



ДАНИЭЛЬ ОРЛОВ

Философ, первый заместитель главного редактора альманаха «Русский мир»

СЛОВА И ДРУГИЕ ВЕЩИ: ФИЛОСОФСКИЕ ЭТЮДЫ

Молчание и пустота

Пустота нарастает в наиболее крикливые времена, когда возникает критический дефицит молчания, — пауз, взятых на раздумье; задержек, откладывающих поспешные ответы; слов, высказываемых с поправкой на рефлексию. Это пустота семантическая, свидетельствующая о смысловом ступоре, связанном с холостым ходом машины паразитарного, вторичного смыслопроизводства. Подобно тому, как речь, становясь непрерывной, превращается в пустопорожнюю болтовню или тягостный бред, так и смысл вещей, от которых не сохранилось ничего, кроме чистой видимости, кроме бликов на поверхности мыльного пузыря, утрачивает свою отчетливость для предметного обдумывания. И тем не менее, молчание остаётся не только экзистенциальным жестом отчаяния перед пустотой крикливой действительности, но и трансцендентальным жестом надежды, направленным на таящуюся полноту реальности. Для того чтобы ввести исторический контекст в предлагаемые рассуждения, процитируем два знаменательных текста, недалеко отстоящих по времени. Первый — известный завершающий пассаж «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна (1921):

«Мои предложения служат прояснению: тот, кто поймёт меня, поднявшись с их помощью — по ним — над ними, в конечном счёте

признает, что они бес-смысленны. (Он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как поднимется по ней).

Ему нужно преодолеть эти предложения, тогда он правильно увидит мир.

О чём невозможно говорить, о том следует молчать»¹.

Второй — притча Д. Хармса «Вопрос» 1936 года:

«— Есть ли что-нибудь на земле, что имело бы значение и могло бы даже изменить ход событий не только на земле, но и в других мирах? — спросил я своего учителя.

— Есть, — ответил мне мой учитель.

— Что же это? — спросил я.

— Это... — начал мой учитель и вдруг замолчал.

Я стоял и напряжённо ждал его ответа. А он молчал.

И я стоял и молчал.

И он молчал.

И я стоял и молчал.

И он молчал.

Мы оба стоим и молчим.

Хо-ля-ля!

Мы оба стоим и молчим.

Хэ-лэ-лэ!

Да, да, мы оба стоим и молчим».

То, что начинается за чертой, где заканчиваются все слова, Витгенштейн называет «мистическим» (*das Mystische*), формально противопоставляя его логическому универсуму, который состоит из разного рода мыслительных конструкторов: из простых атомарных фактов (*Tatsachen*) и более сложных образований, определяющих связь вещей (*Sachverhalt*). Когда мы имеем дело со всеми фактами, то можем именовать эту совокупность «миром» (*die Welt*). Радикальный тезис Витгенштейна, что мир — это своеобразный конструктор, кубики которого выстраиваются в различные конфигурации в соответствии с инструментальным каркасом логики, оставался бы не более, чем одной из догм логического позитивизма, исторически уже не имеющего особого значения, если бы сам философ не указал на возможность его решительного преодоления. Такая возможность связана как раз с молчанием, которое означает не отсутствие или нехватку речи, а её неуместность и избыточность в ситуации встречи с «мистическим», то есть с вещами по ту сторону завораживающих игр рассудка. Нынешнее время, когда эти игры обрели визуальный эквивалент, воплотившись

в форме виртуальной реальности и повсеместного господства масс-медиа, молчанию места практически не оставило, и есть все основания полагать, что это не случайно, что здесь существует прямая зависимость. Непрерывный *flatus vocis*, резонирующий в любой момент, по любому поводу и о чём угодно, оказывается безотносительным к своему предметному смыслу, не говоря уже о смысле вещей. Сотрясать воздух впустую — подходящая метафора нового номинализма, духом которого пронизаны среда и средства тотальной коммуникации.

