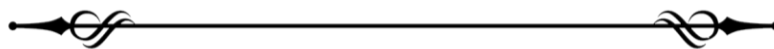


ЕВГЕНИЙ НЕЧКАСОВ
К ДРУГОМУ МИФУ





Как поддержать нашу работу?

**Посетить портал «К Другому Мифу»
и наши образовательные разделы
www.askrsvarte.org**

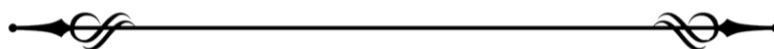
**Подписаться на Telegram-канал
www.t.me/traditionalism**

И каналы [YouTube](#) & [Odysee](#)

**Рассказать о наших площадках,
книгах и лекциях на своих ресурсах!**

**Поддержать Р
СБ: 2202 2002 6847 5330**

**Обратная связь:
svartepublish@gmail.com**



ЕВГЕНИЙ НЕЧКАСОВ

К ДРУГОМУ МИФУ

2023

УДК 141.4

H59

H59 **Нечкасов Е. А.** К Другому Мифу. — Тотенбург, 2024. — 450 с.

Философско-богословские очерки о природе мифа, сакральных языках и речи, устремленных к своему сказывающему апофатическому истоку. Вторая часть книги посвящена полемическому сравнению философских программ Мартина Хайдеггера и традиционализма в свете разработки теологии и философии Другого Мифа.

Структура книги выстроена таким образом, что её рекомендуется читать дважды, сразу же после первого прочтения.

Рекомендовано для широкого круга читателей, интересующихся мифологией, метафизикой, философией, лингвистикой и онтологией, религиоведам и интеллектуалам.

УДК 141.4

© В оформлении обложки использована работа
Zdzisław Beksiński

© Нечкасов Е. А., 2023

Разрешается использование и цитирование текста и фрагментов
при сохранении целостности и неизменности и с указанием
автора и ссылкой на издание.

www.askrsvarte.org

ГЛАВЫ

I. РАЗВЕТВАЕНИЯ.....	7
I. Мифос и поэзис	10
II. Богиня Речь	35
III. Жертва Одина	65
IV. Поэты и философы.....	102
V. Мы-Ничто.....	127
VI. Традиция как язык	145
VII. Метафизика маски	184
II. ГДЕ СЛОВА НЕТ	201
I. Das Wort	204
III. ЭСХАТОЛОГИЯ ЯЗЫКА.....	226
I. Конец речи — конец света	226
II. Жертва, болтовня, цезура.....	240
III. Математика	254
IV. К Другому Мифу	270

IV. ХАЙДЕГГЕР И ТРАДИЦИОНАЛИЗМ	290
I. Предварительная экспозиция.....	293
II. Метафизика и бытие.....	299
III. Dasein.....	305
IV. Священное	311
V. Теология	330
VI. Четверица.....	360
VII. Последний Бог.....	371
VIII. Грядущие.....	382
IX. Другое Начало	393
X. Горизонты совмещения.....	404
БИБЛИОГРАФИЯ	441
SUMMARY	450

ФИЛОСОФСКО-
БОГОСЛОВСКИЕ
ОЧЕРКИ

~

FÜR
DIE ZUKÜNFTIGEN

I

РАЗВЕТВЛЕНИЯ

«Не следует ли нам в ночи мира прекратить наши страдающие метания и обрести молчание и точку опоры в пустоте Ничто, которая всегда нам доступна, и из этой пограничной с Ничто тишины безмолвия вымолчать новое Слово Божества?»¹»

Предварительные размышления над озвученным предложением наводят нас на тропинки мыслей, ветвящиеся мифами великих традиций. Поскольку верховным Божеством германцев является ас Один, предстающий как скрытый под маской Странник, то не стоит откладывать отправление в путь.

Почему вымалчивание, а не прямое выговаривание? Что есть «слово Божества» — его речение или неизвестное имя, дающее основание быть? Отношения безмолвия к сказыванию, слова к имени и их к человеку и Божественности — всё это погружает нас в проблематику языка и речи.

Ночь мира явно отсылает нас к необходимости понимания нашего контемпорального момента, ло-

¹ См.: Нечкасов Е. «Приближение и окружение. Очерки о Германском Логосе, Традиции и Ничто», «Традиция и футурошок. Образы не нашего будущего».

кализации в predetermined этапе, который характеризуется острой проблемой отчуждения не только в социальной сфере, но и, что важнее, в сфере отношения к священному и бытию как первейшим онтологическим и экзистенциальным категориям.

В свою очередь, это аффлектирует возможности самого высказывания: можем ли мы слепо повторять старые мифы, будто тысяч лет истории отчуждения, распада и забвения как бы не было вовсе? Нам такой подход кажется невозможным, он основывается на инерционной вере либо расчёте, и таит в себе задрапированное сомнение. Фридрих Георг Юнгер утверждает, что любой миф есть метанарратив и метаистория, то есть один сюжет разворачивается на протяжении всей человеческой истории. В таком случае нам необходима поправка на время и события его хода. Это подводит нас к проблеме возможности принципиально нового, то есть Другого Мифа как метаисторического и в целом онтологического сказа.

Вплотную к этому прилегает проблема корректного понимания инстанции Ничто, затронутой в отправном для нашего путешествия отрывке. Поверхностные ассоциации неизменно подталкивают нас к быстрому решению через сведение проблемы только лишь к материализму и культурному нигилизму, но такого развития событий в сфере мышления стоит избежать и поставить вопрос более радикальным образом и в прямой связи с языком, речью и бытием человека и Божеств.

Возможность обращения к Ничто открывается в нашу эпоху в ходе распада и остывания завершившей себя традиции мышления западной метафизики. И здесь мы неизбежно встречаемся с фундаментальной постановкой проблемы эсхатологии бытия Мартина Хайдеггера. Он ставил в центр своего мышления вопрос о Другом Начале вне западной метафизики и её структур. В мифологической картине мира после конца следует новое начало, циклическое возрождение и возвращение мира, то есть всё того же. Но Традиция также учит, что смерть и конец — это неотъемлемая часть испытания, жертвы и ритуала перехода и инициации. Эсхатологический момент открывает перед нами едва уловимый зазор, разветвление дорог судьбы. Метафизическую проблему нового, а точнее — Другого, посреди всё того же.

И, разумеется, всё это является насущными проблемами для европейского человека в первую очередь, это наша рефлексия относительно нашей судьбы, очерченной двумя формулами. Первой — от Юлиуса Эволы, гласящей, что если Европе выпал жребий первой спуститься в бездну упадка, умирания и тьмы, то ей же предстоит и первой выйти по ту сторону очищенной. И второй — от Мартина Хайдеггера, говорящей о бесконечных возможностях нашей истории, если человек отважится на аутентичное и рискованное, фундаментальное переустройство истины бытия.

Всё это мы опрашиваем, странствуя среди высот этих вопросов в ожидании безмолвного ответа.

I

МИФОС И ПОЭЗИС

Миф есть первичная онтологическая реальность. Фундаментальный способ восприятия и выражения бытия, который обладает всеми необходимыми структурами и процедурами мышления, чтобы описывать все явления и давать ответы на все вопросы. Миф — корневая структура человеческого бытия-в-мире и мышления, по сути, мы — *Homo Mythicus*.

Миф так и не был выкорчеван Просвещением, но был существенно потеснен на периферию, а в Постмодерне частично реабилитирован, но и существенно девальвирован со статуса большого нарратива до уровня стереотипа или флюидной идентичности субкультур по выбору.

Использование термина «реальность» для объяснения сущности мифа накладывает специфические ограничения, связанные с имплицитным подразумеванием деления на пару «реальное, достоверное» и «нереальное, ложное, фиктивное». Оно происходит от латинского *res* — вещь, собственность, дело и деяние. Реальность дословно есть вещьность, *предметность* в её зримой наличности как собственность. Эта траектория напрямую уводит нас к позднему материализму вплоть до наивного позити-

визма и эмпиризма, в которых чудеса и вовсе «отменены» либо симулированы.

О мифе Евгений Головин говорил следующее:

«Миф нельзя исследовать, интерпретировать, на основании мифа нельзя “приходить к выводам” научного, психологического либо нравственного характера, миф просто даёт знать о своем присутствии — так молния предупреждает бузину: я иду, скрывайся. И это дерево имеет свойство уклоняться от молнии. Мифы повествуют о героях божественного происхождения и активное пространство мифа не наше пространство суть»².

Но если употребление этого слова призвано подчеркнуть конкретность, наглядную данность истины мифа, то дела действительно обстоят таким образом: в мифе нет чего-то «нереального», а вышеназванное деление проявляется в креационизме и полноценно наследуется и укрепляется в Новое время. Поэтому сама дефиниция «миф реален» является избыточной и тавтологичной. Следует подобрать замену слову «реальность», чтобы избежать контрабандного наличия теневого полюса исключённости нереального из сферы реальности. Для этого предварительно подходит славянское слово «явь» и его производные, связанные со срединным миром и явленным наличием,

² См.: Головин Е. «Приближение к Снежной Королеве».

но без подчеркнутой предметности. Слово «явь» как «то, что видно [наяву]».

Миф происходит от греческого *μῦθος*, что дословно означает устный рассказ, повествование и историю. Как было сказано, миф обладает объяснительной силой для всего мироздания и отвечает на все вопросы в рамках народных культур и преданий. Если Традиция — это *tradere*, то есть передача, то миф — это способ бытия Традиции, то есть устная передача рассказа о том, откуда, как, почему и каким образом есть вообще всё и какие закон и судьба этому всему приписаны, какой жребий вытянут. Об этом расскажут норны или мойры, Божества либо их посланцы, души предков, провидцы, шаманы или мудрецы. Миф выражается в речи, и индоевропейские народы отдавали преимущество именно устной передаче традиции. Но через речь миф теснейшим образом связан и с языком народа (хотя понятие языка шире только речи как говорения), который является его носителем и говорителем. Тем самым, заступая вперед, мы можем обрисовать метафору Традиции как древа, которое будет схожим с лингвистическим деревом. Хотя ближе к сути дела будет метафора леса, где каждое древо будет воплощать то, что на лингвистическом древе будет соответствовать близкой языковой семье с разными разветвлениями. Ибо мы знаем, что народы одной языковой семьи выражают одну традицию, но со своими языковыми и местными вариациями.

Перед нами встают два вопроса: кто речет, кто рассказчик всего сущего, того, что есть (*seiende-im-*

ganze, по Хайдеггеру)? И каково происхождение языка в срединном мире людей?

Вопрос о происхождении языка, а значит, и речи разрешается только в мифе, и никакие научные гипотезы не могут дать ответа на этот вопрос, это абсолютно не их сфера компетенций. Наука предлагает лишь веер слабоубедительных и подчас откровенно пошлых *догадок* о происхождении и эволюции языка. Язык и речь дарованы людям Божествами, и, вероятно, это вообще самый главный и ключевой дар, смысл которого гораздо глубже, чем просто коммуникация, сообщение и обеспечение говорения людей друг с другом. В степях, в горах, в гуще лесов, на берегах рек и среди островов, в глубокой ночи у костра, среди других звуков людьми была слышана песнь Божеств либо духов. Слышана и подхвачена в пении, потому что песня — гимн, гальдр — есть первичная высшая форма человеческой речи, обращённой к обитателям горных и дольных миров, как и к существам срединного мира. Неслучайно священные тексты традиций записаны и дошли до нас в различных поэтических формах, как и народное фольклорное предание (которое так и называется Oral Lore).

Миф рассказывает сам себя. Чему вполне соответствует холистское восприятие мира: связанность всего со всем, населённость каждого уголка духами рек, озёр, гор, полей, оврагов, камешков у дороги и бесконечное «и так далее»; мифическими же существами, животными либо растительными самостями, живыми и мёртвыми, людьми и Божествами. Рас-

сказывающий мифы человек — не автор, но со-участник проговаривания истины, которая проходит сквозь него от муз, духов, предков либо Божеств и их посланников. Иные мифы передаются человеку другими рассказчиками, тем самым традиция — это полилог всего сущего.

Но если миф рассказывает сам себя, то каков статус Божеств, особенно верховных, которые, согласно мифу же, закладывают гармонию, порядок и закон в космосе? Мистический и метафизический монизм утверждает, что всё мироздание есть развёртывание игры ума или воображаемого театра Абсолютного Божества. В таком случае именно оно является Рассказчиком, Сказителем мифа. Но описания, образы, атрибуты, истории, связанные с этим Божеством, равно как и мистический путь отождествления с ним и раскрытия истинной природы мироздания, переданы нам в мифах же. Критерии линейной логики, причинно-следственных связей и временной последовательности в данном случае неприменимы, ибо они внесут меру и фиксацию в ту область, которая пребывает над условностями срединного мира. Истины данных высоких сфер следует не распутывать и раскладывать по полочкам «сначала было это, а потом это», но схватывать в целостном символическом и более широком, чем рациональное, единстве. Остальное — интерпретации, порождённые принятием той или иной отправной точки для распутывания в дальнейшем. Или, иными словами: к поляне может вести множество

разных лесных тропинок, но, приведя к ней, все они сливаются в едином ковре из цветов и трав.

Так миф рассказывает сам себя или это Божество рассказывает себе о себе самом; проговаривает само себя в игре с самим собой? Справедливы оба утверждения, и монистические школы недвойственности развивают и утверждают различные версии, которые можно понимать как формулы насыщенного выражения единства на пределе выразительных средств дискурсивной речи — выражения, которое имеет грамматическую структуру и последовательность проговаривания. Такова, например, фраза «ты то еси», в которой ещё есть грамматика и лексика, в отличие от махамантры AUM, которая является отдельным слогом и тяготеет к чистой вокальной форме.

Поиск первичности в субъекте или объекте в данном случае не играет роли, потому что традиционный мир сакрального не знает их чёткого и безапелляционно разграничения, а порой даже и наличия. С известной долей условности можем уточнить, что субъект есть принцип Неба-отца, а объект — принцип Земли-матери.

Мифос — речь и язык — первичен. Именно рассказ из самого себя порождает, описывает и задаёт саму структуру мироздания: миф, помещённый в центре, рассказывает нам о том, какое именно Божество этот миф рассказывает, и точно так же рассказ мифа конституирует его слушателя, форму и содержание вплоть до мельчайших деталей. Условно говоря, миф из центра создаёт слева от себя ска-

зителя и справа слушателя, а также саму речь в той или иной форме (песня, поэзия, проза) и её наполнение — то, о чём этот миф. Наконец, миф создаёт и сам явный мир и его предметы, то есть не стоит полагать мифос как речь, подвешенную в воздухе посреди объективной природы. Когда миф умолкает — гаснут оба полюса: и сказитель, и слушатель. И здесь мифос может начать разворачивать следующую историю, её глашатаев и слушателей либо умолкнуть на долгое время. И если вы слышите какой-то миф, то это означает только одно: этот миф в данный конкретный миг рассказывает не только то, о чём в нём говорится по сюжету, этот миф рассказывает в том числе *лично вас* как внемлющего его рассказу. Значит, если всё сущее мира существует, то разворачивается какой-то миф, некая метаистория, как её обозначил Фридрих Георг Юнгер.

Справедливо и неслучайно, что в священных текстах (от высших сословий до народных заговоров) отдаётся приоритет песенно-поэтической форме, мифопоэзису. Древнегреческое слово *ποίησις* насыщено и может быть переведено как творчество, созидание, в философском аспекте — как *приведение к наличию того, чего раньше не было*, на-свет-выведение, вот-сюда-поставление. Известны доктрины и традиции, где мир создается песней Божеств либо где важную роль играет появление речи и наименования вещей (присвоение им сути и судьбы через имя), тем самым хаос приводится к космической гармонии. Это повторяется и в срединном мире во множестве заговоров, призванных

повлиять на действительность, излечить больного, защитить хозяйство либо жизнь, призвать кого-либо к ответу и т. п., произносимых как и в быту, так и в состоянии экстатического энтузиазма в его этимологическом значении «одержимости Божествами». Мифопоэзис есть творение поэтическим словом единомгновенно рассказу мифа. Не «сначала произносится слово», а как его следствие появляется некая вещь или феномен, но само появление вещей есть форма говорения.

Само слово «вещь» в славянских языках родственно вече — собранию свободных мужей с оружием для решения общинного вопроса, законоговора, совещания и т. д. Но ещё глубже это слово означает «говорение», «сказанное», например, в древнечешском вече — věse, а в современном вещь — věs. И само понимание вещи встарь совпадает с некоторым *делом*, вопросом, на обсуждение которого собираются достойные люди и о котором надо вынести решение, а не только с вещью как материальным предметом, декартовским *objectum*. Аналогично удерживание в одном семантическом поле немецкого Ding и английского thing как «вещи», «дела» и исландского þing как аналога вече, восходящих к прагерманскому *þinga.

В русском языке известны и такие формы, как «вещать» — говорить, рассказывать; «предвещать» либо эпитет «вещий» — провидящий наперед, *предсказывающий*, мудро прозорливый; «увещевать» — уговаривать, где звучит уже корень «говор-», отсылающий нас к аналогичному семантическому пласту

устной речи, голосу (как вокализации) и языку. Таким образом, в русском поле мифопоэзис увязывается именно с этими корнями, этимологически и семантически связывается с «вещью» в значениях от дела и повода для собрания мужей с оружием (греческое ἀρχή — основание, начало, власть, правление) до вещей как отдельных предметов. Все они непременно сказываются, проговариваются, предвещаются либо оговариваются вкруг заговорами.

На раннем этапе слово ποιήσις было синонимичным и использовалось на равных с понятием τέχνη (ремесло, навык, хитрость), но в значении конкретного мастерского делания. Аналогично ситуации очень слабого различения слов μῦθος и λόγος, каждое из которых означает говорение. Τέχνη есть традиционное ремесло и возвышенное искусство, которое теснейшим образом связано с целыми мифо-ритуальными комплексами, практиками задабривания духов мастерской, покровителей ремесла, ритуальной добычей материала для изделия, жертвами Божествам и обилием поэтических заговоров — обережных, магических, заклинательных, славящих либо устрашающих. Сакральное искусство фасцинирует нас, воодушевляет, захватывает и выхватывает из повседневности, ибо через него мы видим Божественное озарение, дарованное музами мастеру либо удерживающее мощь хтонической материи в боговдохновлённых формах гармонии (это актуально, например, для германской традиции, где лучшими мастерами являются подземные дверги). Но то же самое прослеживается и в вырезании конь-

ка крыши или лога на брус при строительстве избы. Τέχνη напрямую связано со словами τέκτων — плотник (у Аристотеля ὕλη — древесина — есть категория материи как таковой), τίκτω — приносить, порождать; с санскритским takṣati — наделять формой, давать образ, рассекать/отсекать. Прагерманский когнат греческого τέχνη — *ṛahsuz — также связан с порождением и, возможно, прядением, ткачеством.

