И в тайландском монахе Хайдеггера удивляет то, что он не перечисляет аспекты разговора, то есть не ведет себя линейно, дискурсивно и аналитично: «Ведь (с. 414–415) европеец тут же сказал бы «во-первых», «далее», «в-третьих» и т. д. Но здесь, однако, нет чего-то вроде «логического следования», а все приходит из ОДНОЙ середины». Поверх различных измерений значения каждое слово переплетено с другими словами; прорыв в более глубокие измерения преобразует мышление и приводит его на определенный путь²⁴.

Последнее предложение в докладе Хайдеггера «Вещь» гласит: «Лишь то, что выделилось из мира в борьбе-кружении, однажды станет вещью». («Nur was aus Welt gering, wird einmal Ding»). Это предложение может быть написано в две строки, которые будут рифмоваться; Хайдеггер мог использовать эти слова также в качестве мнемонического стиха — например, для внесения в гостевую книгу. Если есть желание понять слово «gering», нужно включить в круг размышлений все измерения значения, которые Хайдеггер охватывает в своем докладе

23. Ср. Heidegger: Hölderlins Hymne «Andenken». Frankfurt a. M., 1982, 108, 93. В связи со следующим ср. Erinnerung, 31.

24. Ср. Petzet, 184. В связи со следующим ср. VA. 181; Petzet, 80.

де и резюмирует в этом слове. В слове «Gering» должно сказываться выделение себя в борьбе из четверования четверицы (Vierung des Gevierts), а тем самым также и покидание ее, выход из нее наружу. Пересечение (Gering) Земли и Небес, Божественного и Смертного становится, таким образом, местом для борьбы (Ring) (ведь даже у Ницше в другом, метафизическом мышлении время позволяет вознестись в вечность). Пересечения далее включают «кольца» простоты четверования (Vierung), а именно добавление себя в эту бесхитростность четверования, но также и «окружения-обрамления», незримо добавляемое вещь, которое отражает упомянутую бесхитростность. Малое (Geringe) есть также и простое; при этом бедность, как ее требовали мистики, переосмысливается в смысле стиха Гёльдерлина: «К малому тоже можно прийти / Великое начало»²⁵.

У исторического конца, который должен стать переходом, Хайдеггер в то же время обосновывается и устраивается как у начала — это начало он находит для традиции Запада в ранней Греции, а для Дальнего Востока — у Лао-цзы. В ранней Греции еще только предстоит разойтись путям тех, кто занимается поэтическим творчеством, и тех, кто мыслит. Когда возникла философия, она могла привязаться к гомеровским сравнениям, которые ставили одно в связь с другим, рассматривая их в свете *tertium comparationis*. Потому мышление как говорение могло соответствовать тому логосу, который сопоставляет одно с другим, а потому связывает все воедино, соединяя даже противоположное в Одно (в аналогии, которая позднее была развернута в аналогию бытия). Парменид взывает к богине, а потому Хайдеггер полагал, что в своей (с. 415–416) лекции, прочитанной зимой 1942–1943 года, он сможет показать, что логос мышления вначале не противоречил мифу, а принадлежал с ним вместе к одному и тому же. Если греки уже не применяли иероглифическое письмо, а переняли от финикийцев алфавит, то для них слова, которые нужно было составлять из букв, стали конвенциональными знаками, которыми можно было оперировать. Отсюда был всего шаг до выделения в грамматически разработанном языке тех выводов, которые удовлетворяли бы правилам логики и обеспечивали бы логическую последовательность. Могло ли уже сулить «истину» такое выстраивание умозаключений, а также и диалектика, которая была развернута, исходя из этого? Во время зерингского (Zähringen) семинара 1973 года Хайдеггер подчеркивал, что Гераклит сделал «первый шаг к диалектике» (а именно к диалектике Гегеля, которая намеревалась превзойти аналогию бытия); но диалектика, по мнению Хай-

25. Ср. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (см. Прим. 30), 171.

деггера, привела к конфузу (*Verlegenheit*), а вовсе не решила ту задачу, которая перед ней стояла, и, таким образом, Парменида следует считать более глубоким и существенным мыслителем, чем Гераклита. И все же о Пармениде Хайдеггер сказал, что у него так и не удалось найти то, что он (Хайдеггер) искал там на протяжении сорока лет — прикрытие (*Verbergung*) как самую сердцевину всего и всяческого раскрытия (*Entbergen*). (О таком дистанцировании Хайдеггер сказал зимой 1972–1973 года в одной из статей о Пармениде). Не отсутствует ли, следовательно, в мышлении греков всякий след, ведущий к тому просвету для самоприкрывания (*Sichverbergen*), который стал темой хайдеггеровского мышления? Уже в ходе семинара 1969 года в Ле-Торе (*Le Thor*) Хайдеггер заметил, что у греков была великая поэзия, но они так никогда и не понимали язык «поэтически». По крайней мере, он процитировал для обдумывания слова Малларме о «большом гомеровском заблуждении»²⁶. Для самого Хайдеггера, напротив, Пиндар и Софокл, а в добавок к ним — Гёльдерлин, Трагль и Клее показывают, что такое «поэтическое». Если Хайдеггер, однако, связывает разговор Гёльдерлина о «темном свете» со словами Лао-цзы, то он делает относительной роль традиции Запада и релятивизирует драматизм этих заблуждений. Разве нет мышления, которое, идя от простого и бесхитростного в употреблении чаши, ведет к началу нового познания? Мышления, которое — в отличие от «мистики» Майстера Экхарта — вначале принимает волю к безусловности из философии и теологии, чтобы затем отважиться на прорыв к божеству через бога и (с. 416–417) требовать простого (*schlicht*) обращения с вещами, которое отличало библейскую Марию от «склонной к созерцанию» Марии?

Если Хайдеггер видит себя «идушим мимоходом по пути к языку», то в центральном докладе «Путь к языку» он отодвигает в сторону попытки западной философии и науки вникнуть в язык. Он порывает с Аристотелем, который рассматривает язык, исходя из знака: озвучивание голосом рассматривается как выражение принадлежащего душе, психического; письмо толкуется как знак звуковых знаков; в движениях души обнаруживают себя вещи, которые постигаются мыслями в их «бытии». Соотнесение *фюсиса* и *логоса*, которое, как полагает Хайдеггер, можно найти у Гераклита, а затем соотнесение *дао* и чаши, поддерживают попытку понимать «язык» в самом широком смысле этого слова — как выказывание вещами себя, которое всякий раз исходит из тайны, снова прячущейся в саму себя. Смысл бытия как трансцендентальный горизонт времени, истина бытия как временное пространство игры со-

26. Ср. *Vier Seminare*, 138, 133, 74.

бытия, просвет для самоприкрытия как место на пути мимоходом: все это для Хайдеггера существует в круге борьбы (Ge-
ringen) иного начала только как «след». В беседе с японским
гостем Хайдеггер мог сказать о своем собственном мышлении,
что оно всегда только шло по «путевому следу» («Wegspur»);
но следы указывают мышлению на ту область, где находится
его источник. Поэтому ведь и слова, сказанные Анакси-
мандром — это не только самое древнее выражение западного
мышления, но и след. Если мышление так связано со следом,
то далее идет то, что Хайдеггер однажды назвал «деструкци-
ей». Статья о Рильке воспринимает то, что Гёльдерлин ска-
зал в стихотворении «Хлеб и вино» о «следе бежавших богов»:
бытие становится следом священного, священное — следом бо-
жества; мыслящие, сказывающие бытие, готовят дорогу поэ-
тическому — так, что поэты продолжают идти по следу боже-
ственному, не теряя его, и «чувствуют, где путь родственным
им смертным, ведущий к повороту». Потому в «след» входит
и то формальное указание, которое подвигает экзистирующее
к экзистенциальному выбору, но не затрагивает этот выбор
(например, выбор веры), не вмешиваясь в него²⁷.

След есть существующее в борьбе в присутствии того,
что отсутствует. Бытие как след есть для Хайдеггера голос
и оклик-обращение (Zuspruch) (с. 417–418), но как раз не так,
что говорящий слышит свой собственный голос и включает
себя в присутствие-наличие, а так, что оклик-обращение на-
правляется, удаляясь, в несказанное. Слово от Бытия и Свя-
того есть "знак-намека", в котором тот, кто прощается, еще раз
дарует себя, удаляясь. Бытие есть взгляд, но взгляд, прони-
кающий-вникающий в то, что есть и бытийствует — как «уда-
ряющая туда молния-озарение», а потому вначале он слепит
и всегда оказывается «темным светом». Просвет (Lichtung)
не следует больше понимать, идя от света — его следует пони-
мать, идя из Открытого, подобного маленькому просвету в лес-
ной чаще — небольшому просвету среди непроницаемой тьмы.
Разве не должны взгляд и «лицо» вбираться в образ и в то, что
образовано, а, вероятно, вбираться и в почерк-письмо и в над-
пись? Хайдеггер явно считает говорение и письмо равноиз-
начальными: «Слово языка звучит в звуке слова, высвечива-
ется и светит в образе-картине письма. Звук и письмо — это
чувственное (Sinnliches), но чувственное, в котором всегда,
постоянно вызвучивается и являет себя смысл (Sinn)». Хай-
деггер мог понимать логос Гераклита как «страду», которая
«собирает» все, что созрело. При этом Хайдеггер соотносит
«Lesen» с «Leeren»²⁸ (читая предложение «опустошать сумки

27. Ср. UzSp, 137, 131; Holzwege, 340, 250 f.

28. Игра слов Lesen («читать»), но также и «собирать урожай»; Leeren —

с избранными плодами в корзину» как «избранные плоды опустошать в корзину, то есть уготовить им это место»²⁹. Бытие как след есть обычай (Brauch), который забирает как чашу, так и самого человека в более высокое, более всеохватывающее использование-обычай (Gebrauch). В конце письма о гуманизме Хайдеггер говорит о мышлении, что оно проводит борозды в языке, но незаметные, словно земледелец проводит борозды в поле. Здесь явно мышление и сказывание не только сравнивается с деятельностью крестьянина; скорее, труды крестьянина, которые делают возможным обитание-проживание на Земле, и язык понимаются, исходя из общей основной черты. Так и Гёльдерлин видит поток Рейна, который делает обитаемым весь ландшафт, рядом с поэтом, который позволяет жить своей поэзией. Не становится ли тем самым слово и структура-образование «языком» как само-выказыванием «вещей» и отношений, которые составляют в-мире-бытие? Хайдеггеровская лекция «Что называется мышлением?» начинается словами из позднего гимна Гёльдерлина «Мнемозина»: «Мы — знак, не поддающийся толкованию...»