В одном из докладов, прочитанных ещё в 1972 году, П. Бурдьё в строго социологическом ключе критикует т. н. опросы общественного мнения, высказывая три постулата, которые вызывают у него принципиальное сомнение. Первый — будто все люди могут иметь мнение. Второй — будто все мнения могут иметь одинаковую ценность. Третий — будто задаваемые вопросы заслуживают одинакового внимания. Результат анализа вынесен в заглавие: «Общественного мнения не существует». Демобилизованные со сцены истории массы, снявшие с себя социальные знаки отличий, посредством так называемого общественного мнения научились имитировать внешние признаки осмысленного существования и активной позиции. Если вдуматься, мы имеем дело с чистейшей фикцией. Можно сказать, что дело касается случайного попадания в общий фоновый резонанс, волнообразно распространяющийся в анонимной среде остаточной социальности. Сфера мнимости неуклонно расширяется. Все делают вид, что способны разглагольствовать на самые разнообразные темы, а тот, кто вдруг признаётся, что вовсе никакого мнения по волнующему общественность вопросу не имеет, достаивается разве что презрительного взгляда. Хотя обыкновенный здравый смысл подсказывает, что положение вещей должно обстоять прямо обратным образом. Нельзя быть всерьёз озабоченным всеми общечеловеческими проблемами. Невозможно иметь мнение по любому поводу. Если же такое полагается уместным, и даже обязательным, то происходит глобальная фальсификация отклика, представляющего в конечном итоге эхо-эффект распространяемых средствами масс-медиа волн, — результат их искривления в плотных слоях *das Man*². Создаётся хитроумная видимость того, что ещё существует хотя бы минимальная активность в массах, что у них есть общие интересы, что они ещё способны реагировать на события, а не только потреблять товары и поглощать иерархические различия. Стоит ли говорить, что это только видимость, которая для рассеянного социального квазисубъекта очерчивает зону его радикального самонеузнавания? Итак, одна из ключевых демократических процедур зиждется на превратном способе социальной идентификации и на ложной послышке, что сфера мнимости может быть транслятором неких человеческих истин.

Здесь уместно снова вернуться к теме молчания — на этот раз преломив её через замечательную притчу Хармса. С одной стороны, представленная Хармсом мизансцена смехотворна, — по крайней мере, в том значении, которое приписывал смеху И. Кант: «Смех есть аффект от внезапного превращения напряженного ожидания в ничто»³. Этот аффект («Я стоял и напряжённо ждал его ответа. А он молчал».) в тексте выражается балагурными «хо-ля-ля» и «хэ-лэ-лэ», оставляющими учителя и ученика в точке начала, в точке поставленного вопроса. Ничего не случилось, не о чем говорить, но это и есть объект повествования. С другой стороны, абсурдистская форма рассказа, напоминающая чем-то даосские истории, лишь отчасти всё обращает в смех. Можно попытаться увидеть второй план: пространство вопросов, поставленных правильно, затрагивающих существо дела, вовсе не обязательно должно пересекаться с пространством ответов, которые, может быть, и не нужны, более того, наиболее принципиальные вопросы этого и не требуют. Достаточно того, что они ставят нас перед сутью вещей, и этим уже всё сказали. Поэтому молчание оказывается продуктивным исходом, — молчание, которое не опустошительно для бытия вещей, но обнаруживает их неброское, не выпирающее и не кричащее о себе присутствие.

Философия vs поэзия

Опыт, предъявляемый современными формами философского дискурса, характеризуется, по признанию ряда авторов, как период утраты философией своего суверенитета, достигшего в своё время наиболее полного выражения в гегелевском учении, — в частности, в его понятии «абсолютного духа». Философия, которая имеет основание в самой себе, уступила место такому способу философствования, где это основание радикально смещено, зеркально раздвоено, а любое суждение нуждается в дополнительном встречном аргументе, чтобы обрести достаточную степень достоверности. А. Бадью в «Манифесте философии» указывает четыре пространства, которым философия делегировала свой суверенитет: математика, или область научного знания, поэма, или сфера художественного опыта, политика и любовь. К. Мейясу добавляет ещё один немаловажный аргумент — религиозный: «конец метафизики в поисках основания своих притязаний на абсолют принял форму возвращения к крайней религиозности. Или так: конец идеологий принял форму безраздельной победы религиозного»⁴. Для описания сложившейся ситуации Бадью использует понятие «шов» (*la suture*), говоря о том, что философия некоторым образом «подшита» (*suturer*) к этим пространствам, или, возможно, точнее было бы сказать — сшита с ними.