Если поэзис — это творение в слове, в конкретной вокализации и даровании имени вещи, то аутентичное τέχνη — это творение руками как более грубая и материальная форма воплощения всё того же мифоса. Μῦθοποίησις есть сказа-на-свет-выведение (сказывание мифа, который задаёт сказителя и сказываемое), а μῦθοτέχνη есть сказа-в-вещах-воплощение, облачение всего комплекса заговорных, мифических и речевых форм в конкретной материи мастера, будь то дерево, камень, металл либо ткань.

Мифос по отношению к материальным предметам выступает в роли майевтики, повивального искусства вспомогания при родах, тоже сопряженного с ритуальными песнопениями. В философии майевтика возвышается до уровня практики и методов раскрытия истины, в частности, в сократовском стиле вопрошания. Но и сами корни греческого слова μαϊευτική говорят многое, задевая широкие семантические поля. Корень μαῖα означает повивальную бабку и уважительное обращение к женщине, матери. Одна из плеяд Майя порождает Гермеса от Зевса в греческой мифологии.

Нет оснований говорить об этимологическом родстве греческой *μαῖα* и *māyā* санскрита, но их омоимия и семантические переключки спекулятивно обогащают исследуемый вопрос. Майя в индуизме означает не только иллюзию мира, но одновременно творящую, порождающую силу. Мир явлен взору благодаря Майе, она — покрывало (снова мотив ткачества) высшей самости Брахмана, его творческая сила и Шакти. Санскритские корни Майи говорят о значении «связывать, сковывать и обманывать» — эти мотивы получили высокое развитие в недвойственной метафизике. Можно вспомнить интерпретацию Ян де Фриса германского корня *ginn* как очаровывающего, вводящего в магическое заблуждение, в слове *Ginnungagap* (германо-скандинавская Бездна, из которой начинается космогония).

Греческая *μαῖα* — не только повитуха, женщина-помощница³, но и мать. От понимания матери как кормилицы происходит целая категория *материи*. У Платона материей-кормилицей, которая дает место и материал для идей и форм, названа *χώρα* (хора) — букв. «широкая»; особые свободные земли за пределами греческих полисов. В идеалистической метафизике в дальнейшем происходит её противопоставление идеальному невоплощённому в предметах миру. Так мы видим и понимаем, каким образом мифос раскрывается в устной поэзии и сказе, а также в материальном мире ремесла и искусства с акцентом уже на женское и материнское начало.

³ Примечательно, что в архаических обществах в роли повитухи мог выступать и мужчина-знахарь либо шаман.

Но не стоит отождествлять аутентичное мифологическое τέχνη с поздней *техникой* эпохи Возрождения и Просвещения. Современная нам техника не имеет отношения к тому, чем было [μῦθο]τέχνη древности. Утверждение, что исторические корни технического прогресса восходят к Античности и архаике — не более чем манипулятивная уловка ложного историала и попытка набросить свою парадигму задним числом и на прошлое, игнорируя качественное различие природ. Современная техника и её триумф обеспечены машинерией массового унифицированного производства, триумфом количественного экономического подхода (капитализм как его законченное выражение) и естественно-научной кафедрой, в основе которой лежит принцип исчисляемости всего сущего. Мартин Хайдеггер назвал это явление Поставом, Gestell — особым отношением к истине бытия в первую очередь, из которого современная техника и её демонический, отчуждающий человека от своей природы и бытия триумф есть лишь проявленное в данных формах следствие. В рамках Gestell истина должна соответствовать предзаданным не мифологическим, но сугубо антисакральным научным методам, теснейшим образом встроенным в закрытую систему «Капитал — Кафедра — Производство». Производство вещей в лоне Gestell — чрезмерное (ὑβρις), немое и пародирующее подлинное ремесло. Создающиеся в потоке вещи лишены мифопоэтики, они создаются не в ритуальном безмолвии, которое могло быть условием тайны творения в тишине, но в отсутствие

какого-либо речения о том, что происходит. Без малейшего помысла о Божествах, без вдохновения муз и без жертв духам и отправления проклятой части на ту сторону. Единственной музыкой может быть лишь бессмысленный поток пошлости из радио, что играет фоном в цеху. Так материя порождает и пересобирает саму себя в стерильной лишённости Божественного⁴.

Но если мифопоэзис есть творение словом и *вещное* ремесло, опеваемое произведение вещи (майевтика), то есть ещё и то, что считается естественным произрастанием, зарождением и размножением сущего и жизни, — *φύσις*. Греческое слово «фюзис» даёт корень тому, что с эпохи Просвещения станет известно как физика и, шире, физикализм как общий зонтик для всех естественных наук об объективной природе (*Natura*). Ряд значений слова *φύσις* нам уже встречались — придавать форму, порождать, вынашивать. Но другие грани дополняют картину, фюзис — это произрастание, проявление: как трава пробивается через почву, и мы видим её побеги и всходы; как источник воды изливается через трещину в скале. Глубже корень *φύω* связан с протоиндоевропейским **b^huH* и является когнатом староанглийского *bēon* — быть, становиться — и всех германских глаголов бытия/существования.

Таким образом, мы обнаруживаем некоторую дуальность внутри явного мира, который уже раз-

⁴ Подробнейшим образом вопрос техники и негативного становления *Gestell* рассмотрен в нашей книге «Традиция и футушок. Образы не нашего будущего».

вёрнут из мифоса. Есть сущее, которое раскрыто в сакральном мифопоэзисе и мифотехнэ, и есть сущее, которое произрастает само собой, то есть фюзис. В целом, это вполне соответствует иерархическому движению эманаций Единого к своей нижней границе многого, *прóобос*: постепенное разделение на дуальность, триадичность и множественность.

Но мы можем довольно легко уйти от этого дуализма разных порождений сущего. Не отбросить либо отменить фюзис как нечто несуществующее, но расширить его понимание и включить, объять его холизмом недуального мифоса. Стоит лишь вспомнить, что свойства окружающей природы, ландшафта и климата, а также флоры и фауны задают творящие миры Божества и духи. Об этом повествует множество мифов, легенд, саг, эпосов и фольклорных преданий: о том, почему на этой земле появились именно эти растения и злаки (дар Деметры либо, например, грибы или растения как отдельный вид живых существ со своей историей); откуда и как сюда пришли или тут стали жить эти звери (фиджийский миф о рождении свиней как дара духа на просьбу о защите); о том, что горы — это уснувшие великаны или пристанища сокрытых героев и царей, валуны — тролли, реки — живые существа и т. д. Можно вспомнить скандинавский миф о том, что весь космос — это тело великана Имира, чьи мозги стали облаками, ресницы — лесом, кровь — водами. Поэтому *φύσις* не автономен как объективная картезианская природа Нового времени, данная человеку в распоряжение как подручный ресурс, но мифоло-

гически предзадан, заговорен либо предвещен, наброшен как рассказ о том, что и почему будет произрастать именно здесь, для чего или как ответный дар на какое-либо деяние или прошение со стороны людей. Отсюда напрямую следует вывод о принципиальной онтологической плюральности природ: не существует единого для всех φύσις, который якобы максимально достоверно описан в рамках европейских наук Нового времени. Фюзисов, а значит, природ, ровно столько, сколько существует аутентичных живых мифологий и их народов, в которых они живут, проговариваются и передаются. Не бесконечное количество, но органическое многообразие. И ещё одно следствие гласит, что аутентичное мифопоэтическое бытие народа и его Божеств возможно только в тонком балансе между мифом-культурой и мифом-фюзисом (натурой), то есть в деревенской жизни без технологического прогресса и урбанизации, когда фюзис мира растений и животных доступен взору и мистическому общению непосредственно за оградой, а Божества и духи предков ходят между полянами и дворами. Потому что урбанистическая среда не является фюзисом вообще, но является физикалистским порождением того же Постава: она не произрастает ни сама собой, ни при содействии мифологической майевтики, но вновь лишь в мощи нищеты воспроизводит унифицированный и оторванный от жизни ландшафт отчуждения.

Почему же всё сходится к natura и физикализму в нашу эпоху? Здесь следует обратиться к индий-

ской метафизике. Наша эпоха отмечена тотальным доминированием гуны тамас, то есть свойством невежества, тьмы, грубой материи, смерти и инерции. Известная доктрина циклов утверждает, что в каждой последующей эпохе количество благодати и света умалается, а плотность времени и сущего внутри мира нарастает. Это и есть тамас — санскритская тьма, затемнение, латинская *tenebra* и русская *тьма*. Главенство принципа тамас в нашу эпоху означает доминацию сугубо материального описания и существования мира. Физика, конечно, реальна, но она — не вся полнота истины, а лишь придонный осадок вязкого ила, в который погружён весь космос. Она — не предел, не вершина и не центр истины, а скорее бастардная «правда» невежества, незнания других гунн и свойств мироздания, нашей лишённости их проявлений и наличия. Умаление света Божественной свободы и лёгкости дошло до такой глубины, что большинство считает, что никакого света раньше и вовсе не было, а разговоры о нём — лишь старые суеверия и заблуждения человечества. В физикалистскую картину мира верят не потому, что истина и в самом деле такова, а в силу неведения другого и отсутствия героической либо мистической дерзости и свободы помыслить о другом. Такое положение дел реально только потому, что миф о священной лёгкости, без труда преодолевающий гравитацию, не звучит более в грубом шуме сего дня, и разворачивается совсем другой, эсхатологический сказ.

Другое немаловажное слово, которое нельзя обойти вниманием, — это λόγος, имеющее огромное количество значений. Это общее свойство сакральных языков и архаической речи, где каждое слово было многогранно и насыщено семантикой, являя собой не столько конкретные сигнификации и имена, сколько принципы устройства мироздания, выраженные в языке творящего сказа.

Логос происходит от глагола λέγω — говорить, называть, рассказывать, что снова в архаические времена делает его практическим синонимом мифоса. Далее, от логоса происходят понятия слова, концепта и учения, разные «-логии» как науки.

Но исконное значение слова λόγος, прослеживаемое до протоиндоевропейского корня *leǵ-, — это срезание, собирание вместе чего-либо. Мартин Хайдеггер объясняет значение глагола legein образом жатвы: срезание колосьев и их вместе-сбирание как складывание подобного к подобному, связывание в пучок и сноп. С присущим разделением одного от другого, ведь к колосьям пшеницы не примешиваются тут же ягоды или полынь. Логос есть собирание в слове, мысли и размышлении, а также в конечном художественном творении. Изделие мастера тоже есть проявление логоса.

Слово «мифология» теперь не выглядит столь тавтологично, хотя оба греческих корня синонимичны друг другу и означают речь и слово. Мифология есть собирание в один сноп мифов вокруг конкретных Божеств и традиции в целом. Не просто полилог сказов всех обо всём, сливающийся в глоссолалию,

но отдельные нарративы культов и народов. Здесь в мифологии усиливается собирающее начало логоса, и она подходит вплотную к теологии и философии, которые и так порой сложно разграничить друг от друга. Дальнейшее усиление логоса приведёт к его отрыву от корней мифоса и развитию в рацию. Логос также означает переход от речи к письму, от устного сказа к тексту, а значит, к более фиксированным версиям мифа и некоему остывающему койне.

Ещё одно важнейшее измерение λόγος — это истина и вопрос истинности. Если логос есть λέγειν, вместе-собираение подобного, то само это различие подобного от другого — колоса злаков от ветви полыни — должно быть заведомо предзадано. Таким образом, истина логоса есть соответствие собираемого воедино тому, *что* должно быть собранным. А сам принцип различения одного от другого и есть гносеологическое измерение πόλεμος Гераклита.

В этом раскрывается корреспондентская теория истины, известная нам с Платона и Аристотеля и в разных вариациях составляющая суть западной метафизики и подхода к истине. Не вдаваясь в историю о том, как метафизика стала *мета*-физикой в ходе упорядочивания книг Аристотеля (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), вновь обратимся к самим словам, ибо они не противоречат сути. Μεταφυσικά есть то, что *над физикой*, — сфера идей, область онтологических начал и законов. Явленный мир должен соотноситься (correspondentia) с пребывающими в горнем мире образцами, их воплощение в материи же вносит искажения, аберрации и разнообразие всего сущего.

У Платона это горний мир интеллигибельных идей, где греческое слово *idéa* буквально означает видимое, непосредственно зримое сущее. У Аристотеля это эйдос, форма вещи, и *ἐντελέχεια* (энтелехия) — завершенность вещи в её цели (то, для чего) и месте; все вещи движутся к реализации заложенной в них жизненной силы либо умысла творца. Так задаётся истинность вещей и явлений — через их соответствие высшему предзаданному. В научной картине мира мы видим всё ту же метафизическую структуру, но развёрнутую в сторону материи и её законов. Истинно то, что соответствует принятой научной методологии, из которой наиболее точными считаются физико-математический корпус и язык описания; истинно то, что соответствует чистой природе и материальному подходу (принцип *adaequatio*). Таким образом, то, что Платон считал bastardным логосом, возвышается и замещает собой аполлоническую гармонию мира идей. В отношении этой метафизики Запада, простирающейся от Платона до современной науки в единой структуре, и Ницше, и Хайдеггер выстраивали стратегии преодоления и фиксировали её полную исчерпанность и завершенность. В традиционалистской доктрине этому соответствует представление о забвении и смерти Традиции в нисходящем эсхатологическом цикле.

Специфической чертой метафизики Запада (по нашему мнению, не без коллосального и решающего влияния онтологии креационистского единобожия, из которого вытекают все ключевые положения Модерна) является идея о поиске одной финальной для

всех истины, некоторой сверхидеи или сверхсущего, самого высшего образца, оттиском которого является абсолютно всё мироздание. Хайдеггер видел именно в этом ошибочность решения вопроса о бытіи⁵ у древних греков, которое было унаследовано Западом. Истина бытія была подменена на сущее, на нечто «что есть», на іδέα блага, что априори закладывает искажение и несоответствие феноменального вот-бытия тому, что «сверху».

Отсюда можно развернуть вопрос о статусе единственности истины: истина одна или их много? Есть ли некоторый абсолютно универсальный набор процедур и суждений, который её подтверждает и утверждает? Это метафизический подход, от которого мы перейдём к предлагаемому Хайдеггером пониманию истины как несокрытости, алетейи.

Греческое слово ἀλήθεια состоит из частицы отрицания ἀ- и корня λήθε, означающего забвение, сокрытие, затемнение. В мифах Лета (Λήθη) — река забвения в подземном царстве Аида, где Ἀΐδης — это дословно отрицание видимости, зримости, того же самого корня, что и іδέα. В «Государстве» Платона Летой названа не река, но равнина — равнина Забвения, что отсылает нас к топосу и пространству, сближает с хорой.

⁵ Написание бытіе призвано указать на разницу между Sein и Seyn у позднего Хайдеггера и отсылает к апофатическому Seyn. Подробнее см.: Нечкасов Е. «Приближение и окружение. Очерки о Германском Логосе, Традиции и Ничто», Дугин А. «Мартин Хайдеггер. Последний Бог».

Хайдеггер описывает истину-алетейю своей общей метафорой леса. Представим себе, что мы идём по Шварцвальдской тропе, и над нашей головой плотно сомкнуты верхушки густого, тёмного леса. Но вот мы выходим на небольшую освещенную полянку. Этот свет падает через прореху, просвет в гуще лесных макушек. Этот просвет и есть алетейя. Понимание истины как алетейи — это понимание истины как несокрытости, которая даёт сущему (любым вещам) пространство являть себя в наличии и целости, этот же просвет даёт пространство тому лесу, который его ограничивает, выступать как акцентированная граница, кайма, обрамление этого просвета (как сущее, которое обрамляет греческую раскрытость-*χάος*, равно как и скандинавский разрыв-*гар*). В алетейе нет критерия истинности-как-соответствия, есть только просвет, трепетно предоставляющий себя вещам для приведения себя к бытию. Тем самым истина-алетейя сближается с поэзией и речью, ведь мы без труда можем выговаривать противоположные утверждения, говорить как правду, так и ложь, но и одно, и другое суть говорение. Этот просвет, по сути, *ничем не является* и не аффектирует сущее, то есть он не есть хора-материя. И алетейя не удостоверяет что правда, а что нет — её правда покоится в *не-сокрытости* сущего.

Здесь можно поднять вопрос о метафизической структуре самого языка, о том, что, несмотря на свободу произвольного высказывания, необходимо соотносить любую фразу с грамматикой, чтобы она была понятной независимо от истинности или лож-

ности содержимого. Не лишено оснований мнение, что структура западной метафизики отражает и воплощает на новом уровне грамматическую структуру древнегреческого языка. Но если мы посмотрим шире европейского и индоевропейского грамматического канона, то увидим, что существует множество различных грамматик и способов категоризации базового опыта в мышлении, языке и речи⁶. Стихия языка оказывается шире, чем какая-то одна конкретная грамматика; внутри языка может быть множество грамматик, не говоря уже о семантиках, лексике и стилях мышления; не говоря об обилии региональных говоров, фонетических вариациях и границах изоглосс. В отношении языка (и мышления) справедливы обе метафоры: и просвета, в который входит различное сущее (языковые грамматические и иные вариации), и почвы, из которой произрастают различные деревья-традиции-языки.

Если же мы погрузимся внутрь одного из современных европейских языков, то следует отдавать приоритет поэтическим формам, где допускается гибкая игра с порядком слов, расстановкой глаголов, фонетикой и ударениями (архаическим языкам вообще свойственно произвольное ударение в словах), а также вплетаются вокализации, присказки, припевки и огромное количество метафор, парфраз, загадок, кённингов, идиом и т. п., что создаёт в песенных строфах множество тонов и полутонов смысла вплоть до противоположных. Мифос оказы-

⁶ См.: Бородай С. «Язык и познание. Введение в пострелятивизм».

вается экзистенциально насыщенное логоса, проявляя дионисийскую природу языка, где и строгие высказывания, и экстатические возгласы и глоссолалии являются *крайностями* единой речи: как человек двумя руками охватывает противоположные концы жезла с сосновой шишкой.