Ходьба, которая приводит на путь, рука, которая делает дело, следуя привычному обычаю, выражение лица, с которым тот, кто прощается, еще раз посылает нам знак-указание; голос, который обращается, окликая то, чего невозможно удержать, взгляд, который (с. 418–419) может встретить нас, устремившись к нам из выстроенного образования-структуры и из надписи — все они указывают на в-мире-бытие, в котором человек никогда не существует без вещей, в котором всё мирское всегда уже есть знак в каком-то контексте. Однако Хайдеггер никогда не берется «феноменологически» прояснять, насколько ходьба, рука, знак, намёк, голос, взор или даоситская и ранняя греческая традиция могут служить путеводными нитями, что создает все эти путеводные нити и каждую конкретную из них, и как все они притязают друг на друга, как увязываются между собой в этих притязаниях на то, чтобы быть путеводными нитями. Речь идет о прорыве в изначальное измерение, которое преодолевает искаженные представления и запутанность истории, к которым мы принадлежим — преодолевает, устраняя их. Феноменология Гуссерля, которая начиналась как критика познания, остается позади как вариант платоновско-картезианской традиции: однако Зерингский семинар 1973 года видит в гуссерлевском анализе категориального воззрения попытку освободить бытие «от его твердой привязанности к суждению». Гуссерль и Парменид ведут к видению-созерцанию и к называнию как к опреде-

²⁹ «опустошать», а также «пустое». — *Прим. пер.*

29. Ср. *Aus der Erfahrung*, 150, 209; ср. также VA, 207 ff.

ленному «тавтологическому мышлению», которое — как «феноменология некажущегося» — есть основывание себя на Том, «что позволяет взгляду видеть себя» (которое следует сопоставлять с Тем, что тождественно самому себе, не вызывает дальнейших вопросов и не нуждается в дальнейших обоснованиях, с Тем, что надо воспринимать в прохождении мимоходом, но не устанавливая «методически» или «схватывая в понятиях») ³⁰. Даже если Хайдеггер с этим новым и смелым «мышлением» и хотел уйти от философии вообще, все же нельзя исключать вопроса: а не следует ли он традиции, пути которой не исследованы соответствующим образом? Не следует ли хайдеггеровское сказывание и название еще традиции Платона, который пытается видеть идеи? Что должно быть усмотрено у Хайдеггера — так это, конечно, то, как показывающая себя картина-образ больше не может быть отделена от отображения действительного и от картины художника как обы отображения отображения. Все же еще платонизм нового времени сделал идею «внутренней формы» плодотворной для философии искусства. Но, по Хайдеггеру, созерцание должно приводить на путь, на котором неисчерпаемая глубина картин-образов и их связей-переплетений претерпит изменение. Самождественность (*Selbigkeit*), которая после катастрофы нигилизма должна быть познана как событие, не сводит мышление как созерцание с бытием как идеей, а ставит мышление перед поручением-миссией. Потому слушание и повиновение-прислушивание (*Hören und Gehorchen*) (с. 419–420) получают у Хайдеггера приоритет (вместе с обычаем и знаком-намеком). Статья об Анаксимандре говорит о «диктатах» бытия; но при таких диктатах то, что слышится и чему следует повиноваться, обретает письменное выражение. ³¹ Однако диктуемому слову у Хайдеггера не присуща — как в библейской традиции — творящая сила; «творческое» допускается только как творение, источниками которого нельзя располагать и распоряжаться. Если в разговоре с японским гостем Герменевтическое понимается, идя от документа-грамоты (*Urkunde*), вести-послания (*Botschaft*) и исполнения поручения посланцем (*Botengang*), то импульсы, исходящие из религиозной традиции (которые называет и сам Хайдеггер) — просто неозримы.

Пути хайдеггеровского мышления отражают — различной расстановкой акцентов — разность традиций и подходов к феноменам. Потому у Хайдеггера снова и снова меняется употребление слов: не может быть никакого сомнения, что «Бытие и время» делает акцент на «историчности» существования

30. Ср. *Vier Seminare*, 115, 137.

31. Ср. *Holzwege*, 302, 340. В связи с последующим ср. *UzSp* 121 ff., 135 f., 153 ff., далее — 267.

как Вот-Тут-Бытия; работы 30-х годов с новой проникновенностью и настойчивостью поворачиваются к «истории Бытия», а вместе с ней выдвигают на передний план «судьбу» и «участь» в их трагических выражениях: позднее, однако, «участь» («Geschick») бытия уже мыслится, как раз уже больше не исходя из историчности (Geschichtlichkeit) и от судьбы (Schicksal), а идя от «Schicken» — от посылания, которое посылает себя во что-то и только так наличествует, держа себя в рамках или «в себе». История (Geschichte) и «участь» («Geschick») тем самым стала «Ge-Schichte», «многослойностью наслоений», которая именно посредством многомерности своего построения дает возможность пробиться к заслоненным от взгляда глубинам. Встреча с Лао-цзы позволила говорить о различных путях, ведущих к этим глубинам, а не только о каком-то забытом «первоначале». Потому и путь мышления смог стать плюрализмом путей. Правда, Хайдеггер еще долго пытался твердо придерживаться того взгляда, что прикрытие (Verbergung) во всех прикрытиях-присокрытиях — как тайна — есть «спокойное сердце просвета» и, таким образом, «место покоя и тишины»; только идя от познания этой «тишины-покоя» могут получить свою связность и обязательность такие определения бытия, как «бытие как идея» или «бытие как *energeia*»³². Но не следует ли сказать и противоположное: постижение упомянутой тишины как сердцевины нового мышления удастся только, исходя из (с. 420–421) различных пунктов определенной периферии и тем самым на различных, вероятно, даже не сравнимых между собой путях? Хайдеггер, напротив, не без односторонности развивает нечто вроде нового китайского предрассудка: идя от идеографического китайского языка, он не ищет, как это делал Лейбниц, *Characteristica universalis*, которая с ее однозначными понятиями позволяла бы производить ничем не ограниченные логические умозаключения и счет; скорее, он обретает образный язык и образное письмо, ключевые образы которого открыто переплетаются друг с другом в том, что касается различных изменений их значения или «пространственного размаха». Название китайского романа «Цзинь, Пин, Мэй» («Kin Ping Meh») обозначает — всякий раз в зависимости от контекста — «Цветы в золотой вазе» или «Прекрасные женщины в богатом доме». Для мышления решающее значение имеет то, что оно может пробиться от поверхностных значений к решающим глубинам, чтобы таким образом вернуть на путь или к прохождению мигоходом. Сколь сильно Хайдеггер ни старался прийти в соответствие с «крестьянской» основной чертой древнекитайско-

32. Ср. ZSD, 8 f./ 75; относительно исправления этого толкования, произведенного в 1972 году, см. прим. 127.

го мышления, а ему все же пришлось тоже дистанцироваться от профилированных, четко выраженных традиций, таких как дзен-буддизм. Упражнения дзен — такие как стрельба из лука и вообще медитация — отличаются тем, что искомому познанию соответствует последняя, окончательная непосредственность: традиция этого «искусства» — это не-традиция; наставник дзен может в конечном счете только посоветовать своим ученикам упражняться так, что искомое познание внезапно озарит их. Напротив, мышление Хайдеггера, как кажется, сильнее несет на себе отпечаток опосредования — мышление, которое в определенной ситуации или при определенном обстоянии дел ведет «к месту» — через обсуждение того, что нечто есть поверхностное, искаженное и грозящее опасностью. Мышление может довольствоваться и тем, что оно в переходном состоянии останется стоять во временности — в преходящем, чтобы не навязывать ответ на вопрошание и слышание и тем самым не вносить искажений.

Когда Хайдеггер находит корень мышления, поэтической деятельности и искусства в поэтическом, то он, как кажется, хочет понимать изначальный поэсис, идя от поэтической деятельности. Шеллинг в этом смысле в конце своей «Системы трансцендентального идеализма» хотел свести все образы познания, поведения и продуцирования через новую мифологию к «океану поэзии». Для нас сейчас надежды такого рода кажутся трудноосуществимыми, ведь мы, хотя и признаем самостоятельность за поэзией и искусством (с. 421–422), видим все же в них нечто партикулярное, частное, на что нельзя смотреть как на первоначало, так же и для науки и техники — такое первоначало, каким когда-то гомеровское поэтическое творчество было для мышления и поэзии. Хайдеггер обсуждает образы, в которых артикулирует себя след бытия, таким образом, что он сам оказывается связанным с позицией, ведущей к тому, чего как раз следовало избегать — ведущей к поспешным оценкам и полемикам. Хайдеггер хочет сломать тот приоритет, который обрела «теория» в мышлении Запада, однако он не спрашивает, в чем же состоит специфическое действие и достижение «видения»-созерцания. Когда говорится, что глаз — это господин, а ухо — это слуга, становится ясно, каким образом «критическое» мышление может пониматься именно как видение.

Пифагорейцы говорили, что вещи — это числа, а именно такие образования, структуру которых следует постигать через абстрактные структуры числообразного характера. Для Хайдеггера, напротив, счет есть какое-то внешнее составление, которое не может привести ни к какой структуре. Тем самым, однако, не только не признаются достижения математики, но и вообще язык и письмо слишком сильно видятся,

идя от образных целостностей. Уже исторически и генетически можно, однако, показать, что образ и схема никоим образом не есть единственное первоначало письма и языка; рядом с ними стоит и повторяемость-исчислимость (например, уже при подаче сигнала криком птицы, или абстрактный след шагов, зарубки и узелки при соответствующем виде письма). Когда Хайдеггер разыгрывает, как он встает на путь против применения метода, он не замечает, что метод в осуществлении методической абстракции ограничивается тем, чтобы схватывать ограниченные аспекты действительного; если он говорит об эпохе универсальной технологии и видит в техническом подходе к миру продолжение метафизики, то не достигается ясность относительно того, что именно наиболее впечатляющие предприятия науки и техники — атомная техника и полет в космос — напоминают человеку о его конечности. Анатомизм технической сделанности-поставки (Gestell) и четверицы (Geviert) совершенно несоразмерно возводит в абсолют методический и технический аспект нашего отношения к миру, чтобы затем противопоставить ему другое мышление как поэчение (Dichten). Таким образом 4 апреля 1967 года Хайдеггер в своем Афинском докладе "Происхождение искусства и предназначение мышления" противопоставил "кибернетическому" проекту мира "индустриального общества" Поэтическое, свойственное искусству, которое, советуя и высвечивая-просветляя, указывает на границы. В конце доклада дана ссылка на (с. 422–423) Пиндара, который говорит о «слове», которое определяет жизнь, вдаваясь «во время сильнее, чем дела», «если только при благосклонности харит язык извлечет это из глубины чувствующего и смыслящего сердца»³³.