При этом именно поэзия — во всяком случае, в традиции, связанной с именем М. Хайдеггера, — оказывается местом наиболее плотных и значительных швов: «В период, который открывается, в общем и целом, сразу после Гегеля, в период, когда философия зачастую подшита либо к научному, либо к политическому условиям, поэзия взяла некоторые из её функций на себя. К тому же всякий согласится, что речь здесь идёт о периоде для этого искусства исключительном. Тем не менее той поэзией и именами, о которых мы говорим, вся поэзия и все поэты далеко не исчерпываются. Речь идет о тех, чьё творчество непосредственно распознаваемо как работа мысли, для кого поэма, как раз там, где пробуксовывает философия, оказывается в языке местом, где свершается суждение о бытии и о времени»⁵; «С того момента как философия пытается подшиться к поэтическим условиям, канонические представители века поэтов становятся предметом философского *избранничества*»⁶. Фигура поэта-избранника, взявшего на себя работу мысли, ставит вопрос о первенстве и скрытой борьбе, которая с новой силой возобновляется на почве современной философии: кто совершает отбор и вменяет поэту статус избранника? Эта привилегия остаётся за философом — в определённом смысле мы можем говорить о том, что, подчиняя по видимости философскую речь поэтическому слову, философ одновременно обходным манёвром осуществляет реабилитацию своих суверенных притязаний. Он сохраняет за собой владение инстанцией власти, право последнего, решающего слова. Так, Хайдеггер, провозгласив и обосновав идею «преодоления метафизики», затем — на следующем шаге — находит возможность более фундаментального (*gründender*) переустройства метафизики заново в своих подробнейших прочтениях Гёльдерлина, в создании и реализации проекта «поэтизирующего мышления» (*Dichtung und Denken, Dichtung-philosophie*).

Отрешённость и горизонт

Парадоксальным образом философия наиболее плотно «подшита» к поэзии как своему истинностному условию не тогда, когда их отношения развиваются комплементарно, когда они взаимно проясняют или дополняют друг друга, а когда поставлены в ситуацию острого взаимного полемоса (размежевания, *Auseinandersetzung*, — если использовать термин Хайдеггера). Одним из моментов хайдеггеровской критики философской традиции является крайняя степень подозрительности в отношении её притязаний на трансляцию истины. Апеллировать к традиции не имеет решающего смысла, поскольку она ничего не говорит о том, как возможно само усилие мысли, и откуда получены первые определения

бытия. Более того, оказывается скрытым то обстоятельство, что движение философского духа в истории подпитывается не передачей результатов предшествующего опыта, а возобновлением усилия мысли в каждом актуальном мгновении, подкрепляется «жизнью ума» (Х. Арендт), которая может стать основанием события истины бытия. Историко-философским аргументом Хайдеггера, направленным против традиции, можно считать его критику мышления как формы представления, возобладавшей в период Нового времени. Пространство такого мышления обладает рядом категориальных черт, позволяющих вещи обрести устойчивость в соответствии с позицией, которую по отношению к ней занимает представляющий её субъект. Представление, если услышать слово, исходя из его внутренней формы, и означает нечто, поставленное *перед*. В качестве альтернативного исхода Хайдеггер обращается к тем, кого он называет «старыми мастерами мышления», в частности, к Майстеру Экхарту. Альтернативой понятию представления выставляется его понятие отрешённости.

Хотя понятие отрешённости (*Gelassenheit*) восходит к Экхарту и его последователям, однако Хайдеггер от них дистанцируется. Во-первых, он полагает, что Экхарт с учениками «отрешённость продолжают мыслить в пределах воли»⁷, то есть с сохранением некоего внутреннего противоречия. Во-вторых, Хайдеггер отгораживается от богословских коннотаций, оговариваясь, что отрешённость «всё же, по-видимому, не означает отбрасывания греховного себялюбия и отказа от собственной воли ради воли Божьей»⁸. Поскольку разъяснения как самого Экхарта, так и его ближайшего интерпретатора Генриха Сузо скорее говорят об обратном, слова Хайдеггера можно расценивать как стремление мыслить отрешённость в точке разрыва, прежде всего, разрыва с традицией. Его рассуждения об отрешённости не являются мышлением вослед Экхарту или Сузо. Хотя Сузо для понимания того, что значит отрешённость, предлагает использовать ход, достаточно близкий лингвистическим изысканиям Хайдеггера: «Посмотри на следующие два слова и пойми их значение, вот они: „себя оставить“ („sich lassen“)»; «если ты хорошенько взвесишь эти два слова и докопаешься до скрытого в самой их глубине сокровенного смысла, рассмотрев их с правильным различием, то сможешь легко постичь и истинный смысл»⁹. Рассматривая с «правильным различием» слово «себя», Сузо спрашивает, о каком именно «я» идёт речь, поскольку «у каждого человека есть пять Я. Первое — общее с камнем, и это — бытие; второе — с травой, и это — способность расти; третье — с животными, и это — способность чувствовать; четвертое, которое соединяет всех людей, — общая человеческая природа, одинаковая у всех; пятое же, которое свойственно только ему — это его человеческая личность со всем хорошим и всем случайным»¹⁰. Выясняется, что пока дело касается первых четырёх