Перед нами также не стоит проблема выбора одной из двух теорий истины, решения о том, какой подход более правдив: метафизика или несокрытость. Эта двойственность разрешается иначе: миф как сказ о сущем есть истина внутри своей традиции, в лоне народа, её передающего. Здесь следует обратиться к метафоре древа. Из единого ствола берут начало различные ветви — это вариативность прочтений и культов разных Божеств либо истин разных сословий внутри одной традиции. Но при этом это всё то же древо, тем самым сохраняется его укоренённость-собранность в едином теле. И множество таких деревьев образуют лес традиций. Плюральность мифологий означает плюральность истин, плюральность логосов. Когда мы погружаем взор внутрь какой-либо традиции, то внутри её мира её истина абсолютна, даже если она метафизична. Внутри своей сферы бытия правда обусловлена своим мифом, своими Божествами, своими космическими законами, моралью и нравами. Но стоит нам «вынырнуть» — мы увидим за деревьями лес, а над ним — просвет несокрытости, дающий многим истинам простор и свет. Так мы познаём плюральность и релятивизм, понятным образом ограниченный священной мерой Божественных за-

конов в рамках разных мифологий; избегая при этом тотального нигилизма и отрицания больших истин (большого нарратива) в пользу бесконечного потока «индивидуальных истин» в эпоху Постмодерна.

Неслучайно слово для истины образовано через отрицание сокрытия, именно как ἀ-λήθεια. В нём постоянно звучит выведение сущего к раскрытию, игра раскрытия-и-сокрытия. Хайдеггер указывает, что аспект сокрытия свершается через *idéa* и *φύσις*⁷. Проявляя себя первичным образом через взращивание, вхождение сущего в просвет бытия, это сущее фиксирует внимание на себе как на существующем, обладающем формой и буквально зримым. И тем самым утверждает метафизическую истину через внятность логоса как мысли (*vóημα, νοεῖν*), задвигая на задний план забвения истину-несокрытость, давшую ей пространство для явления и собирания в сказ. Но даже находясь внутри какой-либо метафизической истины, в собранности логосом, мы можем экстатически прорваться к озарению тем, что если эта истина *есть как истина*, значит, она уже вошла в просвет истины-несокрытости. И это не удваивает метафизику, не создаёт мета-метафизики (ещё одного этажа поверх), но присутствует всегда имманентно как вода в воде.

Фюзис есть взрастающий поток сущего в алетейе-просвете бытия, который повивально вспоминается мифологиями — и так образуются деревья-традиции, народы и цивилизации. Божества высту-

⁷ См.: Хайдеггер М. «Вклады в философию. О Событии».

пают как логосы, поющие мифосы самих себя, которые воплощаются в упорядоченном космосе и заботливо вместе-собранных народах, живущих в этой природе и поющих песни и гимны Божествам в ответ. Так мы понимаем, что формула «миф есть наша родина» означает не только наши небесные корни, но и конкретную природу, в лоне которой живут народы и человек. Таков мифопоззис.

А вот много ли самих Божеств или же Божество одно — здесь следует указать на элегантное и похожее на коан решение Мартина Хайдеггера. Решение о том, много ли их или оно одно, должны принять сами Божественные, которые сойдутся для решения этого вопроса на тинг у костра бытия.

Парадоксальным образом, эта формулировка не опровергает всецело защищаемого нами многобожия, равно как не выносит и противоположного суждения, но вплотную подходит к теме теистического монизма, неоплатонической хенологии и адвайты.



II БОГИНЯ РЕЧЬ

Санскритское слово śabda (шабда) означает устную речь, проговаривание. Согласно индийским грамматикам, которые выстроили несколько глубочайших систем познания всего явного мира через грамматику, фонетику и поэтику санскрита, речь проявляется через неотделимый от неё аспект sphaṭa. Термин «спхота» встречается в древнейших грамматических описаниях санскрита, но позднее его значение было расширено и возвышено Патанджали (II–I вв. до н. э.) и Бхартрихари (около V в. н. э.). Спхота означает не только содержание, значение произносимой речи, этимологически sphaṭa означает выталкивать, подавать вперёд, давать толчок движению. В этом мы видим семантическую и метафизическую близость к греческому поэзису как форме проявления мифоса.

Спхота — это качество речи, которая направлена к звучанию, оно начинается с подачи воздуха из груди к слову. Шатапатха-брахмана (около I тыс. до н. э.) утверждает, что в основе всего лежит дыхание. Греческое слово ψυχή (психе), так же как и русские «душа» и «дух», этимологически восходит к дыханию, вдыханию, дуновению; движению воздуха в груди, что отождествляется со стихией жизни как таковой.

Далее в том же тексте дыхание отождествляется с огнём и *Индрой*. Огонь есть указание на сердце и его жар, который примешивается в груди к дыханию, отражается светом в уме, жаром в эмоциях и чреслах. Далее единый огонь разделяется и отождествляется с речью, зрением, мыслью и слухом. Всё это принадлежит стихии огня, огонь есть всё, и сам он есть дыхание. Можно вспомнить Гераклита Тёмного и его слова:

«Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεῖζον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα».

«Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно *живым огнём*, мерами разгорающимся и мерами погасающим».

Метафизическое тождество языка и речи огню в целом давно известно и закреплено в языке метафорами и поэтикой: *языки* пламени, жаркие, обжигающие [острые] слова и речи, «жечь глаголом сердца людей» призывал пророка А. Пушкин и т. д.

Шатапатха-брахмана утверждает, что всё возникло из не-сущего, которое было настолько предельно невыразимым, что его описывали в сугубо отрицательных категориях «ни не-сущего, ни сущего». К пограничной области между не-сущим и сущим относится мысль, которая выше речи, но по-

следняя мало уступает ей в величии. Более высокое положение мысли объясняется тем, что она может существовать, будучи удерживаемой в уме без произношения. Мысль близка изначальному не-сущему тем, что её нельзя увидеть. А когда мысль посредством спхоты переходит в устное говорение, в речь и звук, она огрубляется и становится сродни «идее», то есть слышимой, «видимой», проявленной. Здесь следует уточнить, что и мысль, и речь, с нашей точки зрения, есть развёртывание или проявление языка. Это язык ближе всего к не-сущему, потому что он подспудно присутствует и аффицирует и устную речь, пребывая сокрытым-в-раскрытии, и мышление, так как внутренний монолог звучит на родном языке и пользуется его категориями. В вопросе об однозначном первенстве либо языка, либо мышления нельзя вынести решения и от этого разделения следует отказаться как от ложной постановки вопроса, ибо бытие, язык и мышление образуют сложную, неразделимую структуру с плотными взаимными влияниями. Поэтому вполне справедливо, что санскритские грамматисты строят иерархию по принципу уплотнения, двигаясь от [единого] не-сущего в сторону множественности проявленных вещей, помещая на высшие этажи огонь мысли и речи. Искать же либо выносить суждение об истинности одной и ложности других иерархий так же будет ошибочным рационализаторским подходом к стихии мифа.

В иерархии проявления речь, искавшая себе форму, создаёт [грубое] дыхание; оно порождает зре-

ние, зрение же создаёт слух, который утверждает действие. Действие располагается ближе всего к материальному миру, так как оно непосредственно оперирует вещами, предметами и совершает деяния. Это связано в том числе и с подручностью сущего, которое всегда *под рукой* деятеля. Речь находится выше слуха, потому что речь отдаёт приказ сделать что-то, а слух воспринимает это повеление и побуждает человека к деянию, к возжжению уже конкретного пламени жертвенного огня. И в это пламя, которое является материальным отражением огня-дыхания-Индры, приносятся первые жертвы мысли и речи, ибо они «подобно упряжке доставляют жертву богам». Так замыкается круг проявления и упорядочивания, который уже всецело принадлежит сущему, явленному, вошедшему в просвет не-сущего.

Иерархию проявления огней замыкает отождествление человека с мирозданием в следующих строках:

«6. Он сказал: “Поистине дыхание есть этот огонь. Поистине, когда человек засыпает, в дыхание входит речь, в дыхание — зрение, в дыхание — мысль, в дыхание — слух. Когда он просыпается, они вновь рождаются из дыхания. Это в отношении атмана.

7. Далее в отношении божеств. Поистине, эта речь — огонь. Это зрение — то солнце. Эта мысль — та луна. Этот слух — эти страны света. Это дыхание — этот ветер, веющий в этом мире.

8. Поистине, когда огонь следует [своим путём], он входит в ветер. Потому и говорят об этом: “Это развеялось”. Ибо вслед за ветром развеивается он. Когда заходит солнце, оно входит в ветер, в ветер входит луна. На ветер опираются все страны света. Поистине, они вновь рождаются из ветра. Когда тот, кто знает это, уходит из этого мира, его речь входит в огонь, его зрение — в солнце, его мысль — в луну, его слух — в страны света, его дыхание — в ветер. Став этим, став среди них тем божеством, коим он всегда желал стать, он уходит прочь...».

Продолжая аналогии с космическим «телом» Божества и телом человека срединного мира, не ускользает от нашего внимания акцент на устах. Шатапатха-брахмана говорит о том, что первое всего из тела Пуруши был создан Брахман. И создан он был из его уст, которые суть «уста огня». Уста Брахмы также порождают сословие браминов — жрецов и философов — в едином теле индийского общества.

На уровне тела уста, буквально рот, выступают как физиологическое воплощение первородного Хаоса или Бездны. Вспомним об этимологии греческого χαῖνω и германского gar, о хейти Одина Garþrosnir — широко разинувший рот [в изумлении]. В русском языке слово *зев* этимологически дополняет греко-германский ряд, означая провал, разверзнутую землю, женское лоно и, конечно же, уста. Отождествление зева со скучным зеванием

происходит лишь куда позднее и уводит смысл в сторону.

Уста — это те врата⁸, через которые Брахма творит мир священным слогом *Om*. Принципиальны звук и вибрация. Творящим является звук (огонь) произнесённый, вырвавшийся к наличию (спхота). Этому соответствует и вибрация тела в области груди и гортани при пении гласных, распевании гимнов, инвокаций и при говорении в целом. В махамантре за творение и поддержание внешнего мира отвечают гласные а и у. Интереснее обстоит дело с согласной *m* — она является нозализацией затухающей вибрации гласной *u*, направленной через область нёба и носовых пазух к макушке головы. Иными словами, затухание *u* в *m* направлено от внешнего мира внутрь ума и призвано достичь точнейшей вибрации в высшей точке тела. Завершает вибрацию слога успокоение любого движения и образов в глубине ума, а точнее, уже за пределами атмана. На это указывает точка под согласной *m*, которая есть биджа — семя, из которого только будет вновь порождён огонь, мысль, мантра и речь.

Здесь мы встречаемся с речевым монизмом священного первослога и первослова *Om*. Брахман, который творит мир произнесённым словом, называется Шабдабрахман, Слово-Брахман. *Śabda* — слово, звук, вербальная речь, следовательно, мы

⁸ Упомянем, что латинское Божество Начал и мужская персонификация Хаоса — Двуликий Янус — был Божеством Врат и всех дверных проёмов и порталов, над которыми размещался его лик. Под его эгидой проходит Зимнее Солнцестояние.

пребываем в лоне шабда-адвайты, основанной на классическом ведизме.

Интересно и то, что погасить гласную и в вибрации можно не только путем нозализации в согласную m, но и сохранив её как гласную, перешедшую в чистую вибрацию. В таком случае она не восходит к уму в голову, но локализуется в области груди и сердца, захватывая и гортань. Именно здесь располагаются те самые «дыхание» и «огонь», о которых говорят и тексты брахман, и тексты упанишад. Мы знаем, что точкой самости в сакральной антропологии является именно сердце. Особенно с эпитетами пылающего, пламенеющего и жаркого. Его свет отражается в уме, огнём и ветром прорываясь через уста. Его жар отражается в нижней части, порождая страсти и телесность. Сама же грудина — вместилище Индры, в котором ещё нет разделения на дыхание, огонь, мысль и речь.

Дыхание есть атман, джива — то есть душа. Но и дыхание, и огонь мы встречаем и у людей, и у Божеств, и у Единого. Всё взаимопереплетено, и вершины отражаются в долах. Если человек срединного мира есть «тот, кто речет священные слоги в адрес Божеств», то абсолютный рекущий есть Шабдабрахман. Брахман, творящий мириады миров словом.

Обратное движение развёрнутого в творящей речи описывается как сворачивание различных манифестаций огня (слуха, зрения, речения) в одно дыхание при сновидении, а потом — в глубокий сон без сновидений, который считается более приближённой к Брахме ступенью. Вдох есть и умолкание

речи, противоположное спхоте движение. А это значит, что в этой метафизике уже есть смерть, и сон — одна из распространенных её метафор. Сворачивание, например, зрения в дыхание и сон, означает погашение всей видимой феноменальной яви, то есть всего мироздания. Когда Брахма умолкает, происходит тоже самое, когда он закрывает глаза — миры Майи и предметов исчезают.

В этом кроется сложный момент проблемы истины. Исследователи утверждают о твёрдой связи представления об истине у древних народов с метафорой видимого, зримого и светлого. Истинное — это то, что видно очами и зримо (*idéa*), таков семантический, гносеологический и даже моральный канон. С одной стороны, это действительно так, и священные тексты указывают на это. «Истинное — это зрение», — говорит и Шатапатха-брахмана. Что зримо? Зримы вещи и феномены явного мира, будь то теофании Божеств, подвиги героев, трагедии царей или забытая всеми жизнь камней у дороги. Это реальность мира срединного, или мира людей как пересечения многих дорог. Семантическая метафора «зримость-свет-истина» с ходом метафизической деградации эпох напрямую приводит нас к усилению этой связки добавлением к ней рации и противопоставленного мифосу логоса. Истина как то, что зримо, становится грубой и приводит нас к пошлому материализму, эмпиризму и позитивизму. «Если я не вижу Божеств, значит, их бытие не истинно, и утверждение их бытия есть ложь», — так можно было бы сказать. Этот дефект, затрагивающий онто-

логию и гносеологию, заложен в метафизику ещё с древнейших времен, начиная с самого принципа проявления и перехода в наличное; раскрытие есть сокрытие *того, что* раскрывается в *том, что, где и как* раскрывается. В гармоничном Золотом Веке истинность как зримость не была проблемой, но с распадом традиции образовавшийся перекос закономерно привел к окостенению понятия истины и постепенному выворачиванию представления о ней наизнанку. Истина же как несокрытость не-сущего была предана забвению ещё на самых первых нотах космогонии.

Этот горизонт «истины» только усиливается в последнюю эпоху, когда во главе мироздания встает гунна тамас — эрктности, невежества, тягучести, принципа земли и материи. Древнейшее учение о Майе и вовсе утверждает, что явный мир (и все миры) суть иллюзия, которую следует развеять, ибо истинной природой [подлинным существованием] является только лишь Брахман. Таким образом, мы приходим к противоречию, что зримое — на самом деле не истинное, но как раз таки ложное, обманывающее и порождающее авидью (невежество) относительно высшего бытия Брахмана.

Диалектика здесь более тонкая, и проблема имеет несколько разрешений в различных даршанах идуизма. Наиболее последовательное решение предлагается мудрецами кашмирской шиваистской адвайты, утверждающими, что для пребывающего внутри Майи она — истинна и «реальна» на самом деле, и всё, что проявлено в мирах, — таково и под-

линно внутри неё. Иллюзия же скрывается в тонком неведении другого, в убеждённости, что реальна только эта реальность и её законы. Для объяснения этого привлекается метафора театра, где все роли, декорации, сцену, актёров и зрителя «играет» единый Абсолют (Брахман либо Шива). Когда актёр надевает маску, то истинно его лик сокрыт, но одновременно с этим истинно есть роль и драма, которая разыгрывается на сцене. Поэтому зримое истинно *для сюжета спектакля, играющего актёра и доверчивого зрителя*, потому что развёртывается внутри воображения Абсолютного Божества. Аутентичен только Шива, поэтому аутентично и всё, что он себе *воображает*. В этом подходе утверждается парадоксальная достоверность двух начал — Божественного Абсолюта и Майи, которая в других местах легковесно отбрасывается как только лишь иллюзия мира. Если подлиннен только Шива, то подлинным является и всё, что он воображает, о чем он грезит и что является ему как опьяняющие видения.

«Мандукья-карика» Гаудапады гласит:

«2.12. Самосветящийся Атман силой своей майи измышляет себя в себе. Только он создаёт и осознаёт объекты. Таков вывод Веданты».

Проблему для метафоры истины как зримого представляет собой мысль. Шатапатха-брахмана описывает мысль апофатически:

«1. Поистине, вначале это как бы не было ни не-сущим, ни сущим. Вначале это, поистине, как бы было и как бы не было. Это было лишь мыслью.

2. Поэтому мудрецом сказано: “Не было тогда ни не-сущего, ни сущего”. Ибо мысль как бы не есть ни сущая, ни не-сущая».

Мысль невидима для буквального взора, она бестелесна и доступна нам в мышлении, во «внутреннем созерцании». И тем не менее, будучи «ни есть, ни не-есть», она предшествует всем органам чувств в иерархии манифестации.

Само проявление явного мира (Майи) есть желание мысли [Брахмана] явить себя, для чего она предается жару, желанию и воле, которые объединены в принципе тапаса, практики аскезы, целеустремления и космогонии. Суть аскезы — это умаление и ограничение себя. Мыслью были созданы тысячи атманов, жертвенных огней и совершены тысячи жертв, но они сами были мыслями и внутри мысли. Мысль же выражается в языке, и здесь мы переходим от метафоры зрения к метафоре речи. Если зрение утверждает истинность того, что оно видит, то это не более чем «виза» на том, что стало проявленным по велению и через речь. И зрение, и речь есть принципы сокрытия-в-раскрытии *того, кто* видит и кто говорит. Переход от мысли к речи и зрению, к слуху и деянию — это спуск вниз по реке манифестации к более грубым формам. Поднимемся к истоку.