Хайдеггер в 1976 году посвятил французский перевод своей книги «На пути к языку» (Unterwegs zur Sprache) Рене Шару, написав при этом следующее: «Не есть ли любимый Прованс таинственный незримый мост от ранних мыслей Парменида к стихотворению Гёльдерлина?» Прованс, часто посещаемый им, был близок Хайдеггеру прежде всего на картинах Сезанна и благодаря картинам Сезанна: в последние десятилетия своей жизни Хайдеггер во все возрастающей степени соотносил путь, который он прошел в своем мышлении, с одиноким путем Сезанна. В двадцатые годы письма Винцента ван Гога открыли поле для встречи с картинами художника: тут письма Рильке о Сезанне подготовили понимание того прорыва, на который отважился французский художник в своем творчестве. В память о двадцатилетии со дня смерти Рильке Хайдеггер сделал доклад, который был затем опубликован в «Путях в дебри» (Holzwege); в ноябре 1947 года он прочитал известные сло-

33. Ср. прим. 48. В связи с последующими ср. Vier Seminare, 149.

ва Рильке о работе Сезанна, сказанные им в письме — о работе, которая «больше не имела никаких излюбленных предпочтений, никаких склонностей и никаких привычных вариантов выбора, — и каждая малейшая составляющая этой работы была тщательно взвешена на бесконечно чувствительных весах совести, — работы, которая столь неподкупно и во всех цветах сводила вместе сущее, что в каком-то потустороннем цвету мире начинается какое-то новое существование, без прежних воспоминаний». Хайдеггер — вместе с Рильке — подчеркивал ориентацию Сезанна на вещи — то, что для него шла речь (без предварительных оценок, таких как «прекрасно» или «отвратительно» и «ужасно») о самой «вещи»³⁴. Стихотворение «Сезанн», посвященное в 1970 году Рене Шару, ставит вопрос, не указывается ли в поздних произведениях художника тропа, которая «ведет к слиянию поэтического творчества (поэчения) и мышления». В «реализации» художника, по Хайдеггеру, «двойность присутствующего и присутствия преодолевается, сливаясь в единое», — в то же время будучи ранена (*verwunden*) и превратившись (*verwandeln*) в таинственное тождество». Подразумевается то «событие», которое — как тождество бытия и мышления — всякий раз и стремительно преодолевает в себе онтологическое различие, причем присутствующее выказывает себя как присутствующее или в своем присутствии и становится «вещью» в исключительном смысле (с. 423–424) слова.

34. Ср. Petzet, 150 f. В связи с последующим ср. *Aus der Erfahrung*, 223.

Совесть, самосознание, сознание смысла

ВОЛЬФХАРТ ПАННЕНБЕРГ

*Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive.
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983, ss. 286–303.
Перевод с немецкого В. Анисимова*

286 Чувство вины, которое сопровождает сознание конкретного поступка, есть некое *нетематическое* знание собственного разлада. Но если Целое здесь-бытия (*des Dasein*) существует в настоящее время в чувстве, то это существует в чувстве вины, которую я осознаю как нечто настоящее, от чего вина меня раздирает. Поэтому чувство вины глубоко отличается от чувства стыда, которое в такой же степени принадлежит к чувствам самосущности (*Selbstgefühle*)¹. В основе чувства стыда лежит непрекращающееся «ощущение положительной самооценности». Сознание собственного недостойнства «у стыда полностью отсутствует»². Чувство стыда вырастает именно из контраста чувства собственной самооценности к возможности недоразумения благодаря недостойному зрелищу, которое желательно бы переменить. Правда, стыд первых людей по библейской истории о рае возникает как следствие греха. Так как люди захотели сами «быть как Бог», их глаза теперь «раскрылись» далее их фактического видения по грандиозности этого притязания, начав с их собственной телесности. Это вместе с данным чувством самооценности (*Selbstwertgefühl*) — которое являясь превращением благородства всё ещё соответствует бо-

1. По М. Шелеру, «О стыде и чувстве стыда» ((*Schriften aus dem Nachlaß I*, 2. Aufl. 1957, 65–144) во всяком стыде заложено «обращение на самосущность (*auf ein Selbst*)», перемена внешней переменной деятельности на внутреннюю. (136) (Здесь и далее цифры в скобках в конце сноски означают номер сноски в немецком оригинале. — *Прим. пер.*).

2. Там же 82 и 100. В этом, по Шелеру, красота мотивирует стыдливость, ведь последняя суть «непосредственное обещание красоты» (101). С другой стороны, Шелер может называть стыд «чувством охранения индивидуума и его индивидуальной ценности против коллективной сферы общественного» (80). (137).

жественному назначению человека — лежит в основании стыда. Виновный напротив разлучен в чувстве своей вины с тем, чем он должен быть по своему назначению. Именно поэтому с чувством вины связана высшая мера явно выраженного отношения к себе (*des Selbstbezuges*), а именно как во взгляде на собственную самосущность (*das Selbst*) и собственное назначение, так и во взгляде на фиксированную индивидуальность Я (через приписывание вины и также в сознании вины)³. Поэтому сознание вины могло бы быть местом рождения самосознания в образе совести, так же как чувство стыда может быть уже «точкой зарождения возникновения совести вообще»⁴.

Конечно, самосознание вообще не является возникшим лишь с терминологией, которая схватывает его выраженным (*ausdrücklich*) как таковое. Имена собственные и такие слова, как „я“ и „сам“, были в различных языках в употреблении с давних пор. Тем самым каким-либо образом всегда уже существует привязка к самосознанию, и это даже уже принадлежит человеку как таковому. Однако поскольку самосознание является обстоятельством (*Sache*), для которого сознание этого обстоятельства является существенным, выраженность своего помысленного и выговоренного постижения, однако, опять же, нельзя отделить от феномена. Поскольку самосознание завершается фактически лишь в выраженности самопостижения, оно, конечно, как таковое не имеет отдельной истории. Похожим образом дело обстоит с совестью. Конфликты индивидуумов с социальными нормами имеются уже у приматов⁵. Глубоко прочувствованные обвинения имеются у людей до возникновения совести у греков, и это же по-прежнему развивается у молодых людей сегодня, без выраженного сознания своей самобытности. Но совесть как отношение к себе (*Selbstverhältnis*) приходит к завершению лишь в таком знании, и тем самым культурно-исторически продолжают действовать корни изначальной силы (*Ausdrücklichkeit*) самосознания. Поэтому здесь важно появление терминологии по самому феномену⁶.

287

3. Стыд лишен этого отношения к индивидууму, которым я являюсь в отличие от другого. Мне может быть стыдно поэтому также за другого из-за совместной принадлежности: Так как стыд «есть чувство вины для *индивидуальной самосущности* (*das Selbst*) *вообще* — не обязательно для *моей* индивидуальной самосущности» (Scheler там же 81). Чувство вины, напротив, предполагает всегда последнюю через вину отдельного индивидуума (138).

4. Так у Шелера указ. соч. 142 (139).

5. H. Preuschhof: Angeborene Verhaltensmuster, Konflikt, Norm, Gewissen: Wie frei sind unsere Entschlüsse?, in: J. Fuchs (Hg.), *Das Gewissen. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge?*, Düsseldorf 1979, 9–18, особенно 15 f. (140).

6. Похожее есть уже у M. Kähler'a: *Das Gewissen* 1/1, 1878, 6 ff помимо R. Ro-

Греческий глагол *σῆγοιδα* означает прежде всего соучастие (Mitwisserschaft). Так в *Антигоне* Софокла (442 до Р.Х.) страж клянется, что он и его товарищи «не знали» (von keinen wußten), кто похоронил тело Полиника (266) [то есть не участвовали в этом]. Царь Эдип (до 425) клятвенно обещает, что он сам исполнит возвещенное им изгнание убийцы Лая, когда тот «при его участии» (mit seinem Wissen — с его ведома) будет найденным в подвластных ему домах (250). Наконец, Электра (около 418 до Р.Х.) жалуется свету и воздуху на их соучастие (Mitwisserschaft) в прелюбодеянии своей матери с убийцей её отца (94). Хотя уже здесь соучастие постигнуто в первую очередь целиком отвлеченно, но, однако, в особенном значении в отношении дел и лиц, которые избегают света публичности⁷. Так появляется мысль, что человек *в самом себе* может быть соучастником, соучаствуя в первую очередь в неправде и вине. Орест Еврипида (404 до Р.Х.) отвечает на вопрос Менелая, какая болезнь его тогда постигла: скорбь, которая его съедает (398), является действием соучастия (*σῆγοις*), так как он сознает себя (*σῆγοιδα*) поражаемым ужасом (396). При этом речь идет о едва ли одном случайно лишь здесь сохранившемся, хорошо знакомом в обычном словоупотреблении выражении, а о состоянии (Zustand), которое следовательно «впервые открыл Еврипид: оно предполагает некую высшую степень саморефлексии»⁸. Действие Эриний, которое не позволяет пре-

the. В сравнении с этим в образцовом давнем исследовании — H. G. Stoker: *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien* 1925 — Штокер полагал, что от такого понятийно-исторического различения можно отказать (12), и некритично следовал установкам W. H. S. Jone, который таким образом различные феномены, такие как стыд, оскверненность и совесть, мог вводить для эмоциональной характеристики совести без дальнейшей дифференциации (zit. 13f.). Следствием было то, что Х. Штокер прошел мимо специфической проблематики отношения совести и самосознания (141).