«я», в которых устанавливается единство с природой, с сущим, отрешённость остаётся незадействованной. Лишь на уровне пятого «я» она необходима, поскольку здесь «человек отворачивается от Бога и обращается к самому себе, хотя надобно ему возвратиться в Бога»¹¹. Именно в отношении пятого «я» применяется глагол «lassen», «оставить». Что означает это слово? «Оно означает „отказаться“ или „оставить без внимания“; и это не означает такого отказа от своего Я, при котором оно бы совершенно уничтожилось, а скорее — оставление его без внимания...»¹²; «вот так человек приходит к тому, что перестаёт быть только человеком»¹³. В отрешённости «я» пятого уровня выходит за пределы самого себя, чтобы затем войти в отношение к самому себе из некой высшей, абсолютной точки, обретает сущностные черты трансценденции.

В диалоге «Из разговора на просёлочной дороге о мышлении» Хайдеггер задаётся вопросом: «Какое отношение отрешённость имеет к мышлению?»¹⁴. Если мышление рассматривать в традиции, идущей от Нового времени, где оно связано с представлением и волей, то никакого. Другое дело — уход на боковые ветви, не учтённые господствующим историко-философским мейнстримом. Обнаружить альтернативу помогает обращение к ещё замкнутому на представление понятию горизонта, которое приобрело значимость в трансцендентальной феноменологии Гуссерля¹⁵. Мышление здесь рассматривается как «трансцендентально-горизонтальное представление», которое «помещает перед нами то, что есть, например, деревьева в дереве, кувшинова в кувшине, чашкова в чашке <...>, как ту перспективу, в которую мы заглядываем, когда что-то одно противостоит нам в виде дерева, что-то другое в виде кувшина, что-то в виде чашки <...>»¹⁶. Горизонт — это то, что позволяет обозревать вид вещей, располагающихся в открытости широкого простора (когда мы, например, говорим: посмотри, какой вид открылся). В этом просторе дана не отдельная сторона предмета, но вся возможная полнота обзора. Воспринимать вещь в трансцендентальном горизонте — не значит схватывать в созерцании лишь её доступную, актуализированную, видимую сторону, это значит одновременно очерчивать ту область, к которой обращена её невидимая сторона. «Горизонты представляют собой заранее очерченные потенциальности»¹⁷. Стремление свести горизонт к возможностям проясняет его собственную природу, поскольку горизонт по определению — есть бесконечное движение к горизонту, а любая его актуализация на основании созерцаемой предметности моментально его загораживает или упраздняет. «Горизонт превосходит внешний вид предметов <...>, переходит за границы восприятия предметов»¹⁸. В зависимости от смещения окна трансцендирования, горизонт ставит на вид прежде недоступную,

данную лишь потенциально сторону предмета, остававшуюся за границей актуального модуса восприятия. Тем самым восприятие в его движении к горизонту вещей включает в себя неустранимый аспект отношения к невоспринимаемому, шаг в направлении большего восприятия, приближение к границе представления и выход из него.