Брахмана называет мысль пограничной между «есть» и «не-есть», потому что её не видно. Мы не видим мысли буквально, с помощью глаз. Мы созерцаем их внутренним взором, они не материальны (не предметны), но они всё равно пребывают под сенью предиката «есть» (у нас *есть* мысли, которые мы *думаем*). Поэтому за фасадом внешнего утверждения истинности как зримого кроются более тонкие материи истинности как того, что «есть», пусть и даже не всегда зримо. И это «есть» существует в неразрывной связке языка, мысли и сущего. Более высокий статус зрения как того, что утверждает истину, оказывается формальным; манифестация и бытие-в-мире гораздо ближе именно к речи и мысли, и их теснейшим образом связывает язык. Описать отношения языка к мышлению и речи можно метафорой «воды, смешанной с водой»: ведь мы говорим на языке, мы мыслим и ведём внутренний монолог на языке, мы отдаем приказания [которые порождают деяния] на языке. Язык связывает людей в племена и народы, язык даруют Божества, и, наконец, на языке люди поют им гимны, возносят хвалу и прошения.

Чхадонгья-упанишада гласит:

«6.1.4 Подобно тому, дорогой, как по одному комку глины узнаётся всё, сделанное из глины, [ибо всякое] видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — глина».

И в другом месте:

«2.23.3 И подобно тому, как все листья скреплены стеблем, так всякая речь скреплена звуком Ом. Звук Ом — это всё, звук Ом — это все».

Речь извечна и первична по отношению ко всем предметам и явлениям, ко всей реальности, которая лишь в последующую очередь становится видимой взору. В ведийский период она предстает как Богиня Вак/Вач, гимн Х.125 Ригведы наделяет её высшими эпитетами «порождающей Рудру, Индру и Агни», «несущей сому», «дающей пищу тому, кто смотрит, дышит и слышит сказанное», «собирательницей сокро́вищ», и многими другими. В этом гимне мы отчетливо видим отнесение Речи к женской семантике, сродни кормилице, матери и жнице. «Давать пищу» тем, кто зрит, дышит и слышит, означает порождать видимые предметы, дыхание и ветер, а также звуки; это поэтический приём гимна, указывающий на тотальность её творческой мощи, сконцентрированной в слоге *Ōm*.

Махамантра, одновременно слог и слово, Ом/Аум является корневым всесловом в индийской метафизике. Ему посвящено множество теорий, даршан, практик и интерпретаций. Аум — это сам Брахман и семя всей речи и языка. Все последующие фонемы, корни, слова, предметы и реальность суть лишь фонетическое и вокальное развёртывание в дискурсивной речи и феноменальном мире мощи

первослога. Его соотносят со множеством метафизических триад.

Звук *а* соотносят с принципом созидания, и в тримурти Божеств это Шабдабрахман.

Звук *и* соответствует Вишну и принципу поддержания существования множества проявленных миров.

Звук *т* (как нозализацию *и*) соотносят с Шивой и принципом разрушения в космогоническом цикле.

Переход от более лёгких и первичных гласных к согласному звуку трактуют как усиление и торжество гуны тамас на нижних ступенях эманации, в конце жизненного цикла мироздания и в языке и речи.

Этот же слог — прошлое, настоящее и будущее. Мандукья-карика в строке 1.23 гласит, что звук *а* ведет ко Всеобщему, *и* — к Сияющему, а *т* — к Сознющему, но выше всего Единство, для которого нет меры и движения. Несмотря на то что Аум раскладывается на фонемы, имеющие разные толкования и божественные персонификации, его всегда следует мыслить в нераздельном единстве: отдельные фонемы выделяются, но не отделяются от звучащего единства Шабдабрахмана⁹.

⁹ Сравнивая описания высших метафизических и онтологических уровней (высшие триады и Единое) индуизма и неоплатонизма с христианским «уникальным» учением о нераздельной и-неслиянной природе Троицы, можно констатировать его глубокую метафизическую и историческую вторичность.

Звучащая, высказанная речь — Богиня Вач — есть шакти, сила проявления Абсолюта и ткань материи. Но речь занимает промежуточное положение. Когда она звучит, соединяя в себе дыхание и огонь, она удаляется от центра и творит миры. Но на уровне мысли речь не звучит, уста сомкнуты, а значит, понимание природы речи утончается. Такая речь есть, хотя она и незрима, и внутри сознания она продолжает порождать более чистые, не отягощённые материей миры, предметы и феномены. Это мир воображения и театра внутри сознания атмана-Брахмана. Наконец, речь-мысль может быть предельно пограничной и обращённой на то, что не является звуком, мыслью и речью, на ту самую биджу под звуком *m*, которая указывает на неопишное и невыразимое единство; на семя, из которого будущий слог *Om* ещё только прозвучит и в которое он позднее угаснет.

Можно заметить некоторое противоречие в том, что звук *m* одновременно означает и тамас, и путь к Сознающему, — как такое возможно? Здесь следует отвлечься и пройти боковой тропинкой, вопрошая о том, кто же есть Рекущий и Сознающий?

Все миры и явный мир творится Шабдабрахманом — Брахмой, творящим мир через пропевание слова, через развёртывание махамантры Аум в бес-

Примечательно, что ведийские грамматисты считали Веды и саму письменность санскрита одним из множества буквальных воплощений Брахмана. То есть Божество можно было созерцать эмпирически, когда перед глазами были строки священных текстов, в которые воплотился Абсолют. Такой подход превосходит, например, учение о только лишь боговдохновенности священных книг авраамизма.

конечное разнообразие сущего. Он — первый в классической тримурти Божеств хинду. Но роли в триаде дэвов подчинены метафизическому закону вселенского упадка, смены веков от светлой Сатья-юги к тёмной эпохе невежества и разрушения мира — Кали-юге.

В срединный период главенствует Вишну — Божество поддержания порядка и мироздания, он удерживает созданные Брахмой миры в наличии и в соответствии с ритой и дхармой.

Все сущее всходит, расцветает и увядает, так и все миры обречены на гибель, после которой следует возрождение в новых циклах. Так Традиция не ведаёт абсолютной смерти и не боится её, зная о законе возвращения и перерождения. В тримурти Божеством смерти и разрушения, а также высшей мудрости является аскетичный, ярый и безумный Шива.

Несмотря на то что образ Шивы уходит в глубокую древность, где он был известен как Пашупати — Пасущий стада, его имя уже упоминается в Ведах и означает «Благой». В ходе многовековой богословской и философской полемики в недвойственном учении кашмирского шиваизма выкристаллизовалась окончательная теология Шивы как Махадэва, впитавшего в себя черты яростного Рудры¹⁰, наследующая базовым положениям Вед и Упанишад с необхо-

¹⁰ Одно из имён Рудры — это тоже Пашупати. Черты Рудры особенно отражаются в Бхайраве (Ревущем). Также в образе Шивы находят черты Индры. На эти же связи указывает современный американский профессор-индолог и ведущий теолог единства Коллин Клири в статье «Какому Богу поклонялся Один?».

димой поправкой на деградацию метафизических условий вселенной. Иными словами, кашмирский шиваизм полностью сохраняет установки и устремления классической эпохи, но специфическим образом адаптирует их к неизбежно наступившей эпохе упадка и преддверия разрушения всех миров. Недуальный шиваизм есть теистический монизм как высший пик традиционной теологии и метафизики, предельно адекватный предсмертному состоянию мироздания. Благодать, явленная в пути и ритуалах Вед, — утрачена, союз адепта и этого пути — бесплоден, поэтому плод просветления следует возвращать из того же семени, но на другой почве, в других метафизических условиях, то есть в других формах вплоть до эстетики.

Шива становится интегральной монистической фигурой и краеугольным камнем всей высшей метафизики хинду и народных культов, где сегодня он — один из наиболее почитаемых Божеств. Шива наследует и раскрывает все грани фигуры Божества, творящего вселенные словом, он — Шабдашива, восседающий на Корове-Речи. Он — всеблагой, уничтожающий неведение и дарующий освобождение посреди гниющего трупа этого мира.

Важнейшую роль для понимания высшей природы Брахмана играет его различие в рамках сагуна и ниргуна теологии. Брахма Сагуна — это Абсолют, проявленный в качествах («облаченный в гуны») и вещах. В таком богословии Брахма описывается через присвоение ему различных качеств, имён и эпитетов, а также как Божество, воплощённое во множе-

стве явлений и вещей мироздания. В режиме сагуны Божество возможно описать, придать ему форму и образ либо множество образов его проявлений («он есть то»), откуда и многоимённость Божеств во всех традициях. Многоимённость указывает на бесконечную мощь потенции и проявлений в самых разных аспектах. Сама доктрина манифестационизма, доктрина мира-как-проявленного-Божества, — это тоже воплощение Брахмы в аспекте сагуны; мир как тело Божества. Здесь правит принцип движения от центра к периферии, разворачивание манифестации из центра Единого во многое, как первые капли, выступающие из пор скалы, уже несут в себе широкую дельту реки, впадающей в океан. Теология Брахмы Сагуны — это катафатическая теология и путь познания через формы и атманы. Следовательно, устная речь и произнесённые, звучащие слова Речи — это катафатическое царство Шабдабрахмана. Более того, само определение через глагол «есть» тоже относится к сагуна-аспекту, даже если *то, что есть*, есть не материальным, а воображаемым или созерцаемым умом образом. Здесь мы снова встречаемся с кормящим аспектом Речи как матери и Махадэви, шакти, дающей вещам пространство-время-форму проявления в дискурсивной творящей речи. Дуалистические школы полагают Брахма Сагуну высшей формой Абсолюта и почитают его как проявленное и личное Божество.

Брахма Ниргуна, которого еще называют Пара Брахманом, — это апофатическое сердце и наивысший невыразимый Брахман. Выдающиеся адвайти-

сты корректно определяли, что Брахма в аспекте Сагуна всё ещё пребывает внутри иллюзии кажимости; иными словами, формы, имена и предикат «есть» — все они подвержены смерти и могут быть отброшены как скрывающие подлинную природу Абсолюта aberrации ума. Брахма Ниргуна описывается через последовательное отсечение приписываемых ему атрибутов, форм и слов. В нашем случае мы говорим о Шиве Ниргуне в его наивысшем аспекте.

Является ли Шива буквально сидящим на Кайласе антропоморфным существом? Нет. Является ли Шива ужасным либо благим? Нет. И так можно перечислять бесконечное количество отрицаний, но можно пойти мудрым путём, заметив, что все атрибуты описаний принадлежат порядку сущего (того, что есть), поэтому можно сразу подняться в вопрошании, поставив вопрос следующим образом: Шива — это тот, кто есть? Нет, Шива не «есть». По привычной нам логике выходит, что Шива «есть» тот, кто «не есть», отсутствующий или несуществующий. Но спросим и так: Шива — отсутствующий и несуществующий? Снова нет. Способ бытия Пара Шивы невыразим и неописуем, перед ним пасуют линейная логика и дискурсивная речь. «Апофатический» парадоксально не значит «отсутствующий». Ниргуна Шива одновременно ни есть, ни не-есть. Здесь происходит слом обыденных процедур ума и логики, выхолащенных от поэзии и мистического опыта. Тем не менее мы видим, что к этому парадоксу нас тоже ведёт речь, мы приходим к этой границе путём рассуждения и размышления. Шата-

патха-брахмана описывает мысль как первоначало, которое не является ни сущим, ни не-сущим. Именно мыслью управляется речь и направляется во вне (манифестация, творение, сагуна) или внутрь, к себе (угасание, разрушение, ниргуна). Речь, ведомая мыслью, приводит саму себя и всё сущее, что она выражает, к собственному концу — и это подобно саможертвоприношению в языке-и-речи. Кашмирский шиваизм утверждает одновременное наличие и Сагуны и Ниргуны аспектов Божества, которое проявляет-себя-в-сокрытии и игре. Это описывается через термин «спанда» — мерцание, неразделимая вибрация двух режимов проявления-и-сокрытия. В спанде и адвайте нет границы между субъектом и объектом, рекущим и тем, что было изречено, — это преодолевает привычный нам, европейцам, картезианский дуализм Просвещения. И аналогично тому, как речь-мифос порождает в разные стороны и рекущего, и рекомое, и слушателя. А сам Рекущий расщепляется в спанде на Речь, обращённую в мир, и Речь, обращённую на себя; и это всегда одновременно одна и та же Речь и раскрытие-в-сокрытии.

Если Речь речёт о нечто, значит, мифос проговаривает-и-утверждает катафатические проявления Божества, присваивает его манифестациям предикат «есть» в разных формах. Сказанное есть видимое (как подтверждённое истинное) и деланное (речь побуждает к деянию), а значит, она принадлежит дуальности, так как сказанное всегда есть покрывало, укрывающее невыраженное и несказанное. Фрагмент Брихадараньяка-упанишады 4.2.2 гласит,

что «Божества таковы, что им приятно скрытое и враждебно открытое [название]». Этим объясняется обилие хвалебных гимнов, украшенных поэтическими изысками, эпитетами и метафорами, которые обрамляют невыразимую природу Божества, не называемую прямо.

Мысль же погранична, к ней применим предикат «есть», но с её помощью мы можем рекурсивно-реверсивно обращаться к тому, что не-есть мысль, — к той инстанции за пределами формы и имени, которая порождает речь о самой себе и заглушает речь в самой себе. И эта мысль присуща как атману, так и Брахману (Шиве), ибо это единая мысль. Это не всегда очевидно, но если мышление аффектировано языком и связано с речью напрямую, то и сама речь может *указывать* в своём речении, в своём бурном потоке на *то, что в принципе не может быть выражено* ни в словах, ни в образах, ни в формах.

В отношении Речи кашмирский шиваизм учит о нескольких ступенях восхождения обратно — от грубой периферии проявленного сущего, из глубин авидьи и тамаса, к центру или вершине Единого Божества, к пробуждению и раскрытию высшего бытия. Речь — это лестница, по которой совершается восхождение. В иконографии она представлена как белая корова Вач (*vāk, vās*¹¹), на которой восседает

¹¹ От протоиндоевропейского корня *wek (говорить); когнат латинского vox (голос, речь), протославянского *větъ (говорить, вещать, вещь), через греческое ὦψ (слово, голос) нить проходит к ἔπος (эпос, рассказ, говорить).

Шива, — как символ его главенства над проявленной речью, превосходства над поэтическими средствами как таковыми и Майей. Корова же питает всё сущее речью, как прожилки доставляют соки во все кончики листьев. Она опирается на четыре ноги, которые и есть четыре ступени восхождения.

Самая грубая форма речи соответствует материи и предметам — это вайкхари. Она же — говорение, вокализация, произношение фонем, слогов и слов, которые у Шабдабрахмана предстают готовыми феноменами и предметами, как если бы вместо звуков с его языка сразу слетали вещи. На этой же ступени присутствуют разговорные языки и письменность как наглядное воплощение Речи.

Уровню внутренней речи соответствует мадхъяма. Речь-мадхъяма — это мысль, пространство нозиса и воображения. В нём мы, говоря языком современной семиотики, схватываем и удерживаем слово «корова», представление о корове и её образ. Мадхъяма направляет мир идей в мир слова и речи, именуя вещи и вызывая в уме их образы. Мадхъяма связана с понятием вимарши, осознания, так как ум (и речь) может рефлексировать и оперировать только с тем, что он осознаёт.

Ещё более утончённой является ступень пашьянти, о которой Б. Н. Пандит пишет:

«Пашьянти известна как “созерцающая речь”, потому что посредством её просветлённые личности могут созерцать всё объективное существование внутри себя. Поскольку пашьянти

находится внутри чистой сущности человека, за пределами ума и всех ментальных процессов, склонность различать слова, их значения и представление о тех и других в такой форме речи имеет или незначительное значение, или вообще никакого».

Иными словами, уровень речи пашьянти таков, что пребывает выше любой концептуализации в виде идей, образов и понятий в языке. На этом уровне мудрец созерцает (пашьянти буквально означает видение) проявленный мир как *этость*, как я-есть-это. Тем самым приближаясь к Единому и возвышаясь над разделением.

Самые доступные переживания пашьянти описываются как сияющее Я между двумя мыслями. Либо как озарение, когда художника или поэта осеняет некоторое светлое вдохновение, когда он уже знает, что ему *что-то явилось*, но превращение этого озарения в образы, слова и финальное произведение ещё только впереди. Этот кратчайший миг часто описывается как вспышка или возбуждение в точке макушки — в Античности известно как игривое прикосновение музы к голове поэта. В нашем случае это та же самая спхота — посыл, подача, но дарованная сверху как чистая идея.

Наконец, есть и так называемая четвёртая ступень, состояние сознания или форма речи, — паравач, высшая речь. В высшей речи уже нет никакой этости и проявления, но есть только чистое Единое Я Абсолюта, Пара Шивы. Если осознание — это

обязательное условие речи как принципа раскрытия Шабдашивы как мириадов миров, внутри которых он дискурсивно осознаёт себя в сокрытии, то паравач есть само-осознание без дискурса, сокрытия и раскрытия. И тем не менее это наитончайшая форма речи и одна из четырёх ног коровы Вач. Эта четырёхчастная структура полностью повторяет четыре ступени из Упанишад и Брахман, но кашмирские мудрецы дают наиболее стройную и законченную метафизическую картину. При этом каждая ступень Речи не стоит отдельно и независимо, но как бы вбирает и включает в себя предыдущую. Мы не можем отнять у коровы её ноги — тем самым это будет уже не целая корова, а её ноги больше никуда не приведут нас. Точно так же все формы речи следует мыслить в органическом единстве.

Учение кашмирского шиваизма указывает путь восхождения и возвращения, то есть узнавания и пробуждения, по трём ступеням к четвёртой, обратно от атмана к Брахма Ниргуне, от мира грубых форм к апофатическому состоянию, которое уже неподвластно никакому образу и слову, но только лишь порождает их как своё проявление-в-сокрытии. Именно поэтому нозализация махамантры Ом направляется от груди, где берёт начало вдох, через вибрацию к макушке головы — к точке Паравач, к выходу из колеса перерождений.

Если Ом произносится во вне как звук, то он сводится к тамасу, к умиранию в языке и соответствует переходу мироздания под доминацию этой гунны в Кали-югу. Но этот же путь таит в себе воз-

вращение к безмолвию сознания Пара Шивы за пределами изречённого слова, если мы направляем вибрацию внутрь и вверх головы. Тем самым нет изначально обнаруженного нами противоречия, ибо даже умирание феноменального мира есть воплощение Божественного речения.