7. Ср. M. Kähler указ. соч. 25 и 52. (142).

8. В. Snell: *Die Entdeckung des Geistes*, 3. Aufl. 1955, 229. Там также имеется указание на связь с функцией Эриний. С этим согласен также О. Зелль (o. Seel. *Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes im altgriechischen Denken*, in: *Festschrift Dornseiff*, 1953, 291–319) вместе с тем же Снеллом (Snell 295, 298f., 313ff.). Однако Снелл ссылается на ряд древних свидетельств, прежде всего на три места у Аристофана (299 ff.) из времени 424–411 годов, которые рефлексивное знание выражают способом, который допускает упреку звучать в адрес виновного по меньшей мере иронично. Древнейшее, также приводимое Снеллом свидетельство о *σῆγοιδα* находится у Сапфо фр. 37,11 f., и возвращает, таким образом, назад ко времени 600 года, однако, кажется, означает не более чем заверение (подтверждение) знания. Сравните слово Ореста в «Орестее» Эсхила (485 до Р.Х.) к Электре, которая распознала мстителя: «Я знаю (я сознаю): Ореста часто ожидала ты со скорбью» (Choeph. 217). Несмотря на существование этой предыстории языкового употребления, имеющегося у Еврипида, ука-

ступнику прийти к успокоению, здесь глубоко запечатлевается для некой инстанции в своей собственной душе. Благодаря этому, с одной стороны, разлад внедряется в самого человека⁹, но, с другой стороны, всё побочное мифического обличия снимается в человеческом. Трагическое самопознание¹⁰, чье существо Еврипид позволяет высказать своему Оресту, соответствует, таким образом, философскому снятию мифа и любого только внешнего авторитета во всеобщем Человеческом в эпоху кризиса греческого полиса¹¹. Из этого становится понятным и необходимым, что понятие совести¹² кроме своего исхода из факта вины все же не ограничено последним, но сохраняет свое собственное значение сознания в качестве сознания собственного поведения и бытия¹³, и так могло бы быть также для до-сознательной совести и тем самым для руководящей инстанции образа жизни. Эту мысль можно было бы проследить на средней Стои, которая вопреки нападкам скепсиса на стоическое моральное учение, по-видимому, имеет этическое знание, основанное на практической достоверности самосознания. Панэций из Родоса мог стоять в начале этого развития и эта точка зрения благодаря его пребыванию в Риме между 144 и 129 годами до Рождества Христова, особенно благодаря его влиянию на круг молодого Сципиона, была посредствующей для римской мысли¹⁴. Она выставляется на вид у Цицерона¹⁵ равно как и позже в римской Стое у Сенеки и особен-

289

занное выражение, вероятно, все же лишь при нем достигает четко вырисовывающегося смысла «разделения Я» (Snell) (143).

9. Chr. Maurer в теологическом словаре по NTVII, 1964, 898, 902, 905 (144).
10. Сравните с этим P. Ricoeur: *Symbolik des Bösen*, dt. 1971, 241–264, bes. 252f. (145).
11. См. также M. Kähler 74 и 199f. (146).
12. Смотрите последующие свидетельства у Келера: Kähler 24ff., (Chr. Maurer Th WB NT VII, 1964, 898 ff.) и X. Ранера: H. Reiner (Hist. WB der Philos. 3, 1974, 575ff.). Последний называет фрагмент Демокрита 297 как древнейшее свидетельство для имени существительного *dune...dhsij*. Об этом пишет также Maurer 900f. Далее еще O. Seel: *Zur Vorgeschichte des Gewissensbegriffs im altgriechischen Denken*, Festschrift F. Dornseiff (1953) 291–319 (147).
13. M. Kähler 50f. и (для латинского словоупотребления) 72 f. Kähler отмечает, разумеется, в словоупотреблении также преобладание обвиняющей функции совести. Сходное Maurer 902. (148)
14. P. Barth — A. Goedeckemeyer: *Die Stoa*, 1941, 168. См. также M. Pohlenz: *Die Stoa I* (1947), 5. Aufl. 1978, 317 (149).
15. Так, особенно в Цицероновском обосновании *recta conscientia* (прямой совести), «в которой „non Scripta sed nata lex“ (неписанный природный закон) в нас изображен» (H. Reiner in Hist. WB der Philos. 3, 1974, 577 zu Att. XIII, 20, 4, Mil. 10 und 61, Resp. III, 22). Kähler 63 полагал вместе с Jahnel (1862), что у Цицерона «понятие совести... нельзя обнаружить в качестве руководящего закона сознания» (150).

но у Эпиктета, который отождествляет совесть со стоическим главным органом души (Hegemonikon)¹⁶. Хотя дух времени тяготеет к практическим жизненным вопросам, в этом заключено не что иное, как первая философия самосознания, которая предписывает последнему основополагающую систематическую функцию, то есть посредничество между присутствием логоса в душе и действием человека, ориентированного на логос. Раскрытый трагиками и сформулированный Еврипидом разлад в гармонии (Bruch in der Identität) человека в стоической концепции, конечно, не исцеляется, но только отрицается. Движение от дисгармонии в совести к гармонии доброй совести снижается по сравнению с этим в словесном употреблении раннего христианства.

То, что Ветхий Завет не знает понятия совести¹⁷, можно было бы обосновать тем, что ему чуждо то обособление человека относительно богов, которое нашло свое выражение в напряженном отношении свободы трагических героев к судьбе, направляемой богами. Эллинистическое иудейство, однако, могло бы согласиться на понятие совести в том, что оно делало последнюю свидетельством авторитета божественного закона, так что каждый знает о справедливой воле истинного Бога и не будучи иудеем¹⁸. Так обстоит дело также у апостола Павла (Röm 2,15). Как свидетельство для закона, написанного в человеческом сердце, совесть является «представителем воли Божией в человеке»¹⁹. Поэтому это обнаруживается в сознании грешника как обвинение, которое изобличает его в его грехе²⁰, но при котором освобожденные от греха христиане [пребывают] как свидетельство новой гармонии в единстве с Духом Божиим. (2 Кор 1,12). И поскольку сознание каждого отдельного христианина таким образом связано с Духом Божиим, постольку Павел требует благоговения перед индивидуальной совестью «немощного» брата: принятие обязанностей родителей по отношению к ребенку (Kindschaft), которое свидетельствуется духом каждого отдельного христианина, хранит тай-

290

16. Epiktet Diss. III, 93–95 (151).

17. Chr. Maurer указ. соч. 906, ср. Kähler 19 und 178 (152).

18. Maurer там же 910ff. по Philon'у. Над этим возвышающаяся наставляющая и обращающая функция совести у Philon'a (к этому же Kähler 173ff.) восходит по U. Wilcken'у (Der Brief an die Römer, Evang.-kath. Kommentar zum Neuen Testament (EKK) VI/1, 1978, 139) не только к ветхозаветным, но также к неопифагорейским корням. Размежевание с представлением о функции совести, руководящей поведением, можно весьма отчетливо получить у Maurer'a (911) под влиянием M. Kähler'a (34–37) с оглядкой на Philon'a (ср. выше сноску 149) (153).

19. U. Wilckens указ. соч. 138 (154).

20. Chr. Maurer указ. соч. 915 f. Röm 2, речь идет в этом смысле о «последующей, но не прежде идущей, руководящей совести» (916) (155).

ну... такой индивидуальности перед индивидуальностью брата и обосновывает таким образом абсолютную и неприкосновенную свободу своей совести в отношении любой другой совести» (1 Кор 10,29)²¹ — «совесть же разумею не свою, а чужого, ибо для чего моей свободе быть судимой чужой совестью».

Отнесенность христианской совести к Духу Божьему через веру соответствует в литературе раннего христианства, вслед за Павлом, выражению о «доброй» («1Тим 1,5 м 19; 1Петр 3,16 и 21) или «чистой» совести христиан (1Тим 3,9; 2Тим 1,3), даже если напряженное внимание к будущему божественного Суда не выдвигается на первый план, как у Павла (1 Кор 4,4)²². При этом функция совести будучи только осуждающей, не становится законополагающей и руководящей²³. Ибо движущая сила христианской жизни есть Дух Божий, а не совесть. Однако «добрая» и «благая» совесть есть свидетельство и выражение новоприобретенной гармонии христиан²⁴. То, что говорится о гармонии человека как такового через преодоление дисгармонии испытываемого в совести греха, выражается в призыве Павла к совести всех людей (2 Кор 4,2). Это предполагает снятие внешней зависимости от иудейского закона. Но не выступает ли на её место с отнесенностью христианской совести на благую христианскую весть новая внешняя зависимость? Павел обращается к этой проблеме через свою интерпретацию Христа как Нового Адама: если в истории Христа речь идет о совершенном человеке, тогда отнесенность веры на Христа не вносит внешнюю зависимость в христианское самосознание. Позднейшая христианская теология совести не проводит к своему ущербу эту линию далее, а связывает понятие совести с учением закона Божия, истолкованного в смысле учения естественного права. Это произошло, правда, в рамках представления о гармонии, а именно действующей в человеческой душе гармонии логоса — с логосом, инкарнированным в Христе, благодаря чему всякая гетерономная опека христианина в его вере во Христа, по-видимому была в достаточной степени исключена. Все же через отказ от специальной тематизации автономии опыта совести в последующее время вошло сужение и смещение темы.

Связь совести с божественным законом в эллинистическом иудаизме и в христианской патристике затребовало тенденцию,

291

21. U. Wilckens указ. соч. 138. Отнесенность христианской совести к Духу Павел в послании к Римлянам также позволяет поставить в контексте *pistis* (Röm 14,1 f.), о которой была речь в 1-м послании к Коринфянам о «совести» «немощего» (1 Кор 8,7 и 10f.). Об этом же Maurer 913 (156).