Однако паноптический строй феноменологии, создающей иллюзию всевидения, потенциально доступного трансцендентальному субъекту, наталкивается на серьёзное встречное возражение: всё так, пока мир исчерпывается миром нашего восприятия, пока это наш мир. Но как обстоит дело с другими мирами, или с миром других или Другого? Горизонт оставляет скрытым тот облик вещей, к которому можно приблизиться только с *обратной* стороны горизонта. «Итак, горизонт — это ещё что-то, кроме того, что он есть горизонт. <...> Это что-то является другим самому себе и поэтому тем самым, что оно есть. <...> Для меня оно выступает как край (*Gegend*), который своими чарами возвращает всё, что ему принадлежит, туда, где оно покоится»¹⁹. Горизонт трансформируется в нечто, что называется «краем», ради возможности оставить вещи в покое, отозвать из господствующей сферы представления, изъять из прогрессии технических манипуляций, и вернуть их себе. Феноменологический план имманентности, в горизонте которого улажены все конфликты сознания с миром, разрешены все т. н. «объективные» противоречия, все внешние ловушки вещей обезврежены и приведены к безопасной форме коррелятов сознания, внезапно начинает выгибаться, в нём образуются вмятины, сгибы и смещения. Формируется странное образование, которое Хайдеггер называет «складкой». Край как *Gegend* ещё принадлежит идее горизонта, миру представления, чего нельзя сказать о старом прочтении этого слова, к которому обращается Хайдеггер — *Gegnet*. Для чего нужно это двоение? С одной стороны, подбирается слово, вышедшее из обыденного употребления, и в силу этого порывающее с привычными значащими связями. С другой стороны, оба слова участвуют в создании складки и обозначают разные её стороны, при том, что край как *Gegnet*, где может состояться отрешённость, к области зримого отношения не имеет: «Ведь это край слов, который лишь сам перед собой держит ответ»²⁰. Отрешённость — есть избавление от «трансцендентально-горизонтального представления», поскольку «горизонт — это лишь сторона *Gegnet*, обращенная к нашему представлению»²¹.

Предметный характер сознания (не бывает сознания без мира; сознание — всегда сознание чего-то; сознание интенционально; нет мира за пределами интенций и т. д.) выражается в том, что ему до всего есть дело, оно не может оставить вещи в покое, работая в непрерывном режиме

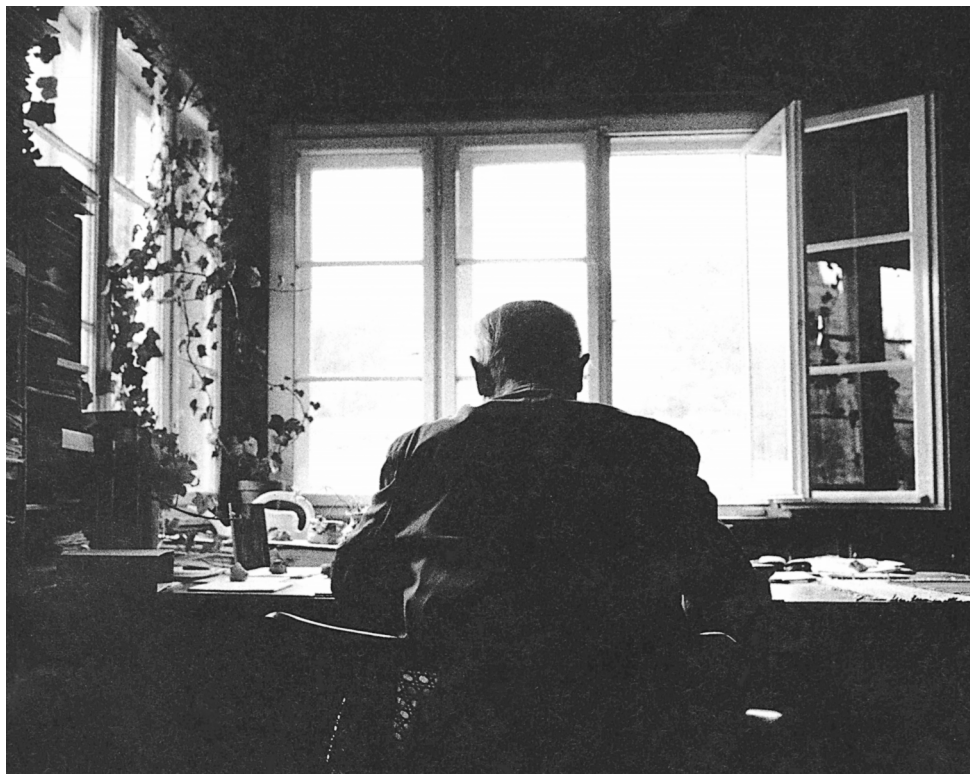
их схватывания, поставления перед собой, удержания в своей области (*Gegend*). Однако мышление по ту сторону представления и воли — это способность обратиться к тому, что с точки зрения интенционального акта представляется беспредметным: к «пустоте бытия», которую «никогда не заполнить полнотой сущего»²². Оно оставляет вещи на своих местах, в их собственной области (*Gegnet*). У Хайдеггера «трансцендирование интенционального свершилось в направлении Бытия, складки Бытия. От интенциональности к складке, от сущего к бытию, от феноменологии к онтологии. Ученики Хайдеггера научили нас тому, до какой степени онтология неотделима от складки, поскольку Бытие и есть та складка, которую оно образует при помощи сущего, а развертывание бытия, как изначальный жест древних греков, представляет собой не противоположность складке, но саму складку, стык Открытости, тождественность покрова и его снятия. Менее очевидным было то, как эта вмятина бытия, складка бытия и сущего заменила собой интенциональность, пусть даже для того, чтобы обосновать её»²³. Таким образом, складка является заменой, но не отменой интенциональности как основополагающей черты сознательной жизни, — преодолевая ее, она разворачивается в серии слов и вещей, говоримого и зримого, которые взаимно радикализируют друг друга, создают разрыв, открывающий путь к пониманию бытия в духе отрешённости. Если у феноменологии Гуссерля был лозунг: «Назад к самим вещам!», то Хайдеггер мог бы добавить: «Назад к истинной пустоте вещей!».