И если направить вибрацию *Om* к груди, то мы вернём вселог к Индре, что пребывает в центральной части тела, и сделаем новый вдох, и заново начнём творение миров. Неспроста Абхинавагупта в трактате Парамартха-сара свидетельствует:

«50. Даже в отсутствие тела и органов чувств я есмь видящий, слышащий, ощущающий [запах], и хотя я [по сути своей] вовсе не деятель, именно я реку, [излагая] разнообразные философские учения, религиозные традиции, откровения и логические системы».

Отталкиваясь от образа речи как коровы Вак и признавая великое количество языков, речей и традиций в мире, можно под более острым метафизическим углом посмотреть на одно из имён Шивы — Пашупати, пастух коров. Так на уровне сакрального утверждается плюральность культур, языков-традиций и природ.

Сама же биджа под буквой *m* трактуется как единство Шивы и Шакти, недвижимого как ступица Абсолюта и вращающегося вокруг него колеса энергии и проявления, Шактичакры. Она же — соитие неподвижного Шивы и его лингама с Шакти как ма-

териальным принимающим лоном. Все миры — динамические проявления эротической игры (лилы, майи) Божественных супругов. Примечательно, что для их союза и соития используется один набор метафор, который часто встречается как взаимозаменяемый во многих индоевропейских языках и широко известен в культуре, — это линия «игра-театр-война-секс». А слог *Om* выступает как первовдох, вздох, эротический стон супругов и последнее дыхание павшего.

Первая и высшая форма речи — это поэзия. Божества творят мир песнями, люди отвечают им поэтическими гимнами. Метафора Божества как творца широко известна, оно и величайший живописец, творящий мир-из-себя. Здесь нельзя обойти вниманием метафору театра и связанные с ней поэтические, художественные и эстетические концепции языка и речи. Театр есть сцена мира, его мифоистория, сюжеты, актёры, маски, вместе с великим постановщиком, и он же зритель, и автор всех либретто. Всё сущее развёртывается как тотальная театральная постановка внутри сознания Шивы.

Эстетические и поэтические теоретики Индии, исследуя множество приёмов метафор и языковых украшений поэтического текста, утверждали о наличии в любом произведении замысла автора, который должен быть передан и понят слушателем, более того — когда слушатель (и зритель) понимал посыл автора, это преображало его естество. Авторский посыл, спрятанный в произведении, называют

расой — вкусом (эмоцией, оттенком), который слушатель должен распробовать и распознать.

В любом поэтическом произведении есть несколько уровней смыслов. Одни порождаются украшениями, тропами, возгласами. Другие — сознательно двусмысленными либо многозначными строками и терминами. Помимо этого, у самого слова есть его эвокативная, вызывающая сила, которая порождает смыслы и значения, лежащие за пределами буквального и переносного смысла строк. Одарённым поэтам подвластна эта сила слова, когда возникает совсем неожиданный и независимый, новый смысл. Ближайшая аналогия — идиоматические выражения, чьё значение является неочевидным и третьим по отношению к буквальному смыслу фразы, которая вне идиоматического контекста может быть и вовсе абсурдной или непрозрачной.

Наконец, в каждом произведении есть совсем косвенный смысл или косвенное сообщение, заложенное как в словах, так и в звуках, в общей ритмике и дикте, но не совпадающее с ними. В отношении косвенного смысла любой поэт выступает, по аналогии с музыкой, не столько композитором, сколько музыкальным инструментом, на котором этот смысл играет свою мелодию, тайно вплетённую в произведение поэта. Более того, считается что косвенный смысл присущ вообще любой речи, даже прозаической и бытовой. Косвенный смысл не отменяет всех других смыслов и возможных толкований, но пронизывает их как жилки лист. Этот смысл называется дхвани.

Для нас дхвани интересен тем, что его, как расу, можно обнаружить не только в произведении поэта или драматурга, но и во всём мироздании как произведении Божественного искусства. Ведь единый Аум — это и низший атман, и высший Брахман. Слушатель должен распробовать косвенный смысл, познать его — и тогда он преобразится.

Но кто является адресатом этого косвенного послания, зашифрованного во всём? Это сахрадайя — «сосердечный слушатель», тот, чьё сердце подобно моему [и поэтому он может услышать моё сообщение]. Сердце слушателя, того, кто распознаёт среди всех смыслов и привкусов рас глубинное дхвани, подобно сердцу того, кто этот онтологический смысл вплёл в строки всех стихов, мелодий и вообще всех речей.

Это Брахман, ищущий себе собеседника. Дхвани есть его глас и речь, которую он прячет во все другие речи и поэзию, взывая к сосердечному слушателю, чтобы он ответил ему и вступил в диалог. Но разговаривать с Божеством может только Божество, поэтому откликнувшийся на дхвани атман переживает узнавание себя и слияние в Едином.

Среди множества метафизических узоров учений о Речи наставление о сосердечном собеседнике — самое важное, ибо оно, в числе прочего, утверждает приоритет невыраженного над выраженным. Вновь вспомним Брихадараньяка-упанишаду: «Божества таковы, что им приятно скрытое и враждебно открытое [называние]», чему вторит Гераклит: «Природа любит прятаться».

Речь есть принцип раскрытия, миф есть рассказ с содержанием, это катафатическая форма речи-манифестации — от чистого сияния до грубых и самых грязных форм. Но повсюду и везде вплетены косвенный смысл и взывание Божества к беседе. Нужно лишь уловить в этом шуме водопадов вибрацию (спанду, спхоту) гласа Шивы. Дискурсивная речь порождает пространство и время: продолжительность фразы, направленность звука, длину строки и время на чтение. Соответственно, обратное движение от явленного мира к его апофатическому Божественному истоку есть сворачивание, схлопывание дискурса в спанду, точку и её растворение в безмолвии. Для этого есть махамантры и самые корневые формулы пробуждения: *tat tvam asi*, ты еси то.

Фраза «ты еси то» уже дискурсивна, хотя в ней и утверждается тождество между «ты» и «то», всё же в языке это разные местоимения и части предложения. Местоимения сами по себе есть особые указующие знаки, своего рода лингвистические маски, укрывающие имя или то, что невозможно поименовать, но всё-таки надо как-то разместить в речи. Но пока оставим это, сфокусировавшись на схлопывании фразы.

Смысл формулы *tat tvam asi* нужно схватывать, не перемещаясь по ней шаг за шагом (так только утверждается различие между местоимениями), но как нечто целое и слитное. Если на уровне пашьянти человек переживает мир как этось, как воплощение формулы я-есть-то, и весь мир, который он рефлексует в своём уме, он воспринимает как свой мак-

рокосмос с соответствующими аналогиями, то дальше формула ты-еси-то адресует его внимание от мира множества (феноменов, предметов и переживаний) к истоку Божественного сознания Шивы, от атмана — к Пара Шиве. Можно заметить, что определения сторон меняются и выстраиваются вокруг глагола «есть», и уровню Паравач как раз соответствует чистое бытие без имён и форм, где нет никакого «я», «ты», «то» и «это», но только чистое наслаждение и освобождение.

На уровне языка это будет восхождением от бытовой болтовни к поэтической речи, потом к мантрам и словам, слогам, фонемам, воображению и идеям, становлением сахрадайя, спанде и, наконец, к безмолвию. Тишина Безмолвия и есть та дхвани, те чрево и могила Речи, то пространство между мыслями, на фоне которого раскрывается всё сущее и бытийствующее в явном мире. Именно Безмолвие как дейктический знак Ничто упускается из виду как особая часть речи, которая даёт ей пространство для раскрытия из себя и сокрытия в себе.

Шива Ниргуна постигается именно в Безмолвии.



III ЖЕРТВА ОДИНА

Германо-скандинавская традиция — одна из самых танатоцентричных в Европе, прекрасно пойманная в свинцовых работах британского художника Артура Рэкхэма по мотивам «Песни о Нибелунгах» и Эдды.

Мы неоднократно указывали на то, что германо-скандинавская традиция — мифология как самосказ о том, что есть и будет — сходится в горизонте Рагнарёка, свершения рока владык, сводится к гибели всего мироздания, Божеств, чудищ-турсов и людей с последующим перерождением в новом цикле, что видела Вёльва (Völuspá, 59–66). Но пока этого не произошло, бытие германца есть жизнь взаймы у грядущего конца. Это многократно отражено в воинском этосе, эпосе и сагах, а также во всей истории воинственных германцев и скандинавов и даже в их философии, именно изнутри которой был поставлен и осмыслен вопрос о её же собственной исчерпанности и конце.

Обратим своё внимание не на Рагнарёк как судьбу, но на самое начало мира, на заложенное на уровне космогонии священное насилие. Первый миф, который нам встречается, это история об убийстве и расчленении великана Имира, из частей тела которого асы создали Мидгард. Схожий сюжет мы

встречаем в мифе об убийстве Пуруши. Жорж Батай расширяет понимание этого мотива до сакрального убийства вождя или царя в архаических обществах, чья жертва была призвана заложить прочное основание для нового цикла общества и его блага.

В мифе о расчленении Имира мы встречаем и характерный шаманский элемент — переназывание отделённой части тела, что наделяет её новым качеством в мироздании.

Vafþrúðnir kvað:

21. «Ór Ymis holdi
var jörð of sköpuð,
en ór beinum björg,
himinn ór hausi
ins hrímkalda jötuns,
en ór sveita sær.»
Вафтруднир сказал¹²:

21. «Имира плоть
стала землёй,
стали кости горами,
небом стал череп
холодного турса,
а кровь его — морем».

¹² Старшая Эдда, Речи Вафтруднира. Цитаты даются в переводе А. Корсуна, исландские — под редакцией Guðni Jónsson, если не указаны иные версии.

Отвечая на вопросы Гюльви, Высокий уточняет, что убийство, расчленение и создание Мидгарда было свершено тремя сынами Бора — братьями Одином, Вилли и Ве. Но миф оставил нам одну из загадок этой традиции: чем стало и где оказалось само сердце Имира?

Первая война в мире происходит между асами и ванами, двумя родами Божеств. Она заканчивается примирением и, по древнему обычаю, обменом пленными из числа божественной аристократии: от ванов к асам уходят покровитель морей Ньёрд и плодородный Фрейр, от асов же к вanam отправляются Хёнир и мудрейший Мимир. Хёнир быстро становится вождём у ванов, что является единической чертой этого аса, да и сам он — брат либо ипостась Одина. Мимира же ждёт иная судьба: заподозрив неладное, ваны обезглавливают его и отправляют голову асам. Один, желая сохранить столь мудрого собеседника, используя магию и жертвуя свой глаз, сохраняет жизнь Мимиру, поместив его голову в источник у корней Иггдрасиля.

Имя Mímir переводят как Помнящий либо Мыслящий, связывая его с древнеанглийским словом *mímorian*. Его часто относят к великанам, что придаёт вполне ясный смысл рефрену из «Прорицаний Вёльвы», посвящённому началу Рагнарёка.

46. Leika Míms synir,
en mjötuðr kyndisk
at inu galla
Gjallarhorni;

hátt blæss Heimdallr,
horn er á lofti,
mælir Óðinn
við Míms höfuð.

46. Игру завели
Мимира дети,
конец возвещён
рогом Гьяллархорн;
Хеймдалль трубит,
поднял он рог,
с черепом Мимира
Один беседует.

«Мимира дети» — это кённый йотунов, начавших войну против асов и ванов. Игра — классическая метафора войны и распри, например, немецкое Endspiel. Гьяллархорн — рог мудрости, из которого голова Мимира пьёт влагу с залога Владыки. В другой эддической песне Один состязается в мудрости с великаном Вафтрудниром, где ставка тоже голова, — мотив вполне схожий. Наконец, сам Один беседует с черепом Мимира перед битвой на поле Вигрид, что подчёркивает важность этой мифологической фигуры.

Снова мы сталкиваемся с Одним в семантическом контексте насилия и утверждения мира. Тут в позитивном смысле помогает русское слово «мир», которое одновременно охватывает семантику «мир как космос, порядок и закон» и «мир как отсутствие войны». Обмен пленными устанавливает мир между

двумя великими родами, и даже казнь Мимира не нарушает его. Череп Мимира отражается уже в той точке, где наступают сумерки мира: разрушение гармонии порядка и зарницы последней битвы.

Апофеоз — это один из величайших одиноческих мифов о его саможертвоприношении, о вполне монистическом акте жертвы себя самому себе. По сути, эта фраза — *sjalfr sjalfum mér* (себя самому себе) — может быть вписана в один ряд с великими изречениями *tat tvam asi* (ты еси то) и *soham* (я есть это). Они вполне созвучны по букве — во всех случаях используются местоимения, указующие на единую персону или принцип, — и тем более по духу. Этому вторит и одно из имён Одина — *Alföðr*, Всеотец, как и другие хейти, превозносящие его статус и славу, что всегда характерно для верховных и монистических глав пантеонов.

Мистерия саможертвоприношения Одина зеркально замыкает собой событие космогонии в германо-скандинавской мифологии. Обретение рун как речи, письменности и магических знаков — финальный аккорд создания мироздания и утверждения вселенского закона, вирда. Не удивительно и полностью подлинно то, что этот акт завершения снова сопряжён с насилием и убийством, но на этот раз общая конфигурация иная.

Не три брата во главе с Одним убивают титаническое первосущество, но Всеотец — верховное Божество — убивает сам себя, более того — жертвует собой. Это принципиальный момент, так как не каждое убийство есть жертва.

Жертвование бывает двух видов: обмен либо вручение себя. Ритуальный обмен известен с архаических времен, в том числе как форма экономики дара, сопряжённая с духами вещей. Обмен не подразумевает уравнивающего ценность денежного эквивалента и может совершаться не только в горизонтальной плоскости между людьми либо духами мест, лесов, гор и озёр, но и адресовываться в иномирье — в загробные миры ушедших предков, а также в горние миры Божествам. Правило почтительного подношения в иные миры — разрушение вещи. Переламывание, утопление, сжигание, выбрасывание, уничтожение и иные формы исключения из обихода — это мост, по которому вещь переправляется к мёртвым и Божественным. Души предков, существа, населяющие различные природные пространства, а также сами Божества в ответ одаряют своих потомков и людей обилием дичи, зверя, рыбы, плодов, дождями, урожаями и отсутствием мора и бурь. Такая жизнь есть круговорот жертв-даров между всеми мирами и существами; всё живет даром-через-смерть друг друга.

Иное дело — жертва как вручение себя, когда отправитель приносит на алтарь нечто предельно ценное, вплоть до своей собственной жизни, как символ и жест верности, почтения и вручения своей судьбы в руки избранного Божества. Это односторонний дар, который дающий отправляет Боже-ству без прошения чего-либо, без надежды и ожидания, что Божество откликнется и даст ему что-то [ибо он ничего и не просит]. В таком акте жертвы

обратный ответ может полностью отсутствовать, может быть лаконичным «жертва принята», а может быть стократно несоразмерным отданному — как ответное одаривание Божеством абсолютным и финальным изобилием, вершиной которого на Востоке считается освобождение либо пробуждение. Но и это никак не гарантировано, это жест *immer Treue*.

Часто ритуал принесения жертвы либо жертвенного прохождения через испытания, насилие, боль и символическую (с возможностью и буквальной) смерть связан с инициацией — посвящением в новый статус, с перерождением и восхождением на следующую ступень и раскрытием некоей священной тайны.

В архаических культурах вождь либо тот, кто претендует на высокий статус старейшины, должен пожертвовать вообще всем своим имуществом, растратив его на ритуальные пиры, подарки и даже буквально уничтожив на глазах всего племени, оставшись на утро после ритуала *буквально ни с чем*¹³. Более того, в отдельных культах сам вождь становился обещанной жертвой и его умерщвляли как высший дар Божествам либо в качестве кары за то, что он не мог обеспечить дожди, урожай или соблюдение мира. В отдельных случаях, как в истории с королем Немейского леса, обретение королевского статуса напрямую означает погружение в бытие-к-смерти.

¹³ См.: Мосс М. «Эссе о даре», Батай Ж. «Проклятая часть», Йеттмар К. «Религии Гиндукуша».

Многие эти мотивы мы видим вплетёнными и переплетёнными в космогонических мифах германоскандинавов, в расчленении Имира и убийстве Мимира, а также — и особо отчётливо — в саможертвоприношении Одина-Всеотца: он совершает жертву; он приносит в жертву величайшую «вещь» из всех возможных — самого себя; он проходит инициацию через смерть-к-возрождению; на всех этапах и во всех ипостасях он — верховный конунг, Всеотец и вождь асов.

В этом невероятно напряжённом акте мифа мы видим элементы жертвы-как-вручения себя, монистически замыкающегося на собственной самости. Но «на дар ждут ответа», как наставляет Высокий, и ответ приходит обрётёнными рунами. Остаётся открытым вопрос: одаривает ли Один сам себя в ответ на свою же жертву? Либо этот дар — дар самого бытия?

Взглянем на песенные строки Hávamál:

138. Veit ek, at ek hekk
vindga meiði á
nætr allar nú,
geiri undaðr
ok gefinn Óðni,
sjalfr sjalfum mér,
á þeim meiði,
er manngi veit
hvers af rótum renn.

139. Við hleifi mik sældu
né við hornigi;
nýsta ek niðr,
nam ek upp rúnar,
æpandi nam,
fell ek aftr þaðan.

140. Fimbulljóð níu
nam ek af inum frægja syni
Bölporns, Bestlu föður,
ok ek drykk of gat
ins dýra mjaðar,
ausinn Óðreri.

141. Þá nam ek frævask
ok fróðr vera
ok vaxa ok vel hafask,
orð mér af orði
orðs leitaði,
verk mér af verki
verks leitaði.

142. Rúnar munt þú finna
ok ráðna stafi,
mjök stóra stafi,
mjök stinna stafi,
er fáði fimbulþulr
ok gerðu ginnregin
ok reist hroft rögna.

139. Никто не питал,
никто не поил меня,
взирал я на землю,
поднял я руны,
стена я их поднял —
и с древа рухнул.

140. Девять песен узнал я
от сына Бёльторна,
Бестли отца,
мёду отведал
великолепного,
что в Одрёрир налит.

141. Стал созреть я
и знания множить,
расти, процветая;
слово от слова
слово рождало,
дело от дела
дело рождало.

142. Руны найдёшь
и постигнешь знаки,
сильнейшие знаки,
крепчайшие знаки,
Хрофт их окрасил,
а создали боги
и Один их вырезал.