22. U. Wilckens 139 (157).

23. M. Kähler 300, ср. 271 (158).

24. Chr. Maurer 917f. (159).

и без этого имеющуюся в морально-философском уклоне позд-неантической философии, которая позволяла отступить широко-му смыслу *syneidesis* и *conscientia*²⁵ в качестве самосознания и ограничить значение понятия моральной областью. В этом направлении в частности показательно цецероновское переосмысление стоического учения об основных понятиях, общих всем людям (*κοινὰ ἐννοίαι*), которые в идее прирожденно-го знания основных нравственных норм (*natalex*) связываются с учением о естественном праве и в частности о золотом правиле. Последнее Августин мог характеризовать как «*scripta conscientia*»^{26 27}. Здесь не место проследить историю интерпретации феномена совести в подробностях. Для современной дискуссионной ситуации не так уж важно схоластическое различие *syneidesis* и *conscientia*, которое имело повод через сопоставительные места в тексте комментатора Иезекииля Иеронима²⁸, как и дискуссия о вопросе, будет ли первое (*syneidesis*) пониматься теперь как собственная потенция души (Бонавентура) или только как тип поведения (Фома Аквинский)²⁹.

25. *syneidesis* — сознание, совесть (греч.); *conscientia* — сознание, совесть (лат.). — Прим. пер.

26. написанная совесть (лат.). — Прим. пер.

27. Conf. I, 18 (29). Сюда же J. Stelzenberger: *Conscientia bei Augustinus*, 1959, 109ff., особенно 111 ff. Zum folgenden ders.: *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, 1963, 81 ff. (160).

28. PL 25,22 — Иероним в Ez 1,1 изд. Glorie (1964), 12. Об отношении к Оригену см. H. Reiner. a. O. 580f. К прочтению места в языке богослужения (с *synderesis* вместо *syneidesis*) там же 582 рекомендованная для этого литература (161).

29. Значение этого спора для Лютера и для сегодняшней дискуссии приобрело завышенную оценку Мокроша R. Mokrosch (*Das religiöse Gewissen*, 1979) вместе с E. Hirsch (*Lutherstudien I: Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen*, 1954) (ср. Mokrosch 14–31); ни у Лютера «совесть воли» не может быть выражена из нормативной автономности совести, ни сама совесть не может быть описана как «критика всех вневременных и вечных ценностных норм» (102, ср. 28). В. Lohse (*Gewissen und Autorität bei Luther*, в: *Kerygma und Dogma* 20, 1974, 1–22) показал, что совесть для Лютера относительно всех человеческих установлений и доктрин именно свободна, но связана в божественном слове (в законе и Евангелии) (13f., 16ff.). Разногласия по схоластическому учению о совести следует искать прежде всего в концепции Евангелия, которое по Лютеру освобождает также совесть, живущую под страхом закона, от закона (WA 25, 249, 37ff.), так что освобожденная совесть, как толкует Павел, полностью совпадает с христианской верой (Lohse 6f.). О необходимости наставления совести через Церковь, которую Mokrosch с Hirsch'ем критикуют весьма резко (указ. соч. 17f., 19f., 21), не принимая во внимание схоластическое учение об обязанности даже заблуждающейся совести, сказал также Лютер (Lohse указ. соч. 12, 21). Даже в том Лютер мыслил дальновиднее, чем в Средние века, что он не считался с различными последствиями такого наставления (ebd. 21), причем здесь можно оставить открытым, прин-

Значительно радикальнее произошло обособление морального феномена совести относительно всеобщей или теоретической проблематики самосознания. Эта проблематика приходит всё же также к положению Иеронима, поскольку здесь совесть как личную, четвертую часть души следует присоединить к платоновской трихотомии желательной, чувственной и разумной души. Даже и схоластическое мнение, связывающее совесть теснее с интеллектом, которое было выработано Альбертом Великим в союзе с Фомой Аквинским, трактует совесть (*synderesis*) как одно с душой человеческой природы (*ein mit der Seele von Natur*) благодаря взаимосвязанному знанию моральных принципов, и это по содержанию должно совпадать с принципами естественного права. Это заложено в существе представления о совести, возвращающего к Цицерону, совести как источнике нормирующего сознания. Совесть выступает самостоятельно, но — у Фомы — параллельно структурирует наряду с теоретическим разумом: различение всего опыта предшествующих, априорных способностей от теоретических основных понятий (*intellectus principiorum*) того *ratio*, которое применяет эти основные понятия в теоретическом познании посредством органов чувственного восприятия, выступает помощником для практического, морального познания различения между *synderesis* как высшим проявлением моральных принципов и их применением *conscientia*³⁰. Но в то время как задавалась концепция аристотелевской схоластики, также удерживалось представление о совести как моральном нормирующем сознании, укорененном в человеке от природы как чеканка столетий. Из совести родилась в своей обособленности таинственная инстанция души, которая не позволяет догадаться сквозь смутный просвет, что речь идет при этом изначально о частичном аспекте самосознания.

В рамках такого «отчуждения» темы совести от своего изначального места в феномене самосознания Кант через свою интерпретацию морального закона как автономии всё же возвратил сознание из этого тупика, чтобы в совести шла речь

ципиальна ли разница взглядов «зрелого» и «молодого» Лютера по этому предмету или нет. Решающее разногласие со средневековой Церковью, во всяком случае лежит в вопросе о норме: Писание или учение Церкви. Ср. также Меланхтоновскую дефиницию совести CR21,1083 (к этому 686f. и соответствующее высказывание о 1521 там же 116ff.) (162).

30. Фома излагает *synderesis* в святой теологии I q 79 параллельно с *intellectus principiorum* спекулятивного разума, следующая статья 13 обсуждает затем *conscientia*, которая основные начала *synderesis* прилагает к прошлым или будущим *деяниям*. (Это до некоторой степени в имени *conscientia* не становится у Фомы чем-то отнесенным на сам субъект). Тождество принципов *synderesis* с указанным естественным правом излагается в святой теологии в t 11 q 94 a 1 ad 2 (163).

об отношении разумной сущности к себе самой³¹. В гегелевской философии права совесть постигается в таком случае категорично вновь как аспект самосознания³². Точка зрения отношения к себе самому (Selbstverhältnis) остается мерилом и в последующее время.

Свободное от всякого сомнения, которое могло бы, пожалуй, иметь место в речи о совести как гласе Божьем³³, отношение

31. Совесть, названная Кантом «удивительной способностью» (*И. Кант*. Крит. практ. разума., Соч. в 6 т., т. 4.1, с. 427) описывается в кантовском трактате о религии 1793 года как отношение к самому себе (Selbstverhältnis): «Совесть не судит поступки как прецеденты, подлежащие определению закона. Это делает разум, поскольку он бывает субъективно-практическим...; в данном же случае разум сам себя судит относительно того, действительно ли он со всей осторожностью вынес суждение о поступках (справедливы они или несправедливы), и выставляет человека *против и за себя* свидетелем ...». *Кант*. Соч. в 8 т., 1994, Религия в пределах только разума, т. 6, с. 202–203. В «Метафизике нравов» (1797) Кант считает нужным голос совести отнести к выражению божественного суда, так как в противном случае подсудимый и судья были бы одним и тем же лицом (*Кант*. Соч. в 8 т., 1994, т. 6, Метафизика нравов, с. 481–483) (164).
32. Совесть как «формальная субъективность» является по Гегелю принципом в той же степени как зла, так и добра, ибо «корень обоих, как моральности, так и зла, есть для себя сущая, для себя знающая и решающая достоверность себя самого» (Философия права, § 139). «Но соответствует ли совесть определенного индивидуума этой идее совести, есть ли то, что он *считает* добром или выдает за добро, в действительности добро, это познается лишь из *содержания* этого утверждаемого (Философия права, § 137). См. также: Феноменология духа. Раздел IV, Гл. С, § С. Совесть, прекрасная душа, зло и его прощение (165).
33. Еще ученик Шелера Штокер (H. G. Stoker Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien, 1925) нашел в переживании вины совестью указание на некое противопоставление личной власти или порядку, ибо человек только чему-то такому мог бы быть подотчетен (147f., ср. 158ff.). М. Хайдеггер усмотрел в этом «недооценку герменевтических условий для «описания» «объективно существующей совести» и размывание границ между феноменологией и теологией к ущербу для обоих». (Бытие и время, с. 272. М., 1997). Последняя имеет силу, разумеется, только при предположении некоего так экстринсецистского отношения божественного Откровения к сотворенной действительности. Такая предпосылка имеет место у Хайдеггера. В традиции философии, достигшей кульминации в «естественной теологии», Хельмут Кун (H. Kuhn, Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens, 1954) напротив, вопреки Хайдеггеру заново утверждает открытость совести Богу (45, 53ff., 19, 172ff.). — Впрочем в теологии совесть сегодня по большей части уже не трактуется непосредственно как глас Божий. См. к этому Н. Thielicke: Theologische Ethik I, 1951, 492 (лишь при готовности совесть становится гласом Божьим, 523), W. Trillhaas: Ethik, 1959, 93 (in der 3. Aufl. 1970 108 ff. erweitert), G. Ebeling: Theologische Erwägungen über das Gewissen, in: Wort und Glaube I, 1960, 441. Также и для католической теологии совесть уже не есть глас Божий в человеке как дарование, приданное человеческой

к самому себе (Selbstverhältnis) находится в центре внимания анализа феномена совести, ставшего в современности эффективнейшим, прежде всего, наряду с Ницше и Фрейдом у упомянутого М. Хайдеггера в „Бытии и времени”.

Хайдеггер определил совесть как зов, посредством которого здесь-бытие (Dasein) зовет себя самого. Себя — в модусе молчания — из вверженности в Большинство (an das Man) «к своей собственной возможности»³⁴. Этот зовущий характер совести становится моментом обвинения виновного, который Келер и Штокер имели выработанным в качестве исторического как объективно лежащего в основе опыта совести, то есть имели зависимым: эту проблему [псевдозависимости зова] удалось решить Хайдеггеру, когда он идею вины отделил от отношений в «со-бытии с Другими» и также «от отношения долженствования и закона»³⁵. Остается тогда излишним (übrig) «бытие-виновным», которым сам зов совести дает понять здесь-бытию (Dasein), чтобы оно, как сказано, из потерянности в Большинстве возвратилось к себе самому³⁶. Бытие-виновным не является, таким образом, первично проступком, а выражением «долженствования», чьим содержанием теперь становится подлинность самого здесь-бытия (Dasein). Лишь из этого, по Хайдеггеру, вина становится понятной в смысле проступка вообще.