Слово и вещь пересекаются в стихии мыслепоэтического опыта, где тождественны поэтизирующее мышление (*das dichtende Denken*) и мыслящее поэтизирование (*die denkende Dichtung*): «Сказ и бытие, слово и вещь неким прикровенным, едва продуманным и неизмыслимым образом взаимно принадлежат друг другу»²⁴. Складка включает две стороны — событие бытия происходит с вещами и проговаривается в языке. Знаменитое высказывание Хайдеггера «язык — дома бытия» преподносит язык как внешнюю сторону складки (обрамление, защитный бастион, футляр), а бытие — как внутреннюю. Проникновение в суть вещей означает движение от языкового выражения к тому, *что* выражает себя и учреждается в слове²⁵. Во «Введении в метафизику» Хайдеггер цитирует фрагмент из романа К. Гамсуна «А жизнь идёт» (1933), где нарисован образ человека, который весь обращён в слух: «Он сидит здесь между своими ушами и слушает истинную пустоту. Некая уморительная химера. На море (А. часто плавал по морю) было (всё же) какое-то шевеление, там был какой-то звук, нечто слышимое, подобное водяному хору. Здесь — ничто сталкивается с ничто, и его нет, нет ни малейшего просвета. Можно только преданно покачивать головой»²⁶. Выход за пределы интенций (примем за его образ

покачивание головой) связан с пересмотром паноптического строя европейской метафизики и поддерживающих его концептуальных метафор. «Пустое бытие», «истинная пустота» — это уже не оптика, это звуковые образы. Хайдеггер, вникая «в исток или существо истины, никогда не ставит под вопрос её связь с логосом и с фоникой»²⁷.

Что это значит, что бытие проговаривается в языке? Вовсе не то, что оно становится тем ближе, чем болтливее оказывается язык. Проблема в том, что язык — не средство выражения бытия, он вообще не имеет к нему отношения, когда выступает в качестве инструментального средства. А вот когда умолкают слова, когда исчерпывается их набор и, как писал поэт В. Кривулин, «Гибнет каждое слово, но весело гибнет, крылато, / отлетая в объятия Логоса-брата», тогда наступает время поэзиса истины бытия, воцаряется «истинная пустота». Это не пустота лишённости, нехватки или мучительного отсутствия, а пустота вместительного первоисточника. Это пустота, в которой возникают вещи, но не так, что заполняют её, а так, что от неё отпадают, как от утраченной полноты истока. Когда мы говорим о многообразии сущего, то указываем на нехватку бытия, а когда говорим о пустоте бытия, то указываем на его таящееся, неброское и не говорливое присутствие. Современное мышление, особенно в форме науки, понимает пустоту бытия как *nihil*. Но раз бытие ускользает, возможно, это слишком скользким по поверхности вещей стал наш собственный взгляд?

Хайдеггер корректирует самоистолкование философии в том пункте, в котором она претендует быть строгой наукой или основанием всех наук. Со своей стороны, позитивное научное знание стремится выставить себя мерилем знания философского. И то, и другое в равной мере упирается в тщетность своих иллюзорных притязаний. Научная мысль — один из наиболее далеко отлетевших осколков, образованных распадом великого мифа, одна из рациональных, усечённых форм того образа постижения бытия, который отсылает к первым реализациям поэзиса. «Философия никогда не возникает из науки и благодаря ей. Философия никогда не становится с науками в один ряд». А с чем философия становится в один ряд? «В одном и том же ряду философия и её мысль находятся только с поэзией»²⁸. Их объединяет, по выражению Хайдеггера, «истинное говорение о ничто». Обладателями замечательных ушей, способных слышать пустоту бытия, оказываются два концептуальных персонажа — *философ* и *поэт*. Однако с тех пор, как логос обращается логикой, а поэзис — поэзией, они вовлечены в нескончаемую тяжбу по поводу языка. Восстанавливает между ними зыбкое согласие третий персонаж — *мыслитель*. Он-то и притаился между своими ушами, — в складке слов и вещей, на стыке созерцания и говорения, слушая истинную пустоту.