Древо, чьи корни сокрыты в недрах неведомых, — это Иггдрасиль, мировое древо скандинавских сказов германского мифа. Несмотря на то что в источниках ясно указывается, что это древо — ясень, существует версия о том, что мировым деревом ранее считался тис. Действительно, тисовое дерево почиталось германцами за крепость и прямоту его ветвей, из которых изготавливали луки и стрелы, о чем говорит и стих руны $\mathfrak{y}r$ ($\mathfrak{h}$) из исландской рунической поэмы.

$\mathfrak{h}$ ($\mathfrak{y}r$) er bendr bogi
ok brotgarnt járn
ok fifu fárbauti.

Тис — это натянутый лук,
и зазубренное железо,
и гигантская стрела¹⁴.

Что важнее, из тиса делали крепчайшие древки для копий. Копьё — атрибут и первое оружие Одина, Гунгнир. Оно же — аллегория и символ и самого древа мира в меньшем регистре. Почитание тиса как древа войны более архаично. Миф соединяет обе версии, он сплетает ветви и тиса, и ясеня в один узор, распределяя каждой породе своё место в мистерии Всеотца.

¹⁴ Исландская версия под редакцией Л. Виммера, русский перевод С. Грабовецкого.

Весьма вероятно, что корни Иггдрасиля теряются где-то во тьме Гиннунганеп, чарующе-обманывающего разрыва первородной Бездны. В глубинах корней обитают и три норны — Урд, Верданди и Скульд, которые у источника Урд вершат судьбы мира, людей и асов. У Иггдрасиля небожители собираются на тинг. Из-под корней берут начала многие реки, текущие во всех девяти мирах, и там же сокрыт череп Мимира.

В первом приближении мы имеем то, что Один приносит себя в жертву себе же на алтаре всего мироздания — мировом ясене, используя в качестве орудия копьё, отсылающее также к древу-древку из священного тиса. В статусе верховного аса, вождя и Всеотца он покрывает всё мироздание, делаясь имманентным ему в своей жертве.

Второе приближение требует от нас более внимательного обращения к *имени* мирового древа. Иггдрасиль — это поэтический кённинг, состоящий из двух слов: Yggg — Ужасный, одно из хейти Одина, и drasil — скакун. Yggdrasil — это скакун Игга. Этот кённинг расшифровывают как дерево-виселицу, но это не совсем корректно. Один не вешал себя на верёвке за ветку, а проткнул-приколол себя копьём ко всему древу.

Эпитет «скакун» отсылает нас к коню, а это восьминогий Слейпнир, Скользящий. Конь, переносящий между мирами, — это ещё и регулярный эпитет шаманского бубна. Но скандинавы, если и были знакомы с этим инструментом, то, скорее всего, от своих лапландских и финских соседей. Осью мира

считается рукоятка бубна. Но экстатический ритм выбивается и ударами копья о щит, пляской и тряской копий, что отражено на известном бронзовом барельефе с пляской берсерков со шведского острова Эланд. Очевидно, что Иггдрасиль как мировое древо выступает в жертве Одина не только алтарём, но и проводником-скакуном. Другой вопрос — хейти Одина, которое даёт имя лучшему древу.

Yggг — это тот, кто ужасает, вселяет сильнейший страх. Верхом на ясене скачет-качается космогонический ужас вождя Божеств. Переживание сакрального — это *пере-ж*ивание опыта сильнейшего ужаса и неотделимого от него *восторга*, которые захватывают человека и ставят саму его жизнь под вопрос. Не зря в мифах неоднократно подчёркивается, что смертный неспособен вынести зрелища обнажённого Божества в его истинной форме. Таков и Игг в акте саможертвоприношения: ужасный грим безумного Небесного Отца, проступающий силуэтами туч грозового неба, смотрит оттуда на своих детей Мидгарда и на их Эрду-мать¹⁵.

Глагол «ужасать» в данном случае следует понимать не как охваченность страхом от чего-то внешнего, что этот ужас внушает. «Ужасать» следует понимать как глагол эманации, вдавливания, врезания, через связку ужасать-во, например, ужасать-во-мир. Ужас врезает священное во всё мирозда-

¹⁵ Grímr — ещё одно хейти Одина, означающее маску либо носящего маску. С ним связано и современное значение мрачный, гневный.

ние — вечно. *Всё сущее есть агоническое видение Божества в своём саможертвоприношении.*

Скакун Игга — ясень, исландское aski/askur от старонорвежского askr, в английском ash-tree, в немецком die Asche/Esche от прагерманского *askaz. Это же слово мы встречаем и как имя собственное у первого мужа Askr, Ясеня, и его жены Embla, Ивы, которых в виде неотёсанных брёвен нашла на берегу троица братьев Один-Вилли-Ве. Германские слова, означающие ясень, регулярно являются омонимами либо отличаются одной-двумя фонемами от слова *пепел*: ash в английском, aska в старонорвежском, der Asche в немецком, *askō в прагерманском.

Дерево есть одна из метафор человека, отражающая его связь с землёй и устремлённость к небу. Дерево — это срединный мир, оно — медиатор и путь между двумя полюсами. Более того, Аристотель сделал термин ὕλη — гиле, древесина — категорией материи в целом в античной философии. Если Иггдрасиль есть мировое древо, то метафора гиле-материя только укрепляет такое положение дела, этот же мотив повторяется и в мифе о происхождении людей. Мы приходим к пониманию, что дерево как символ имеет несколько секвенций на разных уровнях, которые взаимосвязаны: мироздание, материя, человек, алтарь и скакун. В Младшей Эдде среди кённингов мужчины и женщины называются «клён», «лес» и «ясень». Все упоминания Иггдрасиля можно прочесть и космогонически, и антропологически. Картина получается ещё более насыщенной и затрагивающей нас напрямую.

Один прикалывает себя к человеку, человек — это алтарь, на котором Божество приносит себя в жертву себе же, тем самым неистово ужасая его самого. Божество врезается в его бытие как плетённый узор врезается в доску, обрамлённый поэтическими словосплетениями скальдов. Скакун Игга — это кённый человек, несущего Ужасного, открытого к движению вниз, к бездонному источнику Урд, и вверх, к апофатической самости Всеотца. *Zum arophatischen Selbst des Allvater.*

Здесь же незаметно затрагивается тема одиночества. Высокий описывает своё саможертвоприношение себе же как ритуальное деяние одиночки: «никто не питал, никто не поил меня» девять дней и ночей на Иггдрасиле. Поэтому для человека быть Иггдрасилем, то есть алтарём для Божества, означает в одиночку вынести ужас его саможертвоприношения как врезания специфической «смерти Бога» в человеческое внутримирное бытие. Этот момент дает нам намёки на один из вариантов объяснения и теологии дальнейшего «бегства Божеств» в трагической истории Запада.

Божество приносит себя в жертву в акте чистого произвола собственной свободы и одиночества. Человек есть фактичная агония Божества в броске бытия в вот-бытие через отказ от себя и забвение себя.

Чем завершается это посвящение-вручение себя самому себе Одним, что обретают по итогу он сам, мироздание и человек? Исследователи скандинавской устной традиции подмечают, что в следующем

стихе, в строке *fell ek aftr þaðan*, используется особый глагол для обозначения падения¹⁶. Слово *fell* (прошедшая форма) — это всё то же протогерманское **fallana*, которое сохраняется во всех ветвях германских языков с устойчивым значением — в виде словосочетаний и идиом — ниспадения вниз, обрушения, обвала, падения стеблей вниз при скашивании, водо-*пада*. Это же слово употребляется как *fallen* — павший, сражённый и убитый в бою. Это уже связывает *fall* с валькириями и Вальхаллой, выбирающими павших в бою, и Залом павших, соответственно. Наконец, английское *Fall* является идиомой осени, времени опавших листьев и умирания природы. В русском переводе *fell* передано словом *рухнул*, что отражает падение вниз, но опускает все значения, связанные со смертью. В этом стихе и в этой строке мы слышим, что *Один пал* своей собственной жертвой, и пал он вниз, в корни Иггдрасиля, укрытые жёлтой листвой, где режут норны у источника Урд.

Но в миг максимального напряжения и аскетического истощения своего самопожертвования он поднял руны (*þam ek upr gúnar*). Руны — это *gúnen*, говорить, бормотать, речь. Позднее слово обрело значение тайны, что связано с магическими практиками рун как системы знаков и письма. «Поднял я руны» означает «*поднял я речи*, стеная их поднял». В ответ на свою жертву Один обретает не просто магические знаки и литеры, первое всего он добывает *речь*

¹⁶ См.: Joseph H. «Speak Usefull words or say Nothing».

и язык, на котором он поведает свой сказ о себе самом. Саможертвоприношение Одина — это последний акт сотворения мира, который он разыгрывает в одиночестве, в отличие от тройственного расчленения Имира и сотворения людей. Речь и язык — единственный равновеликий ответный дар на жертву самого Божества.

Эта линия продолжается в следующем стихе, где Один повествует о том, что познал от своего неназванного дяди девять песен. Покровительство сыну сестры со стороны её брата — это классический авункулат, упоминаемый у германцев ещё Тацитом. Мы считаем, что он отражает период перехода от матриархального права к патриархальному. И, как мы действительно видим, при утверждении Одина на троне многие женские фигуры и матери были смещены на регистр ниже, в область титанического¹⁷ либо пограничного пространства между подземным и срединным миром; утверждаются обычаи патрилинейного наследования и перечисления генеалогий, которые у вождей восходят к самому Всеотцу. Тем не менее неназванный из рода великанов обучает Высокого племянника могущественным песням. Схожий мотив обретения мудрости в состязаниях на загадках с йотунами мы встречаем не раз в Старшей Эдде.

И здесь же неспроста упоминается и Мёд Поэзии — великолепная влага Одрёрира, кровь Квасира. Именем собственным отмечены особо священные

¹⁷ Мать Тора Ёрд — jörð (земля) — уже относят к турсам, а в Младшей Эдде — к Богиням.

вещи и изделия, имеющие свой дух и судьбу. Имя котла Óðgeri происходит от корня óðg. В исландском языке это омоним для двух слов, расходящихся к разным, хотя тоже близким корням. Это óðg как поэзия и мышление и óðg как ярость, исступление — от этого корня и значения и происходит имя самого Одина, Óðinn. Одр — это воодушевление, поэтический эк-стаз в значении выхода за свои пределы. Отсюда легко раскрыть строку ok gefinn Óðni как «данный, посвящённый Воодушевляющему и Поэтическому». Суггестия знаков поэзии только усиливается при повторении на разный лад таких плотно связанных семантически значений, как песни, руны-речи, Один, Одрёрир и Мёд Поэзии, достигая кульминации в строфе orð mér af orði orðs leitaði — «слово от слова слово рождало». Это уже чистая поэзия и творение мира словом, в которую играючи включается перестановка букв в корнях óðg-orð (позднее немецкое das Wort). И, вполне в духе Шатапатха-брахманы, уже после слов идут verk mér af verki verks leitaði — «дела, рождающиеся от дел».

Особый интерес представляет Мёд Поэзии, история которого теснейшим образом сопряжена со всеми характерными аспектами германоскандинавского мифа: войной, жертвой, насилием, спуском в хтонические области мироздания и спасением от великанов-йотунов с последующим одари-

ванием человека¹⁸. Германский поэзис — это Θάνατοποίησις.

Подробно эту историю в Младшей Эдде рассказывает Эгиру Браги. Когда асы заключили мир с ванами и обменялись заложниками, ради закрепления мира они сошлись и вместе плюнули в котёл, и из общей слюны сотворили мудрейшего человека на свете — Квасира, чьё имя, весьма вероятно, отсылает к хмельному напитку. По злому коварству Квасира заманивают и убивают карлики Фьялар и Галар. Его кровь они сливают в три чаши: Одрёрир, Сон и Бодн. Асам они говорят, что Квасир погиб, захлебнувшись собственной мудростью. С тех пор одни из устойчивых кённингов поэзии — это «кровь Квасира» и «влага Одрёрира».

Дверги лишаются Мёда Поэзии в откуп великану Суттунгу за иные свои злодеяния, и уже тут им снова интересуется Один. Изменением облика, хитростью и ценою жизни девяти рабов он пробирается под скалу, где Мёд охраняет дочь великана Гуннлёд. С ней он проводит три ночи, за что она даёт ему право трёх глотков — в каждый из них Один выпивает по целому котлу и, оборачиваясь орлом, воспаряет, украв кровь Квасира. В последнем акте Один в облике орла, преследуемый самим орлом-Суттунгом, сплёвывает Мёд в котёл в Асгарде, но малая его часть вылетела из его зада — и её смогли собрать все желающие. Так появились плохие поэты, «рифмоплёты». Отсюда к поэзии добавляются

¹⁸ См.: Нечкасов Е. «Приближение и окружение. Очерки о Германском Логосе, Традиции и Ничто».

кёнинги «добыча Одина», «напиток Игга» и «дар асов».

Браги называет язык и размер двумя составными частями поэтического искусства.

Первая часть — язык, в истоке которого лежит жертва Божества, и всё его богатство выразительных средств, а также неотделимая иерархия и структура грамматики. Поэтический язык тройственен: первое — это имя, которое определяет либо отражает сущность вещи, которую оно именует. Второе — это хейти, поэтический синоним и подмена имени. В большинстве случаев хейти не отличаются от имени либо используют их как имя. Так, если мы будем внимательны, то заметим очевидную и *предельно ужасающую* вещь: мы не знаем имени Одина, но знаем только десятки его хейти. То есть Один в принципе известен нам только под словами-масками, под вторым способом поэтического названия чего-либо. А третье — это кёнинги, более сложные метафоры, в которые включаются иносказания и признаки совсем иных вещей и других Божеств, что в особо сложных случаях сближает их с идиоматическими выражениями.

Метафоры, иносказания, метонимии, аллегории, дейксис и другие тропы снова суть те же изразцы и украшения поэтической речи, что можно найти у многих народов. Это дыхание дхвани.

Вторая составляющая поэзии — это размер, то есть разные вариации построения аллитерационного стиха, который, в отличие от античной рифмы, является аутентичным выражением германо-сканди-

навской поэтической ритмики. Размер порождает тонкую суггестию дикта, гипнотический ритм околдовывающего повествования. В германо-скандинавской поэзии есть два основных вида поэзии — эддическая и скальдическая. Эддическая поэзия более аскетична по форме, но сказывает нам германо-скандинавский мифос. Скальдическая, наоборот, испещрена узорами и вычурностью, но в своём содержании она фактична и скупа. Поэтические размеры, такие как форнюр-дислаг, дротткветт, льодахатт и др., задают разные порядки и такт согласования повторов согласных и/или гласных звуков. Это основное правило аллитерации — в строках и строфах должны повторяться определённые фонемы в начале слов, что усиливается присущим германским языкам ударением на первые слоги. Это наглядно видно на исландском оригинале Речей Высокого, особенно в стихе 141. Аллитерационное чередование связывает между собой строки, четверостишья и даже целые стихи. Так складывается узор «прядения» словом сказанным, звуком. Более того, форма выражения мифа сама по себе *есть часть мифа и его послания*. Важно не только что сказано, но и как сказано; и это *как* есть неотъемлемая смысловая и строевая часть этого *что*. Обширное использование хейти, кённингов и рефренов продиктовано размером аллитерации, требующим той или иной структуры повторов гласных и согласных звуков в строфе. Скальды прошлого знали наизусть, создавали и рассказывали целые эпосы в разных поэтических формах, а также сплетали отдельные висы, хулительные ниды, хвалебные драпы и т. д.

Следуем далее за Ганградом к стихам 142 и 144.

142. Rúnar munt þú finna
ok ráðna stafi,
mjök stóra stafi,
mjök stinna stafi,
er fáði fimbulpulr
ok gerðu ginnregin
ok reist hrofrt rögna <...>

144. Veistu, hvé rísta skal?
Veistu, hvé ráða skal?
Veistu, hvé fáa skal?
Veistu, hvé freista skal?
Veistu, hvé biðja skal?
Veistu, hvé blóta skal?
Veistu, hvé senda skal?
Veistu, hvé sóa skal?

142. Руны найдёшь
и постигнешь знаки,
сильнейшие знаки,
крепчайшие знаки,
Хрофт их окрасил,
а создали боги
и Один их вырезал <...>

144. Умеешь ли резать?
Умеешь ли разгадывать?
Умеешь ли окрасить?
Умеешь ли спрашивать?

Умеешь молиться
и жертвы готовить?
Умеешь раздать?
Умеешь заклать?

Строка *ok gerðu ginnregin* — в ней нас интересует последнее слово, составленное из двух корней — *ginn* и *regin*. Оно переведено как просто «боги», но оригинал говорит нам о большем. Первый корень — загадочное *ginn*, которое мы встречаем в сложном имени бездны *Ginnungagap*. По версии Яна де Фриса, оно означает «околдовывать, обманывать», изначальное нероманитическое значение слова «очаровывать» — вводить в заблуждение, наводить морок. Другая версия возводит этот корень к прагерманскому **ginnaną*, означающему «начинаться, брать исток, восходить (φύσις)» и «быть открытым, раскрываться». В исландском языке есть корень *gip*, означающий пасть, открытый рот. Поэтому примордиальная бездна сразу дана как нечто спрятанное на самом видном месте. Мифопоэтическое мышление с лёгкостью понимает, как нечто может провлять себя в сокрытии, открываться-спрятавшись, это всё вариации поэтических тропов.

Второе слово восходит к прагерманскому **raginą*, откуда *regin* — это Божества, буквально «те, кто правит». Аналогично *Ragnarök* — это судьба владык, регинов. В таком случае *regin* — это классический властный эпитет асов. Но ещё глубже **raginą* означает «давать совет, устанавливать закон, *справить правду*, принимать решение». Обсуждение

и принятие законов, равно как и совет, происходят на тинге и подразумевают устное говорение. Закон есть то, что сказано асами либо решено достойными мужами на всеобщем собрании.

Руны сделаны теми, кто в своей открытости либо силами чар принимает решение и правит закон речью. Поэтому *Rúnar munt þú finna* — «речи, несомненно, ты найдешь, и [после] постигнешь знаки» — *ok gáðna stafi*.

В германском переводе *stafi* — *Stäbe* (от немецкого *Stab*, английского *staff*) — деревянная палочка, на которой вырезаны знаки. В некоторых значениях употребляется как трость, посох — опора путнику. Изначально руны вырезали на деревянных плашках-палочках, откуда устойчивое вопрошание «умеешь ли резать, умеешь ли красить?». До сих пор в немецком языке *Stab* используется в значении буквы алфавита, литеры шрифта. Стафами обычно называют сложносвязанную комбинацию рунических знаков, сделанную в магических целях. В этой области начинает проявляться метафора речи и действия как *прядения, вырезания* чего-либо.