294

Различие хайдеггеровского понятия вины с обычным упо-

природе, но становится таковым через направленность на божественный закон. (J. G. Ziegler: Vom Gesetz zum Gewissen, 1968, 40. R. Bärenz: Das Gewissen, 1978, 235). Штельценберг (Stelzenberger Handbuch theologischer Grundbegriffe I, 1962, 528) замечает относительно этого, что совесть не может быть названа просто лишь гласом Божьим (166) (Термин *экстринсецистский* (extrinsezistisch) вместе с богословским подходом, подразумевающимся в термине, разбирается у Михаэля Кунслера в труде: Литургия Церкви, т. 1, М., 2001 г., в сноске 317, в главе 1.10. — *Прим. пер.*).

34. Sein und Zeit, 1927, 275 и 272 (167).

35. Там же, 283. В качестве аргумента для этого Хайдеггеру служит здесь как уже и при отказе толкования совести как божественного зова (275) отличие от всего Наличного (283). Отличие работает здесь, конечно, несколько вымученно, поскольку Хайдеггер уже ущерб, содержащийся в вине как отсутствию должного, характеризовал как некое (негативное) «определение бытия Наличного». Это сомнительно не только с учетом того, что функцию ущерба относит именно к Наличному Сартр (J. P. Sartre: Das Sein und das Nichts, dt. 1962, Kap. 5 сноска 58), но прежде всего принимаемая во внимание, что Хайдеггер сам бытие-виновным определяет как долженствование (287), а именно как долженствование, чье содержание состоит в подлинности самого здесь-бытия (Dasein). Таким образом делая исключение для с. 283, становится очевидно только долженствование, *отличное* от самого здесь-бытия (168).

36. Там же, 286f. Таким образом зов совести по Хайдеггеру артикулирует и долженствование (169).

треблением слова «вина» весьма очевидно, хотя это различие дало повод ко всяческим недоразумениям³⁷. С одной стороны, Хайдеггер снова возвратил понятию вины измерение, которое в обиходе содержалось еще в таких оборотах, как «каждый (или сам по себе) в чем-то виновен»: к вине принадлежит не только обвинение (*reatus*), указывающее на проступок, но уже обязанность (*debitum*). И только из обязанности становится понятным проступок как вина. Так как в сознании обязанности заложена ответственность, как справедливо заметил П. Рикёр³⁸, сознание «должно быть причиной, исполнителем, инициатором». Но это означает, что понятие действия — как авторства — предполагает уже ответственность. И с ответственностью в зове к подлинному бытию-самим всегда уже мотивирована дееспособность. Это суть новое измерение, открытое Хайдеггером в анализе понятия вины. Но этот результат достигнут Хайдеггером через завуалирование подлинного феномена совести³⁹, который происходит от сознания вины в смысле нарушенной обязанности, и несправедливости, которую невозможно более сделать не имеющей место. Его анализ упускает глубину дисгармонии, обнаруживающейся в сознании вины, дисгармония же состоит не только в обнаруженной потерянности в анонимном большинстве (*Man*), но показывается уже в муках совести Ореста при разладе общественного уклада⁴⁰ через разрыв человеческих уз. Но это предполагает, что и подлинная самосущность здесь-бытия (*das Selbst des Daseins*), которая выступает в совести как истец, говорит

37. Смотрите об этом у W. Lauer: *Schuld — das komplexe Phänomen*, 1972, 127–213, изобразившего позиции и точки зрения. Лауер сам обращается прежде всего против требуемого отделения вины «от отнесенности к должностованию» (143), правда, не замечая того, что при этом он ведет речь в русле некой уже имманентной критики, напрашивающейся из-за хайдеггеровского словоупотребления (170).

38. P. Ricoeur: *Symbolik des Bösen*, dt. 1971, 119 (171).

39. По Х. Куну (H. Kuhn: *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*, 1954, 90 ff.), Хайдеггер противопоставляет традиционному восприятию совести второе «революционное, какое-то новое восприятие», которое не связано с первым ни через преемство, ни через примирение и привлекает «доверительные слова» в другом смысле. Хайдеггер признавал сам, что будничные опыты совести нельзя просто оставить в стороне (H. Kuhn, 90). Но на деле он его в значительной степени упустил, особенно из-за презрения в отношении «случившихся или намеченных проступков и упущений» (*Sein und Zeit* 279). «Кто у совести отнимает определенность её свидетельства, чтобы предписать ей, вульгарное понятие, тот преуменьшает серьезность совести за счет её углубления» (H. Kuhn, 180f.) (172).

40. Значение поврежденного в травмированном человеческом окружении порядка жизни сообщества для опыта совести, справедливо отмечено Х. Кунном в Указ соч. 145ff., 166ff., 171 (173).

не в качестве совершенно отдельного здесь-бытия (Dasein), а как член межчеловеческого уклада, которому оно принадлежит. Кроме глубины испытываемой (в сознании вины) дисгармонии и конститутивного значения межчеловеческого уклада для бытия-самим (für das Selbstsein), Хайдеггер не увидел, в-третьих, также преодоление испытываемой в совести дисгармонии — как искупления, совершающегося в жизненном исправлении поврежденной общности людей (Gemeinschaft).

Справедливо критика хайдеггеровского анализа совести сосредоточилась прежде всего на затребованной им и осуществленной абстракции межчеловеческого сообщества и его морального облика (этоса)⁴¹. Эту тему нужно, разумеется, рассматривать в связи с двумя другими — специфической дисгармонией вины и её преодолением, чтобы понять, что при этом речь идет не о внешней критике, обращенной против хайдеггеровского анализа. Взятая сама по себе, эта критика была признана имеющей центральное значение в теории совести психоанализа. Последний поэтому прямо-таки напрашивается в качестве теории, восполняющей недостатки хайдеггеровского анализа совести. Другой вопрос, удовлетворяет ли со своей стороны такое дополнение к феномену совести его полной комплексности.

Фрейд идентифицировал совесть с введенной им инстанцией Сверх-Я, которая отображает запечатление родительского авторитета на индивидууме (и в дальнейшем смысле авторитет общества). Эта инстанция формирует ребенка с пяти лет, после преодоления эдипова комплекса. Сверх-Я «соблюдает Я, дает ему приказания и угрожает наказанием, вполне как родители, место которых оно заняло»⁴². Но не только в индивидуальном развитии, но также в истории человеческой культуры Сверх-я, по Фрейду, следует отвести значительную роль, именно при обуздании человеческой склонности к агрессии. Агрессивная энергия обращается во внутрь и там «воспринимается частью Я, которое противопоставляется как Сверх-Я остальному Я, и затем в качестве «совести» практикует против Я эту предрасположенность к агрессии, которую Я обычно удовлетворяло на других, чужих индивидах. Напряженность между суровым Сверх-Я и ему покоренным Я мы считаем виновным сознанием; оно проявляется как на-

296

41. Смотрите об этом кроме W. Lauer'a еще Л. Бисвангера (L. Binswanger: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, 2. Aufl. 1953, 65ff), а также Х. Харша (H. Harsch: Das Schuldproblem im Theologie und Tiefenpsychologie, 1965, 145, 146 ff., 153 ff.) (174).
42. S. Freud: Abriß der Psychoanalyse (1938), Kap. 9 (Werke 17, 136ff.). Ср. P. Ricoeur: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (1965), dt. 1969, 220–238, также 213. Ferner E. Spengler: Das Gewissen bei Freud und Jung, 1964, как и E. Stadter: Psychoanalyse und Gewissen, 1970 (175).

добность наказания»⁴³. Формирование этого виновного сознания есть, по Фрейду, цена за культурное развитие, в котором речь идет о «создании некоего единства из человеческих индивидов»; ибо для этой цели притязаниям индивидов на счастье должны быть наложены ограничения, которые запускаются при указанных агрессиях, последние же опять оборачиваются на индивидуальное Я в качестве чувства вины⁴⁴. Принимая во внимание возникающие отсюда неврозы, Фрейд как врач заявил: Сверх-Я «в строгости своих заповедей и запретов слишком мало заботится о счастье Я, не достаточно учитывая сопротивление против послушания, против сил инстинкта Оно и трудностей реального окружающего мира», так что следствием являются, с одной стороны, неврозы, с другой — бездейственность этических норм⁴⁵.

Сведение функции совести к авторитету общества и руководящим в нём нормам и связанное с этим историческое релятивирование содержания совести ведут к тому, что традиционное убеждение об абсолютной авторитарности гласа совести становится подорванным. Совесть теперь выглядит как инструмент общественного репрессирования. Но фрейдовская теория совести как Сверх-Я именно в этом пункте столкнулась с нарастающей критикой. Уже Ж. Пиаже в своих «Исследованиях о моральном суждении у детей»⁴⁶ нашел, что на десятом или одиннадцатом году жизни гетерономно основанная мораль одностороннего почитания авторитета взрослых сменяется на формы сотрудничества, в которых сознание формируется из правил на основе взаимности. Это развитие в конце концов ведет к нравственной автономии. Хотя Пиаже конкретно не выступал против Фрейда, его результаты ещё од-

297

43. S. Freud: Das Unbehagen in der Kultur (1930), Kap. 7 (Werke 14, 482ff.) (176).

44. Там же. 122 ff., 119. Часто отмечают удивительное сходство Фрейда с критикой морали Ф. Ницше и в особенности с его описанием совести (Zur Genealogie der Moral, 1887, II Nr. 16), но отношение Фрейда к Ницше до сегодняшнего дня остается неясным. В сходном направлении идет также описание функции совести Г. Спенсером в его "Prinzipien der Ethik" (1879/93), dt. 1901 (177).

45. Там же 126. Фрейд направил эту критику в особенности против христианской заповеди любви — «сильнейшего сопротивления человеческой агрессии и превосходного примера непсихологического образа действия Культурного-Сверх-Я. Заповедь невыполнима; грандиозное раздувание любви может только снизить её ценность, но не устранить затруднение" (126f.). Весьма достойная внимания критика христианского морализма, которая должна бы побуждать к тому, чтобы вновь понять любовь как более чем милосердие, как участие в жизни самого Бога в его движении к миру (178).