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

Мартин Хайдеггер, Фрайбург, 17 июня 1968 года

Философ и поэт сущностно говорят об одном и том же, но делают это по-разному. Философ и ученый могут говорить одинаковым, почти неотличимым образом, но они никогда не говорят об одном и том же. Поэт, называющий вещи своими именами, и в этом смысле открывающий на них наши глаза, размыкает область зримого и наполняет её светом. Философ, способный увидеть вещи как бы «при первом свете» (М. Мамардашвили), делает то же самое. Мы не видим того, чьего имени не ведаем. В терминах Хайдеггера здесь отворяется просвет, исходно задаваемый складкой говоримого и зримого, имени и света. Однако это и просвет пустоты бытия, которое для складки выступает неуловимым, изъятым из неё элементом, отступившим в неизреченное и невидимое, чтобы дать место сплетениям слов и связям вещей. Это смещающийся, ускользающий, неуловимый и безотносительный элемент. На внимательном отслеживании следов, которые он оставил за собой, на фиксации тонких вихрей в строе сущего и в слоях языка, на выслушивании «перезвона тишины» (*das Geläut der*

Stille) уникальными сверхчувствительными ушами Хайдеггер выстраивает проект грядущего мыслителя. Мыслитель грядёт, в силу следования бытийно-историческому кругу, на нас из будущего точно в такой же степени, что и из прошлого. Обратимся к одному из мыслепоэтических опытов Хайдеггера — стихотворению «В память Эрхарта Кёстнера», которое во многом носит итоговый, финальный характер. Это один из последних текстов, окончательно оформленный в декабре 1975 года. В нём в определённой мере подводится итог длительной череде вопрошаний в адрес бытия и о смысле мышления. Графически стихотворение строится по типу дислокативной складки (*Zwiefalt*). Возникает эффект смыслового дрейфа, семантического двоения, внутреннего сдвига в процедуре означивания²⁹:

Те, что внемлют перезвону тишины
вверяются приходу дальней милости?

Где мы...

Где мы,
когда стремимся
последовать завету Рильке:
«*Будь* впереди всех разлук...»*?
Опередили смерть?
Нетронутая целина —
конца и края лишена.
Неслышный звук —
он возникает вдруг
в зыблении ничто:
прообраз Бытия
без тяготы уничтоженья;
в соседстве Одного:
далёкий край
ближайшей близости.

Стройней...

Стройней поэзии,
и глубже, чем мышленье,
является благодаренье.
Умеющих благодарить
оно влечет назад
к присутствию нездешнего,
которому мы, смертные,
свои с истока дней.

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

Поэзия учреждает бытие в слове, мышление печётся о словоупотреблении и доставляет основание бытию сущего, но есть нечто, чему они обязаны своим внутренним достоинством, чем поверяется и поэтическая, и мыслящая речь. Это не слова вопроса или ответа, не слова призыва или мольбы, не слова сомнения или утверждения, не слова признания или упрека. Это слова благодарности³⁰. Существо поэзии связано с именованием, философии — с вопрошанием, но обе они возможностью существования оказываются обязаны благодарности. В складке бытия действуют закономерности, согласно которым причины, определяющие связь вещей, и причины, выражаемые вязью слов, одни и те же. В наличном строе сущего, связанном с формой представления, эти причины разные. Закономерности складки строятся так, что мотив благодарности оказывается самым глубинным, исконным, незамутнённым и чистым из всех возможных мотивов. Он звучит без потерь и искажений, достигая того, что Хайдеггер называет «недоступным». Слово, которое отзывается на призыв «быть впереди всех разлук», есть слово благодарности. Любое другое слово загасает ещё на видимой стороне вещей. Благодарение же в пределе всегда обращено к тому, кто приходит с обратной стороны мыслимого горизонта. И разве не всякая вещь становится нам близка, когда мы обращаемся к ней с благодарностью?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М., 1994. С. 72–73.