Крайне примечательно, что немецкий глагол *lesen* (читать) буквально означает «собирать палочки», подбирать вместе. Это совпадает с греческим *λόγος* — вместе-собрание, речь, записанное слово. В одном из энигматичных пассажей «Черных тетрадей», Хайдеггер указывает, что не стоит возводить в абсолют знаковое письмо и письменность, так как они могут довольствоваться только сущим бытием; но следует удерживать себя в фокусе внимания на

бытие, которое он называет «разрывом различия и руной его спора». В этом фрагменте Хайдеггер единственный раз упоминает это специфическое германское слово, которое может означать «речь спора» или «тайну спора». Зная о великом почтении, которое немецкий мыслитель оказывал творящей роли слова, как и спору-полюмосу как принципу различения, дифференциации сущего на многое, можно схватить плотный пучок дополнительных смыслов гуна.

Палитра глаголов и имён речи в германских языках разнообразна. В немецком *Sprache* — это язык как таковой, а производный глагол *sprechen* — это уже способность говорить. Средневековая форма короткого назидательного стиха — *Spruch*. Аналогичное распределение у исландского *mál* — это и язык, и речь/говорение, наименование изречений, поговорок и больших песенных наставлений, как *Hávamál* или *Vafþrúðnismál*. Но также *mál* — это и некоторое дело, предмет и тема разговора либо суда.

Магический стих, часто используемый мужами, зовется *galdr* и происходит от прагерманского **galdraz* со значением песни и плача. В современном немецком языке слова «песня» и «скорбь» омонимичны — *Leid*. Германское слово гуно переняли финны, карелы и эстонцы для нарицательного имени своих эпосов. Последние главы Младшей Эдды дают перечень из десятков прямых и косвенных хейти речи, слова и ума.

В следующем стихе размер резко меняется на гипнотический рефрен, суть которого сводится к

утверждению элитарности языка и речи. Рун не должен резать и петь тот, кто не знает их и как с ними обращаться, как красить их в цвет крови. Для знающих Один перечисляет известные ему заклинания и угощает из Одрёрира.

Ибо:

164. Вот речи Высокого
в доме Высокого,
нужные людям,
ненужные ётунам.
Благо сказавшему!
Благо узнавшим!
Кто вспомнит — воспользуйся!
Благо внимавшим!

Всеотец строго разделяет знания, которые не нужны и бесполезны йотунам, жадным, нищим и, за исключением древнейших, в основном глупым и грубым существам.

Руны суть единственный равный ответный дар на жертвенное вручение Одним себя самому себе; как мы указывали, эта жертва — последний аккорд космогонии, обретение и одаривание мироздания речами. Руны суть резцы, которыми Игг врезает сложнейшие плетёные и запутанные орнаменты в искусство, поэзию, миф, ум, мудрость и судьбы мира. Резцы по Иггдрасилю, тису, ясеню и иве. Резание, окрашивание, пение рун и гальдра есть прямое воплощение Одина в срединном мире, когда к голосу поющего буквально примешивается, припевается и сквозь

него пропеваается голос самого Рунатюра, Всеотца, Высокого.

Такова исландская *Rúnakvæði*, руническая поэма, в которой каждый из шестнадцати знаков-рун объяснён через стих, в котором лаконично и поэтически насыщено изложены соответствия рун вещам, явлениям и семантическим мифологическим рядам.

Другая минорная метафора, связанная с речью, — это плетение и прядение, что соответствует женскому полюсу метафизики и связано с норнами. Главное святилище асов располагается у Иггдрасиля, где они каждый день вершат свой суд, то есть выносят речения-решения. В Младшей Эдде асы рассказывают Ганглери, что у Ясеня есть корень на небе, и под ним бьёт источник, почитаемый за самый священный, — Урд. Корень на небе отсылает нас к распространённому мотиву перевёрнутого древа, которое растёт сверху вниз и расстилается листвой по земле. Этот символ отражает укоренённость человека в его небесном отечестве. Тем не менее может возникнуть путаница относительно того, где же скрыты корни Древа Предела, под которыми берут начало источники и у которых собираются норны, — под землёй или в небесах? С точки зрения мифопоэтики искать одну достоверную версию мифа — дело пустое и нелепое, потому что истинны оба варианта, и это всегда одно и то же древо.

Имя источника Урд (*Urðarbrunnr*) означает Судьбу. Через протогерманский корень **wurdiz* оно

связано со староанглийским *weorþan* (становиться, случаться) и понятием Вирда: *Wyrð* — то, чему должно случиться. Это одни из важных бытийных глаголов в германской мифологии. Источник Урд — источник судьбы, того рока, который предписан как долг людям, асам, вanam, мирозданию и всем существам. Это вселенский закон. И именно у него собираются асы на тинг. И, как мы уверены, именно там стоит чертог, из которого выходят три норны Урд, Верданди и Скульд.

Имя первой — Урд — мы уже рассмотрели и прибавим к нему значение прошлого. Эта норна отвечает за то, что *уже стало* и явилось, что *уже было*; она относится к прошлому, потому что это должное было пророчествовано наперёд издревле как нечто, что брошено наброском из некогда ставшего в только-только грядущее будущее, как непрерывность рока.

Имя Верданди (*Verðandi*) означает «то, что становится» либо «происходит сейчас» и образовано от исландского глагола *verða* — быть, становиться. Это глагол выводят из протогерманского **wértti* либо **wert*, что означает оборот, вращение вокруг, — это напрямую отсылает нас к солярному Колесу Года¹⁹.

Имя Скульд (*Skuld*) означает Грядущее в буквальном значении долга, займа, который надо вернуть. Несмотря на синонимичность Вирду, первый охватывает всё мироздание и его историю как напе-

¹⁹ Подробно о Колесе Года и связанной с ним сакральной фонетике см.: Нечкасов Е. «Приближение и окружение. Очерки о Германском Логосе, Традиции и Ничто».

рѣд-сказанное пророчество о грядущем, которое должно исполнить. И будущее в данном значении — это не только то, что приближается к нам навстречу из завтра как то, что только будет, но скорее как *то*, взаймы у свершения *чего* мы живём. И, как следствие, мы живём только тогда, когда мы свершаем и воплощаем то, что и было наперѣд-пророчествовано, а когда мы уклоняемся от Вирда, мы утрачиваем нить сложно переплетѣнного узора жизни, теряемся в хитросплетениях и забываем о должном.

Помимо трёх великих норн есть ещё и малые норны, которые приходят к новорождённым и даруют им узор судьбы. Если приходят добрые, то судьба (öglög) человека будет светлой, если же младенца навещают злые норны, то его жизнь будет полна юдоли. А великий горизонт должного для всего мироздания, предвещенный сказительницами бытия, есть Рагнарёк и мировой пожар, то есть смерть. Всё, что есть в германо-скандинавском мифе, добывается и берётся взаймы у смерти.

19. Ясень я знаю
по имени Иггдрасиль,
древо, омытое
влагою мутной;
росы с него
на доли нисходят;
над источником Урд
зеленеет он вечно.

Вернемся в самое начало. Высокий говорит *þat* ek *uppr* *gúnar*, подстрочно это звучит как «взял я вверх руны», то есть поднял их снизу и дальше: *fell* ek *aftr* *þaðan* — «пал вниз сам». Речи рун Всеотец поднимает от корней Иггдрасиля и к ним же падет, что знаменует конец его жертвоприношения и инициации. Там же у корней бьёт источник Урд и прядут норны. Можно выдвинуть осторожную гипотезу, что полотно судьбы они «прядут» именно речами-пророчествами.

На это указывает 20-й стих Прорицания Вёльвы:

20. Þaðan koma meyjar
margs vitandi
þrjár ór þeim sæ,
er und þolli stendr;
Urð hétu eina,
aðra Verðandi,
— skáru á skíði, —
Skuld ina þriðju;
þær lög lögðu,
þær líf kuru
alda börnum,
örlög seggja.

20. Мудрые девы
оттуда возникли,
три из ключа
под древом высоким;
Урд имя первой,
вторая Верданди, —
резали руны, —

Скульд имя третьей;
судьбы судили,
жизнь выбрали
детям людей,
жребий готовят.

Оригинальное слово *skíði* — это поленья, бревна. Их режут норны, что в русском переводе даёт «руны». В переводе на немецкий *skíði* превращается в уже знакомые нам *Stäbe*. Тем самым судьбы, руны, речи и древесина связываются воедино, а ведущей метафорой является не прядение полотна судьбы, но вырезание жребия из дерева либо врезания жребия в само полено.

Корни же Древа Предела теряются в Гиннунга-гап, изначальной пустоте, из которой проявляется всё сущее, первые искры, ветры и существа. Независимо от того, куда мы прослеживаем корни Иггдрасиля — к небесной выси или к глубоким подземельям, глубже и до них *gar var ginnunga*. Зияющее раскрытие, пустота и разрыв — значения слова *gar* в скандинавских и английском языках. Глубже, чем к Эрде-Матери либо Исступляющему Отцу, корни Иггдрасиля ведут к Пустоте. Человек же есть срединное сплетение уранического и хтонического начал²⁰, протянутое из бездны в бездну, и наша природа есть бытие-между, *in-mitte-sein*.

²⁰ Следует упомянуть и то, что по родословной и сам Всеотец происходит из хтонических могуществ, но достигает самости и высшего достоинства как Божество, а не йотун.

Наш миф рассказывает ещё одну историю о происхождении людей и обретении ими речи. Общий сюжет разнится в Старшей и Младшей Эддах, поэтому его следует рассматривать в собирающей совокупности.

В Старшей:

17. Unz þrír kvámu
ór því liði
öflgir ok ástkir
æsir at húsi,
fundu á landi
lítt megandi
Ask ok Emblu
örlöglausa.

18. Önd þau né áttu,
óð þau né höfðu,
lá né læti
né litu góða;
önd gaf Óðinn,
óð gaf Hæmir,
lá gaf Lóðurr
ok litu góða.

17. И трое пришло
из этого рода
асов благих
и могучих к морю,
бессильных увидели
на берегу

Аска и Эмблу,
судьбы не имевших.

18. Они не дышали,
в них не было духа,
румянца на лицах,
тепла и голоса;
дал Один дыханье,
а Хёнир — дух,
а Лодур — тепло
и лицам румянец.

В Младшей:

«Þá mælti Gangleri: “Mikit þótti mér þeir hafa þá snúit til leiðar, er jörð ok himinn var gert ok sól ok himintungl váru sett ok skipt dægum, ok hvaðan kómu mennirnir, þeir er heim byggja?”

Þá mælti Hárr: “Þá er þeir gengu með sævarströndu Borssynir, fundu þeir tré tvau ok tóku upp trén ok sköpuðu af menn. Gaf inn fyrsti önd ok líf, annarr vit ok hræring, þriðji ásjónu, mál ok heyrn ok sjón, gáfu þeim klæði ok nöfn. Hét karlmaðrinn Askr, en konan Embla, ok ólst þaðan af mannkindin, sú er byggðin var gefinn undir Miðgarði...”».

«Тогда молвил Ганглери: “Великое дело они совершили, сделав землю и небо и укрепив солнце со светилами и разделив сутки на день и ночь. А откуда взялись люди, населяющие землю?”. И отвечает Высокий: “Шли сыновья Бора бере-

гом моря и увидели два дерева. Взяли они те деревья и сделали из них людей. Первый дал им жизнь и душу, второй — разум и движение, третий — облик, речь, слух и зрение. Дали они им одежду и имена: мужчину нарекли Ясенем, а женщину Ивой. И от них-то пошел род людской, поселённый богами в стенах Мидгарда...»».

В стихах, что поведала Вёльва, для нас важно одаривание первых людей духом — *óð[r]*. Этот дар вручает Хёнир, но от этого же корня образовано имя Одина — *Óðinn*. Хёнир не просто дает некий дух, он даёт людям дух исступления, возможности экстатического безумия.

Высокий же говорит о трёх братьях Одине, Вилли и Ве, которые творят людей из дерева и дают им имена, а также облик, речь (*mál*), слух и зрение. Имя третьего брата *Vé* означает святилище, обитель Божеств, а значит, его дары наследуют его сути, несут её отпечаток; это священные облик, речь, слух и зрение. То, что Ве одаривает ими всеми вместе, весьма похоже на развёртывание этих же чувств и качеств в Шатапатха-брахмане. Слово же *mál* используется как второй корень и окончание в названиях многих эдических песен-наставлений и речей-полемики, таких как *Hávamál*, *Vafþrúðnismál*, *Alvíssmál*, *Grímnismál* и др.

Германо-скандинавской традиции присущи мифопоэтический холизм и монизм, что предельно наглядно рассказано в Младшей Эдде. Зачин таков, что знатный конунг Гюльви, сведущий в чарах, от-

правляется к асам, чтобы испытать и вывести их силу. Он меняет свой облик, оборачиваясь стариком. Приходя в Асгард, видение которого наперёд послали ему асы, он представляется именем Ганглери (Уставший в пути), которое мы встречаем среди перечней хейти Одина.

В Асгарде он вступает в традиционное состязание мудрости с троицей Божеств — Высоким, Равновысоким и Третьим. Ставка спора — голова. Испросив всё о происхождении мира, языка, поэзии, людей, порядках и нравах, а также изведав пророчество о судьбах Божеств, Гюльви-Ганглери доходит до предела возможной мудрости, на что Высокий ему отвечает: «И если ты станешь расспрашивать дальше, не знаю, откуда ждать тебе ответа, ибо не слыхивал я, чтобы кому-нибудь поведали больше о судьбах мира. Довольствуйся тем, что узнал».

Дальнейшая судьба Гюльви рассказывает нам самое важное:

«Því næst heyrði Gangleri dyni mikla hvern veg frá sér ok leit út á hlið sér. Ok þá er hann sést meir um, þá stendr hann úti á sléttum velli, sér þá enga höll ok enga borg. Gengr hann þá leið sína braut ok kemr heim í ríki sitt ok segir þau tíðendi, er hann hefir sét ok heyrt, ok eftir honum sagði hverr maðr öðrum þessar sögur.

En æsir setjast þá á tal ok ráða ráðum sínum ok minnast á þessar frásagnir allar, er honum váru sagðar, ok gefa nöfn þessi in sömu, er áðr váru nefnd, mönnum ok stöðum þeim, er þar váru, til

þess, at þá er langar stundir liði, at menn skyldu ekki ifast í, at allir væru einir þeir æsir, er nú var frá sagt, ok þessir, er þá váru þau sömu nöfn gefin. Þar var þá Þórr kallaðr, ok er sá Ása-Þórr inn gamli».

«И в тот же миг Ганглери услышал кругом себя сильный шум и глянул вокруг. Когда же он хорошенько осмотрелся, видит: стоит он в чистом поле, и нет нигде ни палат, ни города. Пошёл он прочь своею дорогой и пришёл в своё государство, и рассказал всё, что видел и слышал, а вслед за ним люди поведали те рассказы друг другу.

Асы же стали держать совет и вспоминать всё, что было ему рассказано, и дали они те самые имена, что там упоминались, людям и разным местностям, которые там были, с тем чтобы по прошествии долгого времени никто не сомневался, что те, о ком было рассказано, и те, кто носил эти имена, — это одни и те же асы. Было тогда дано имя Тору, и это Аса-Тор Старый».

Вначале мы видим, как Гюльви, чьё описание схоже с Одином, повторяет его паттерны поведения: изменение облика, странствие за мудростью, называние иным именем, состязание в мудрословии. Это *imitation Dei*, Гюльви-Ганглери — фигура одилического этоса, и он же испытывает самого Всеотца, представшего перед ним под именем Высокий.

И в завершение всех видений Гюльви мы наглядно видим, что миф рассказал *сам себя самому*

себе, породив искателя истории, рассказчиков истории, её слушателей и весь мир, который и был содержанием рассказа. Миф закольцовывается сам на себя: пройдя дорогой удаления, он возвращается тропой Мёбиуса сам к себе как свой собственный исток. Миф обнаруживает себя как единство формы выражения и содержания того рассказа, который он сам сказывает. Или Высокий «осознает» себя как персонажа той истории, которую он сам и рассказывает [либо бытие раскрывается через него, как сказителя и самого-себя-рассказчика].



IV ПОЭТЫ И ФИЛОСОФЫ

Поэзия есть у всех народов и, как кажется, она есть с самых архаических времён как эталонная форма речи, как речь вообще. При этом Мартин Уэст подмечает, что у индоевропейцев, судя по всему, не было единого слова для обозначения *поэта*²¹. Разные слова для его наименования отсылали к различным ролям и функциям, которые покрывала поэзия как особая и центральная деятельность в древнем мифопоэтическом видении индоевропейцев. Чаще всего это такие слова, как «петь» (ведийское *sātan* и множество поздних европейских вариаций), «сказывать» (греческое *ἔπος*, индоевропейский корень **wek*, от которого уже знакомая нам индийская речь, *vác* и латинское *vox*, голос), а также лексемы, которые позднее стали означать слово, говорение и пение. В этом заключается ключевой статус и первая, по Уэсту, функция поэта — он тот, кто поёт священные гимны, мифы и invocации. Важной чертой древнего певца он указывает его изменённое, экстатическое состояние, описываемое как ярость и, судя по всему, вызванное именно пением и присущей ему мудростью, даром выражать священное в гимне.

²¹ См.: West M. L. «Indo-European Poetry and Myth».

Другая грань поэзии выражена в мышлении, припоминании, в функции памятовать многие сказания, саги и легенды, которые поэт знает наизусть и в которых хранится сама традиция, само знание о космогонии, происхождении людей, о славных подвигах Божеств и героев. Мы встречаем эту черту в частом рефрене той же Вёльвы: «Помнит она...», когда она упоминает себя в третьем лице, отвечая на вопросы Одина о прошлом.

Следующее проявление поэзии — это непосредственно творчество, созидание поэмы, саги, гимна, песни и творение бытия словом. Именно здесь мы сталкиваемся с определяющими для европейской культуры терминами τεύχεiv и ποιεiv. Первое — то самое технэ: уловка, хитрость, ремесленное умение делания в материи, которое мы можем соотнести с поэтическим размером, вокализацией, артикуляцией и интонацией, с формой мифа. Второе — тоже творение, в переводе Хайдеггера — вот-сюда-поставление как приведение-к-существованию. Уэст также упоминает связь поэзии как ремесла с магией и чарами, с околдовыванием. Поэзия — это приведение к бытию через рассказ (мифо-поэтика) и одновременно рассказ о том, как вещи приходят к бытию (мифо-поэтика).