46. Deutsche Ausgabe Zürich 1954, Suhrkamp-Taschenbuch 1973, 74f., vgl. 80, 220ff (179).

ной ревизии фрейдовской теории Сверх-Я являются полезными. Г. Хюбнер (H. Hübner⁴⁷) ограничивает также и функцию гетерономного авторитета (чье запечатление в сознании ребенка Фрейд описал как Сверх-Я) переходной фазой детства, до того как совесть в собственном смысле сформируется. С этим сходится результат исследования Д. Эйке об отношении совести и Сверх-Я⁴⁸. По Эйке Сверх-Я это только некто временно занявший место совести при еще слабом, для лично ответственного обращения со своим миром еще не созревшем детском Я, или суррогат совести у невротика, деградирующего в инфантильной манере поведения. Саму совесть, которая у взрослого регулирует правильное личное поведение в отношениях взаимного признания, Эйке считает функцией Я. В отличие от Фрейда совесть, таким образом, представляется здесь не в качестве гетерономной инстанции. В том же направлении указывается, наконец, также различие совести гуманистической и совести авторитарной у Э. Фромма⁴⁹. Отсюда Бенда (C. E. Benda (1970)) мог констатировать, что фрейдовская теория формирования совести может сегодня иметь «чисто исторический интерес». Совесть не должна быть гетерономной инстанцией, а «представляет моральные принципы, которые усвоены человеком и которые определяют его поступки». Развитие совести можно проследить «на переживании обоюдной зависимости и взаимности», в то время как невротик к такой взаимности не способен⁵⁰.

При всей этой критике Фрейда остается не разрешенным, однако, основной тезис социальной принадлежности (Einbettung) совести и её развития во взаимосвязи социальных отношений. Это должно быть принято во внимание в теологической интерпретации совести существеннее, чем это обычно происходит. При этом, однако, не удовлетворительно заменить первичную социализацию в семье и общественном мире на церковное сообщество как новые социальные рамки отношений формирования совести: такие предложения могут све-

47. H. Häfner: *Schulderleben und Gewissen*, 1956. Для сравнения с Фрейдом смотрите также H. Harsch: *Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie*, 1965, 154 f. (180).
48. D. Eicke: *Das Gewissen und das Über-Ich*, in: *Wege zum Menschen* 16, 1964, 109–126 (N. Petrilowitsch (Hg.): *Das Gewissen als Problem*, 1966, 65–91) (181).
49. E. Fromm: *Psychoanalyse und Ethik*, dt. 1954, 155ff., также и: *Psychoanalyse und Religion*, dt. 1966, 164ff. (182).
50. C. E. Benda: *Gewissen und Schuld*, 1970, 52, 117f., 269, 73. — В католической теологии морали переход от внешне-определенного к лично-ответственному формированию совести в течение индивидуального развития уже с 1968 г. стал приниматься во внимание благодаря Циглеру (J. G. Ziegler: *Vom Gesetz zum Gewissen*, 45f.) (183).

стись только к гетерономии⁵¹. Скорее церковное сообщество может достигнуть освобождающей для формирования совести функции только через свою специфическую актуальность для социального жизненного мира, которому индивиды всегда уже принадлежат.

Авторитет общественного жизненного контекста для самосознания индивида не является по необходимости гетерономным, поскольку самосущность (*das Selbs*) со своей стороны учреждена социально. С другой стороны, индивидуум не голая функция социального жизненного мира, а некая самостоятельная сущность. Его самостоятельность внутри социального мира остается гарантированной только тогда, когда его внедрение (*Einbettung*) в свои жизненные связи происходит в первую очередь не через угрозу санкций за нарушения внешних установленных норм, а через участие в культурном сознании смысла, вытекает для индивида из понимающе утвержденных правил поведения. В этом смысле совесть требует в жизненных делах наставления, которое хранит не только от отдельных ошибочных суждений, но прежде всего касается общей ориентации сверхсмыслового фундамента совместного мира, так что отсюда собственное поведение само может формировать нормы. Такое наставление совести не должно означать уже и авторитарную опеку⁵². До этого наставление опускается лишь тогда, когда оно производится не как инструктаж по усвояемому индивидом смысловому контексту совместного мира, а как одно оглашение норм и санкций. Правда, суждение совести постоянно фиксирует случившиеся или грозящие нарушения норм⁵³. Но эти нормы не являются для

51. П. Леманн (P. Lehmann: *Ethics in a Christian Context*, 1963, 285–367) имеет заслугу воспринять доказательство социальной обусловленности совести для христианской этики положительно. Он, однако, не избегает опасности по введению религиозно нормированной *koinonia* (сообщества) Церкви как новой «среды решения» (34М.), когда мог бы последнюю сразу водворить в сферу наличного социального жизненного мира (184).

52. Так как Р. Мокрош ограничивает актуальность показа социальных связей рамками несвободной совести, связанной нормами (там же 105), он не показывает необходимости наставления совести и не доходит до принципиальных суждений о так называемом церковном «попечительстве» (102) совести в Средние века, «установленной власти Церкви в делах совести» (20), её (Церкви) «монополии власти над совестью верующих» (18), которое характеризуется прямо-таки как «право попечительства» (25). При этом становятся обойденными как естественно-правовое единство *synderesis*, так и ясно выраженное учение об индивидуальной обязанности также и заблуждающейся совести (см. выше сноска 162f.). К сегодняшней трактовке вопроса наставления совести в католической теологии морали ср. к примеру J. G. Ziegler, там же 46ff., 138ff. (185).

53. Особенно Келер настаивает, что совесть следует понимать из этой функции: «Не нужно... забывать, что столь громко для истории совесть дала

оценивающей совести обоснованными в понимающе-утвержденном смысловом контексте социального мира. В этом самосознание имеет свою свободу, которая отличает автономную совесть от гетерономной⁵⁴.

В этой связи следует оценить отнесенность совести к Богу. Хотя отнесенность к Богу может проявляться — как глас Божий — непосредственно в сознании одного человека, она, однако, не дана непосредственно как для себя несомненное личное отношение индивида к Богу. Она опосредуется через общественный жизненный мир, и она проявляется только в той мере, в какой Бог принимается в понимание человека как последнее основание и завершитель их совместного мира, включая правила человеческой совместной жизни. В этом смысле Г. Эбелинг правомерно заявляет, что в совести Бог, человек и мир представляют одно целое. Потому что в совести

знать о своей изначальности единственно через своё порицающее действие» (Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche 3. Aufl. 6, 1899, 653). Ср. также Kählers Monographie über das Gewissen (1878), 300 f. Совесть не является законодательной способностью — констатация Келера, которую мы должны были встретить при рассмотрении Стои (выше в сноске 149ff.). Также и Штокер (там же, 204ff. (186) замечает, что не только «недобрую» совесть следует понять как дело следующей функции осуждения, но также «предостерегающую» совесть: также последняя «говорит всегда то, чего мы не должны делать, не говорит того, что мы, может быть, должны делать» (206). Сравните также замечание U. Wilcken, там же (см. выше сноску 153) 138 о различии между свидетельством Духа и свидетельством совести у Павла: совесть судит всегда только о предприятии, но положительный импульс новой жизни приходит от Духа, и он приходит через ему открытую свободу от закона. С целью свободы важно стремиться ограничить совесть в её порицающей функции и не приписывать ей законодательной функции. Последнее является, пожалуй, интенцией «защитной судебной речи» у Р. Мокроша для трансморальной и не-нормированной совести (там же, 101, 103). Будет ли это выражение Тиллиха правильным восприятием Лютера, как верит Мокрош, можно усомниться. Однако Мокрош принадлежит к немногим авторам, которые рассмотрели процесс, имеющий место в самой совести, а именно от несвободной совести к свободной — как он описан у Лютера (49 ff.), и который соответствует констатированному содержанию у ап. Павла (186).

54. Б. Лаурет (B. Lauret: *Schulderfahrgung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud*, 1977) отмечает, что переход от дисгармонии вины к гармонии «передается через смысловой опыт (взаимодействия бессмыслицы и смысловой тотальности)» (16). Он может показать это на Ницше, у которого совпадают «аффективная тотальность, невинность и совершенная смысловая тотальность» (383, ср. 109f., 111f., 127f.). Но психоанализ Лаурет понимает тоже (в конце концов по Рикеру) как «речевой процесс» взаимодействия смысла и усилия, который ведет от динамики инстинктивной жизни к смысловой гармонии Я. (B. Lauret, 373, ср. 375ff. О фрейдистской критике религии как иллюзорной форме толкования) (187).

речь идет о Целом собственной личной жизни и поэтому также о Целом мира⁵⁵.

Это положение вещей можно точнее объяснить принимая во внимание, что совесть принадлежит к области чувств⁵⁶. Каждое чувство, как показывается в первой части этой главы, отнесено на Целое индивидуальной жизни. Но это отношение не в каждом чувстве существует тематически, а только в группе чувств самосущности (Das Selbst): чувства собственного достоинства, самолюбия, тщеславия и др. Среди последних совесть теперь занимает особое положение, так как в ней в настоящее время смутно существует не только Целое жизни в положительном или угнетенном настроении, но собственное Я вместе с тем является предметом сознания, именно как субъект дел или упущений, которые суд совести распознает как содержащие вину. В этом негативном приговоре лежит указание на положительную гармонию, которая через дела расстроилась, и на порядок сообщества, который через них стал нарушенным. С негативностью своего содержания совесть образует поэтому переход от чувства самосущности (vom Selbstgefühl) к самосознанию в строгом смысле явно выраженного самовосприятия и самопознания. Но наряду с этим она как чувство опережает постоянно остающееся незавершенным испрашивание смысловых контекстов, фундирующих суждения совести через разумную рефлексию. Так как для чувства Целое не закрыто, но целиком присутствующее. Это составляет непосредственность чувства и учреждает его особенную достоверность⁵⁷. Тем не менее совесть не может быть противопоставлена разуму⁵⁸ (и теоретическому самосознанию), поскольку тем самым стал бы отрезан мировой контекст, который в качестве смыслового контекста фундирует её структуру, по меньшей мере стал бы непроницаемым, и совесть ниспала бы в иррациональный субъективизм или в гетерономию.