² Das Man — неологизм Хайдеггера, образованный из неопределённого местоимения «тап», используемого в безличных вводных оборотах, и присоединённого к нему артикля среднего рода «das». Выражает сорный модус существования человека, захваченного суетливой инерцией будней, сползающего в анонимность, не способного к ответственности, выбору и свободе. В наиболее полном виде этот обезличенный модус существования представлен феноменом толпы, массы. Вытаскивает человека из анонимности, согласно Хайдеггеру, «зов совести».

³ *Кант И.* Критика эстетической способности суждения // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 352.

⁴ *Мейясу К.* После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М., 2015. С. 62.

⁵ *Бадью А.* Манифест философии. СПб., 2012. С. 43.

⁶ Там же. С. 45.

⁷ *Хайдеггер М.* Из разговора на просёлочной дороге о мышлении // М. Хайдеггер. Разговор на просёлочной дороге. М., 1991. С. 114.

⁸ Там же. С. 115.

⁹ *Сузо Г.* Книжка истины // Антология средневековой мысли: в 2 т. Т. 2. СПб., 2002. С. 471.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 472.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 473.

¹⁴ Хайдеггер М. Из разговора на просёлочной дороге о мышлении. С. 115.

¹⁵ Подробнее о феноменолого-герменевтических аспектах проблемы горизонта см.: Орлов Д. У. От конституирования к поэзису: герменевтический метод Хайдеггера // «Eipai. Проблемы философии и теологии». 2012, № 1. С. 35–50.

¹⁶ Там же. С. 116.

¹⁷ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 115.

¹⁸ Хайдеггер М. Из разговора на просёлочной дороге о мышлении. С. 116.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 121.

²¹ Там же. С. 122.

²² Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 190.

²³ Делёз Ж. Фуко. М., 1998. С. 143.

²⁴ Хайдеггер М. Слово // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 312.

²⁵ В своем отношении к слову Хайдеггер наследует немецким мистикам, в частности, Якобу Бёме, который рассматривал говоримое как своеобразный футляр, который нужно раскрыть, чтобы выпустить заключённый в нем дух: «Signatur, или обозначение, ещё не есть Дух, но только держатель, так сказать, футляр, облачение Духа... Всякая Вещь имеет уста для откровения» (Бёме Я. De signatura rerum, или о рождении и обозначении всех сущностей // Бёме Я. Теософия. СПб., 2000. С. 60–61). Хайдеггеровская практика взламывания слова посредством дефисного письма, вторичная оноματοпоэтическая этимология, словотворчество, — тоже виды раскрытия футляров, размыкания значащих связей (выражения) в сторону духа или бытия.

²⁶ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 110.

²⁷ Деррида Ж. Позиции. М., 2007. С. 19.

²⁸ Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 109.

²⁹ Текст впервые вышел в сборнике, посвящённом немецкому писателю и эссеисту Эрхарту Кёстнеру (1904–1974) (Insel-Taschenbuches Nr. 386 «Erhart Kästner — Leben und Werk in Daten und Bildern». Frankfurt a. M., 1980. S. 188–189). Варианты и наброски стихотворения можно найти в письмах к Имме фон Бодмерсхоф (австрийской поэтессе, известной благодаря сборнику «Хайку», вышедшему в 1962 году), например, от 26.09.1974 и 07.12.1975. См.: Heidegger M. Bodmershof Imma von. Briefwechsel 1959–1976. Klett-Cotta. Stuttgart, 2000. Перевод выполнен по изданию: Heidegger M. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 13. Aus der Erfahrung des Denkens. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M., 1983. S. 241–242.

³⁰ На необходимость продумать имеющуюся в немецком языке связь мышления и благодарности обратил внимание ещё П. Целан, встречавшийся с Хайдеггером во Фрайбурге и посетивший его Хижину — домик в Тодтнауберге. Свою «Речь при получении Литературной премии Вольного ганзейского города Бремена» (26 января 1958 г.) он начал фразой: «Слово „мышление“ (Denken) и слово „благодарение“ (Danken) восходят у нас в языке к одному корню. Вверяясь их смыслу, вступаешь в круг таких значений, как „помянуть“ (gedenken), „памятовать“ (eingedenk sein), „воспоминание“ (Andenken), „благороговение, молитва“ (Andacht)» (пер. Б. Дубина). — URL: <http://magazines.russ.ru/inostran/1996/12/shelan.html>