Это приводит обратно к вопросу об отношении челове-

55. G. Ebeling: Theologische Erwägungen über das Gewissen, in: Wort und Glaube I, 1960, 429ff., особенно 434 (188).
56. К первичному, но не исключительно эмоциональному характеру совести ср. Stoker, там же 75ff., 167ff. Познание вины углубляется в совести до переживания и отнесено на «всё наше бытие» (163) (189).
57. Более подробно об отношении совести и достоверности см. в моей статье: Истина, достоверность и вера (Grundfragensyst. Theologie II, 1980, 248ff., особенно 261 ff.) (190).
58. Так у Г. Эбелинга: G. Ebeling: Theologie und Philosophie, in: RGG 3. Aufl. VI, 1962, 822f. Похожее [можно обнаружить] еще в сравнении основания достоверности у Лютера и Декарта (Wort und Glaube II, 1969, 163). Такое противопоставление разума и совести кажется уже в свете изначального смысла совести как слова самосознания не обоснованным (см. к этому мою работу в предыдущей сноске указ. соч. 259f.) (191).

ка и мира в совести. Под влиянием Хайдеггера Г. Эбелинг описал это отношение как учрежденное от человека: «Только в отнесенности на человека как совести приходит мир как мир, то есть не как голое Наличное, а в виде Отвечающего»⁵⁹. Но является ли здесь категоричное противопоставление Наличного и Отвечающего удовлетворительным? Оно (противопоставление) постепенно затемняет всё измерение, в котором у ребенка строится всё отношение к миру и в котором ребенок созревает до собственной ответственности, измерение имеющейся в распоряжении защищенности в межличностном жизненном пространстве, которое ещё делает возможной и ответственную жизнь взрослых. Мир дан прежде всего как общественный жизненный мир, в котором «данное бытие жизни и подача жизни стихийно связаны друг с другом». Эта обоюдность конституирует человека как совесть. Совесть есть то «место», в котором обнаруживает себя такая взаимопринадлежность⁶⁰. Поскольку Эбелинг тематизирует мир относительно совести не как *социальный* мир, главное слово как «способ встречи» человека и Бога остается отнесенным на человека внешним и сверхъестественно-авторитарным образом, вместо того чтобы понимающее присвоение смыслового контекста мира было посредником⁶¹. Поэтому зов совести, связанный с понятием слова, содержит вопреки эбелинговскому намерению ещё авторитарный замах, который сходит на нет лишь в позднем исследовании Эбелинга о понятии слова⁶².

301

Конечно, где совесть определяется единственно отношением к общественному жизненному миру, там с этой стороны также возникает угроза гетерономии. Лишь через понимающее присвоение своего смыслового фундамента совесть становится самостоятельной. Особенно через отношение к Богу возможно добиться критического отношения к институтам и нормам общества. Это дает возможность через абсолютность божествен-

59. G. Ebeling: Wort und Glaube I, 441 (192).

60. T. Rendtorff: Ethik I, 1980, 112 (193).

61. Г. Эбелинг, указ. соч. 434. Отношение к миру появляется на горизонте лишь после, а именно как предмет «ответственности» человека, обоснованный в событии слова (im Wortgeschehen). Несомненно, на заднем плане здесь стоит мысль Ф. Гогартена (в особенности Der Mensch zwischen Gott und Welt, 1952, 251ff., 360f., ср. еще 27ff.). С эбелинговской привязкой к хайдеггеровскому толкованию совести из «зова совести» (указ. соч. 443) сравните критические замечания Р. Мокроша указ. соч. 88, особенно касательно того, что Эбелинг проходит мимо противоречия между Хайдеггером и Лютером в отношении совестного постижения. Но эта критика, по моему мнению, не касается отмеченной в вышеприведенной сноске 53 (188) оригинальности основания интерпретации совести у Эбелинга (194).

62. G. Ebeling: Gott und Wort, 1966, 76ff. (195).

ной действительности познать цену голым человеческим конструкциям и ставкам. Ибо через отношение к Богу человек становится для совести отделенным от своего мира.⁶³

Такую непосредственность отношения к Богу нельзя принимать за хайдеггеровский «зов совести». Для последнего речь идет о деле, проявляющемся в суждении совести в особом случае не-гармонии, где суждение совести, однако, вследствие определенных проступков не меняет дело по отношению к ним, а протекает в воззрении на проступок собственного бытия-самим (Selbstsein). Последнее оказывается при этом как что-то, чего я лишен, и одновременно как потребность для сознания. Поскольку во всех конкретных проступках против других одновременно собственное бытие-самим становится утраченным, суждение дисгармонии может расцениваться как *всеобщая форма* всех суждений совести. Однако только как своя субъективная форма, не принимая во внимание все отношения в общественном укладе мира. Кроме этого хайдеггеровское описание наталкивается также на специфический современный опыт, а именно на появление сознания фактического отчуждения. При этом однако обособление отношения к самому себе (Selbstverhältnis) в хайдеггеровском зове совести закрепляет сознание в его отчуждении. Насилие «выбора» не выводит из него, а, пожалуй (с Кьеркегором), ведет к отчаянию.

Скорее в раскаянии удастся преодолеть дисгармонию, установленную в приговоре совести. В раскаянии виновный отмежевывается от своего деяния и отождествляет себя с инстанцией, порицающей проступок. Тем не менее одно раскаяние, как полагал Шелер, не лишает вину силы⁶⁴. Вина ведь состоит не только во Внутреннем, которое отложилось в душе от проступка. Поскольку субъективная вина связана с объективным наличием травмирования другого и совместного жизненного

302

63. Ср. Т. Rendtorff, указ. соч. 117 (196).

64. По М. Шелеру раскаяние «убивает» жизненный нерв вины, благодаря которому вина действует», и придает прошлому, на которое оно себя относит, «новый член-смысл» в контексте нашей жизни (Vom Ewigen im Menschen, 4. Aufl. 1954, 35f.). Если у Шелера это означает, что «сама живительная восстановительная сила раскаяния воздвигает некое „новое сердце“ и „нового человека“» (42), то неизбежно вспоминается лютеровская критика по поводу функции раскаяния в позднесcholастической теологии покаяния (хотя Шелер 43ff правомерно желает оградить раскаяние от мотива страха, этот мотив он ошибочно приписывает протестантизму). Вина преодолевается в христианстве не благодаря силе раскаяния, а благодаря слову божественного прощения, которое основано в проповеди Иисуса и в Его крестной жертве. Уже ученик Шелера Х. Г. Штокер дистанцируется в этом вопросе от своего учителя: раскаяние «не может единственно от самого себя» освобождать от вины. Для этого «необходимо участие судьи», который действует от имени нарушенного уклада общества (указ. соч. 180) (197).

уклада, требуется её устранение посредством восстановления уклада. В этом смысл искупления. При требовании искупления речь идет не о нечто таком, как чрезмерной суровости в делах примитивных обществ по отношению к преступникам⁶⁵. Это имело место только тогда, если происходило объективное нарушение совместного уклада с окружающими. Если такое нарушение происходит, то порядок должен быть восстановлен. При искуплении речь идет не о принципе отмщения, а о восстановлении нарушенного (через деяние) содержания уклада сообщества, и таким образом также о восстановлении гармонии самого виновного. При этом идея искупления не связана с жесткими формами назначения и исполнения наказания, как в ранних культурах, формами искупления, которые имеют свой корень в более позднем по разработке принципе права взаимных отношений. Гуманизация искупления состоит, однако, также не в ограничении наказаний согласно все более узко понимаемой ответственности и общественной безопасности. Скорее это развитие гуманизации правового наказания имеет свою противоположность — и, возможно, также свое условие — в смещении подлинного искупления к символическому действию культуры. Символика ритуала создает религиозно обоснованное содержание уклада культуры заново и возвращает виновному его гармонию как члену сообщества.

303

65. Ж. Пиаже в своей дискуссии с Дюркгеймом и Факонеттом (*Das moralische Urteil beim Kinde, Suhrkamp-Taschenbuch 1973, 369ft.*, особенно 348f.) оценивает мысль о наказании и раскаянии как выражение гетерономной морали примитивных обществ, которая вытесняется через индивидуализм цивилизованных обществ точно так же, как и гетерономия детской морали через автономию молодого человека. Однако эта параллель индивидуального и культурно-исторического развития кажется уже потому ошибочной, что Пиаже свое исследование индивидуального морального развития не распространил на развитие ответственности взрослого за оскорбление ближнего и нарушения уклада сообщества своими поступками. Исследование Пиаже ограничивается возрастом незрелости. Из-за этого оно не принимает во внимание, что проблема искупления выступает не только в контексте гетерономной морали, но заново встает прямо в связи с полной ответственностью взрослого за последствия своих действий. На последствиях детских поступков воспитание может не задерживаться — отчасти потому, что общество взрослых это задевает по серьезному редко, отчасти потому, что у ребенка полное предвидение последствий своих поступков еще отсутствует, так что уголовное право признает для подростков статус минимальной ответственности. Однако взрослый должен отвечать за последствия своих действий. Если право впрочем не взыскивает здесь ответственность за последствия со всей строгостью закона «око за око, зуб за зуб», то это происходит в предположении, что восстановление уклада сообщества и реинтеграция в социальную среду виновного может достигаться также другими путями как установление принципа взаимности через возмещение (198).

Разумеется, символизм ритуала искупления является одновременно слабостью последнего. «Как может вина быть искупленной вследствие того, что какое-то животное убито и съедено [в качестве жертвы]? Это может осмысленно случиться только тогда, если сама вина состоит в том, что воспоминание [о первобытном событии основания мира через жертву] вопреки определенной причине не состоялось и поэтому должно быть воскрешено по-новому»⁶⁶. Так же и христианские Церкви осуществляют в евхаристическом анамнезе воспоминающее воскрешение в памяти восстановления единения человека с Богом и друг с другом через жертву Христа, которую принес Бог, чтобы «очистить нашу совесть от мертвых дел для служения Богу живому и истинному» (Евр. 9,14). Целью здесь также является восстановление единения и присоединение отпавших к единству, упразднение отчуждения, «очищение» совести от приговора, которым прокляты наши труды и по которому попали мы в дисгармонию. Такое восстановление возможно только как общее событие, так как дело отдельного человека касается не только его самого, но и сообщества (и также именно «его самого»). Через восстановление в единстве отдельный человек получает вновь свою гармонию — свободу, которая его уже не может изолировать для себя или реализовать, но которая лишь делает его признанным членом совместного мира.

66. A. E. Jensen: *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, 1951, 210, vgl. 242f. (199).