Очень близко к этому примыкает метафора поэзии как *прядения* слов, как особого навыка метрики, которое часто помещается в женский семантический контекст. Другая метафора этого же ряда — плотническое ремесло резьбы и изготовления изделий именно из древесины как материи по преимуществу.

Уэст также указывает на старонорвежское слово *smiðr* — мастер по дереву, камню или металлу (в английском — *smith*, кузнец), которое встречается в таких словах, как *líððasmiðr* (мастер песен) и *galdasmiðr* (мастер магических заклинаний).

Два других образа происходят от ремёсел, но связаны с мотивом странствия. Поэзию сравнивают с ладьёй песни либо с судном, полным гимнов и славлений Божества. Поэт направляет свою песнь как корабль, паруса которого наполняют дуновения муз. Второй образ заменяет корабль на колесницу, которой правят музы или поэт и на которой мольба или славление возносятся в горние миры либо которая возносит самого поэта. Поэтическое слово имеет крылья и связывается со стихией воздуха, семантически оно может вплотную приближаться к стихии войны в метафоре речей как стрел. Например, в 34-й главе 5-й книги Махабхараты:

«Стрелы с зубчатым остриём, стрекала и дротики могут быть извлечены из тела, но словесное жало извлечь невозможно, ибо оно глубоко сидит в сердце. Словесные стрелы извергаются из уст, уязвленный ими страдает день и ночь. Учёный не должен выпускать такие (стрелы) в других, ибо они не могут не попасть в легко уязвимые места другого».

Всё названное и многое другое суть многочисленные украшения, которые делают речь высокой даже в прозе. И поэтические штудии индийских

грамматистов и эстетов, и учебник поэзии Снорри на другом конце континента — все говорят об украшениях речи, что приятны и людям, и Богам. Памятуя о том, что форма выражения сказа есть важная часть его содержания, создающая должный суггестивный эффект и отражающая ведущий принцип манифестации священного, можно утверждать, что для почтенных традиций многобожия принципиальное значение имеет *красота*. При этом не только красота как светлое благоденствие жизни «далёкой от дел», но и красота трагедии, которая равно fasciniрует и вызывает нуминозное чувство восторга.

Поэт есть сотворец бытия, буквальный глас мифоса, который его конституирует для сказа. Поэзия — и не только в индоевропейском контексте — есть вот-сюда-поставление и к-наличию-приведение, то есть поэт ведёт слова и сущее за руки навстречу друг другу, он единит в гимнах и молитвах Небо и Землю, людей и Божественных и хранит вечную славу деяний достойных. Поэт правит, но не как Rex либо Dux, а как страж и виночерпий ἀρχὴ — истока и властного начала священного языка существования всего сущего в целом. Таковы Гесиод, Гомер, Бхартрихари, тексты Вед, Упанишад, Старшей Эдды и других традиций и их неизвестные песнопевцы.

Характерный контрапункт отношения к поэтам в Европе мы видим у Платона в знаменитом «Государстве». В нём Платон отразил как данность представления, явно уже бытовавшие в его время, доведя их до предела в русле своей идилистической философии.

фии. Он предлагает вовсе изгнать поэтов и трагиков из Государства, обвиняя их в слепом словесном подражании (*mimesis*) тем вещам, ремёслам и занятиям, о которых они ничего не знают, но о которых слагают эпосы и поэмы. Для Платона поэты — вредные выдумщики и эпигоны, которые «творят призраки, а не бытие», то есть не имеют отношения к истине. Критерием же истинности для сократова ученика являются счёт, вес и измерение, а также польза, которую некоторые отобранные виды поэзии и поэты могут принести Государству, например, гимны Богам и похвала добродетельным людям.

Платон является яркой фигурой дисгармонии и перекоса в сторону рационализаторской черты логоса, он — милевый столб, веха на ниспадающей траектории поколений, воспетой Гесиодом. Его Государство хоть и отражает некоторые классические индоевропейские, аристократические черты, но в целом порождено механическим подходом, а значит, изначально мертворождённо и нежизнеспособно. Далеким эхом, уже в нашу эпоху, Теодор Качинский напишет о том, что попытки построить плановое и рациональное общество есть технология, которая заведомо обречена на провал, а в своей сути является одной из форм скрытой тирании и отчуждения²².

Платон не понимает поэзии и поэтому расчленяет её, и присущая ему доминанция логоса ведёт к

²² См.: Kaczynski T. «Anti-Tech Revolution: Why and How». Для Качинского плановое общество строго связано с левыми идеологиями контроля, но в данном случае в наши задачи не входит распределение «Государства» Платона на политическом спектре.

окончательному закреплению распада поэзии на несколько слабо или вовсе не связанных занятий и явлений, к её подчинению утилитарным нуждам Государства. В этом аспекте Платон раскрывается *как законченный носитель модернового мышления*. Логос Платона противостоит мифосу, и вместо жатвы произрастающих сказов в снопы он его выкорчёвывает и, в пределе, вообще запрещает любое несанкционированное произрастание, становясь *δόγματος* (догмой). В XX веке наступает апогей демифологизации в работах протестантского теолога Карла Бульмана и структуралиста Поля Рикёра. Их подход характеризуется сознательной и последовательной десаκραлизацией библейского предания. Различные чудеса, видения, пророчества и т. д. объявляются присутствием мифа, который закрывает от читателя ведущую сугубо моральную и адаптивную под современность и научную картину мира фабулу жизни и смерти Христа. В рамках своего метода оба автора стремятся выделить чистую керигму — рациональную и очищенную от всего сверхъестественного и мифологического часть библейского послания. Керигме противопоставляется структура, которая и есть сумма и «осадок» всего внерационального, метафорического и чудесного. Логос, как и керигма, произрастает из мифоса, но в какой-то момент начинает жёстко противостоять ему и подавлять его. В этом заключается ноэтическая структура свершения упадка. Логос стремится рационализировать мифос, свершает над ним анализ в его этимологическом значении расчленения на

части; бытие сводится к истории, живая речь уступает доминации текста. Отсюда возникают и такие сугубо профанические тенденции и устремления, как поиск наиболее достоверной или непротиворечивой версии того или иного мифа. То есть логос подходит ко всему набору по-разному рассказанных мифов, легенд или сказок с методом и критерием, чтобы выявить, какая именно версия наиболее последовательна, полезна и, опционально, вписывается в картину мира Нового времени. Она будет взята за магистральную либо протоисторическую, подтверждаемую археологическими находками, историческими источниками и т. д. Такова, например, апология содержания Ветхого и Нового Завета, попытки научно подтвердить реальность описываемых событий и некогда живших персонажей. Разумеется, с точки зрения мифопоэтики этот подход нелеп сводит всё разнообразие (которое всегда центростремительно удерживается вокруг основного мифологического ядра, ведущего нарратива, не давая идеовариациям текста отклоняться чрезмерно далеко) к сухой аналитической догматике. Напротив же, разные рассказы одной истории образуют поля и ландшафты мифов в их совокупности. Истинна не какая-то одна версия, *но все версии сразу*, создающие семантическое, интеллектуальное и имажинативное пространство символов. Кажущиеся противоречия не вносят сумятицы и не влияют на истину, но обогащают плотно сказа узорами.

Но, несмотря на своё пренебрежение поэзией, сам Платон является мифотворцем, создавая и поме-

щая в свои диалоги философские мифы — об Атлантиде, о Пещере, о Колеснице души, об Андрогине и посмертной участи души у веретена Ананке²³. Рассуждая о роли мифа у Платона, Рейнхард вскользь замечает, что «миф — язык души», а душа призвана снять противоречие между идеей и мифом. «Задача мифа — напомнить нам о наших корнях», говорит он, а значит, миф связан с анамнезисом (ἀνάμνησις) — припоминанием изначального пребывания души в горнем мире. Вплоть до повивального искусства майевтики, иллюстративных (миф и идея как сотворение образа и его созерцание) и педагогических функций мифа у Платона. Но можно пойти и дальше, не только ко «времени» пребывания души в мире идей, структуру которого она припоминает, будучи воплощённой в нас, но и к глубинному либо высочайшему истоку всего сущего вообще.

Жрец, шаман, поэт и философ — ключевые фигуры, связанные с сакральной речью в традиционных обществах.

Особо интересный пример, который можно взять как матрицу шаманизма и того, как в нём используются язык и поэзия, рассматривает Клод Леви-Строс²⁴. Он обращает внимание на особую песнь южноамериканского шамана из племени куна, который помогает трудной роженице в ситуации, когда не справляется даже повитуха. Рифмованный текст состоит из 535 строк и имеет сложную структуру,

²³ См.: Рейнхардт К. «Мифы Платона».

²⁴ См.: Леви-Строс К. «Структурная антропология».

анализом которой и того, как она действительно образом помогает женщине, занимается Леви-Строс.

Согласно шаманским верованиям, проблема тяжелой роженицы заключается в том, что особая сила Муу, отвечающая за продолжение рода и отождествляющаяся с влагалищем и маткой, переступает за свои пределы и пленяет «душу» либо жизненную силу женщины, её пурба. Из-за этого остальные малые либо частные пурба отдельных органов и частей тела бездействуют в оцепенении, что на физическом уровне выражается в трудных родах, которые угрожают смертью и матери, и ребенку. Задача шамана и его помощников — вернуть Муу в её нормальное состояние, умерить её чрезмерность и вернуть пурба роженице и её телу, тем самым разрешить роды и в целом исключить какую-либо опасность ситуации.

Для этого вызванный повитухой шаман исполняет сложную песню, как и положено, снабжённую тропами, метонимиями и метафорами, в ходе которой он и его помощники совершают долгое путешествие в Муу и одолевают её злых помощников, вызволяют пурба и запечатывают все дороги и пути для выхода Муу за её пределы. При этом Муу — не злой дух, это именно чрезмерность, дисгармония и злонамеренность (хюбрис) поведения конкретных органов и сил, связанных с деторождением. Леви-Строс относит технику врачевания песнопениями, текст которых, на первый взгляд, не имеет отношения к проблеме, к одной из необъяснимых [для человека современного] действенных шаманских практик. Антрополог подбирает объяснение, которое можно назвать психосо-

матической аффектацией и переносом сюжета и формы через темп песни на состояние роженицы. Словами и плотными, дотошными описаниями своего прихода, шагов, снаряжения, пути и т. д. шаман вместе с женщиной вновь повторяет путь родов до момента встречи и поединка с Муу, который описан весьма кратко, и переходит к долгому описанию своего возвращения назад, который совпадает с приходом уже разрешившейся от плода роженицы в чувство и врачеванием влагалища.

С помощью суггестии дикта шаман стирает грань между агоническим состоянием рожаницы и пропеваемым им мифом, теперь его песня и её нарратив ведут физическое состояние женщины вплоть до полного исцеления, родов и преодоления страданий. Будучи человеком внешним для традиционного общества, Леви-Стросс ищет этому психологическое объяснение, но при этом делает важную оговорку:

«То, что мифология шамана не соответствует реальной действительности, не имеет значения: больная верит в неё и является членом общества, которое в неё верит. Злые духи и духи-помощники, сверхъестественные чудовища и волшебные животные являются частью стройной системы, на которой основано представление аборигенов о вселенной. Больная принимает их существование или, точнее, никогда не подвергала его сомнению. То, с чем она не может примириться, это страдания, которые выпадают из системы, кажутся произвольными, чем-то

чужеродным. Шаман же с помощью мифа воссоздаёт стройную систему, найдя этим страданиям в ней соответствующее место».

Оговорки антрополога указывают на то, что все общества (в его случае он является внешним наблюдателем для архаического племени куна) являют собой достаточно герметичные локусы разнообразно проявленного священного, которое предельно, эмпирически достоверно, действительно и истинно для тех, кто внутри него. Но лишь частично объяснимо для тех, кто не просто стоит вне него как член другого племени, но вне него как член другой парадигмы описания мира, в которой священного нет.

Помимо языка психоанализа и психосоматики, ценность которых для мифа сомнительна, антрополог указывает и на то, что шаман в своей песне даёт страдающей роженице миф как язык описания её трудновыразимого состояния. Описываемые в стихах чудовища и существа — это внутренние имена для тех мучений и трудностей физиологического характера, которые переживает роженица. Он указывает, что чудовища песни относятся к болям как означающее к означаемому, как символ к вещи. Они пребывают в едином порядке высказывания, потому что границы между мифом и явным миром нет.

В этом примере поэзия напрямую связана с рождением, с генезисом и искусством майевтики, и примечательно, что в роли конечной повитухи выступает мужчина-шаман и словесный метод. На более высоком уровне это вновь иллюстрирует прин-

цип поэзиса и то, что его фактические проявления мы можем проследить даже в отдалённых, архаических и не индоевропейских племенах и обществах. Тем самым шаман — это не просто местный знахарь и лекарь, ищущий души в различных мирах или подсказывающий, где искать дичь и рыбу, своими корнями он уходит в глубокие лингво-онтологические и мифопоэтические основания проявления властной силы экстаза и слова.

В Европе же поэзия была надолго отодвинута на периферию, функции мифопоэтики расщепляются, и главная распределяется между теологией и философией. Это уже не столько мифос и поэтическая форма, сколько логос и его рациональное и привативное отношение к предшествующему преданию. В целом, через голову церковной теологии, справедливо, что именно философия заняла царствующее место, потому что философ есть тот, кто понимает идеи, кто их выражает, формулирует и кто правит через идеи. В этом кроется мощь мысли и мыслителя, потому что *абсолютно всё* внутри мира понимается через призму тех или иных философских систем и концептов, которые оседают даже в самые инертные слои широких масс в виде стереотипов, клише или социально-политической мифологии по Р. Барту. То, что кажется объективным и данным от природы, всегда в своём истоке является лишь следствием философской работы ума немногих. Последний лидийский царь Крез наверняка мнил себя правителем великим и сияющим, но его государство было сметено персами, а память о нём поблекла в

истории. Стоя на балконе своего дворца, вряд ли помышлял он, что живущий в его граде Эфесе Гераклит есть истинный правитель, чья мысль о бытии заложила основы всего западноевропейского мышления на тысячи лет вперёд. Именно его фрагменты дотошно разбирали, анализировали и интерпретировали великие немецкие классики вплоть до Хайдеггера, который видел в нём одну из важнейших зарниц конца Первого начала философии. Тем самым философская власть может быть невзрачной либо и вовсе отрешённой от мирского правления, но она — фундаментальна, потому что ближе к Божествам, бытию и истокам сущего. Философия подобна жёлудю, что уже содержит в себе в свёрнутом виде всю мощь векового дуба или даже целой рощи, потому что она содержит в себе вообще всё без исключения, она разворачивается во все сферы жизни человека, даже вплоть до отрыва и самоотрицания. Отход философии от поэзии и священного архэ был весьма долгим, включающим в себя полномасштабную рационализацию, позитивизм, логику и логику, расколдовывание мира. Именно в этом философия наследует, подхватывает и присваивает себе наследие поэзиса как правления словом, как приведения сущего к наличию, его структурированию, интерпретированию и опрашиванию бытия в целом.

Реставрация высокого статуса поэзии в европейской философии происходит уже в трудах Фридриха Ницше, но свой законный лавровый венок она получает из княжеских рук Мартина Хайдеггера. Гёльдерлин, «поэт поэтов», оказал существенное влияние

на «поворот» (Kehre) в философии Хайдеггера от феноменологической аналитики Dasein к герменевтике языка и опрашиванию бытія (Sein). Вместе с Новалисом, Рильке, Траклем, Георге и Целаном. После «поворота» Хайдеггер активно перестраивает немецкий язык своей философии, чтобы он был способен выражать его ключевые идеи. В числе прочего он включает в него анахронизмы и сельские диалектизмы, чтобы акцентировать «старые» и глубинные акценты слов, расширить палитру ассоциативных семантических связей и уйти от некоторых коннотаций. Его тексты начинают изобиловать сложными повторами, рефренами, мысль сплетается с языком в герменевтическом кружении вокруг и «заклинании» ведущего вопроса об истине бытія; что приводит к тому, что комментаторы нарекут его «шварцвальдским шаманом» и обвинят в сознательном стремлении оставаться непроглядным, непонятным.

Хайдеггер распознаёт в поэзии сестру философии, он приводит образ двух равных горных вершин, на которых они находятся. И поэзия, и философия относятся к истине, имеют к ней доступ и выражают её. Поэт внимает и несёт зов бытия, ловко спрятанный в песнях; в некотором смысле он есть конкретное звено в цепочке проявления, которое разворачивается из своего истока в сторону сущего и принимает форму священного (das Heilige). Философ же поднимается от сущего к его бытийному истоку, который сущим уже не является. Для этого он может внимать поэтам и песням, распознавая на ткани их полотен узоры зова бытія. Переход же с

одной вершины на другую лежит не через долину, но свершается *в прыжке* с пика на пик; в осваивании поэтического сказа как в обживании внутри него, как в делании этого сказа *своим* и становлении *своим для* этого сказа.

Для метода Хайдеггера это означает переход к герменевтике языка, к утверждению что «язык есть дом бытия». В отношении же логоса и мифоса свершается дружественный, любящий разворот от первого ко второму: логос, который некогда вырос из мифоса и противопоставил себя ему, вновь к нему возвращается и обнаруживает в нём свои истоки и силу. С этим частично коррелирует и структура герменевтического кружения, которое Хайдеггер называл нормативным способом мышления: обыденное предпонимание смысла — погружение и исследование текста, предложения, сказа, слова или языка — новое понимание.

В рамках опрашивания бытия в поэзии немецких классиков Хайдеггера интересуют следующие ключевые вопросы и существенные высказывания, которые приоткрывают завесы бытийной истории (Seinsgeschichte). В отношении Гёльдерлина он акцентирует пять важнейших лейтмотивов:

1. «Сочинение стихов — невиннейшее из занятий».
2. «Потому что опаснейшее из благ — язык, данный человеку, чтобы он свидетельствовал кто он есть...».

3. «Многое познал человек.
Небожителей многих назвал,
С тех пор, как мы суть разговор
И выслушать можем друг друга».
4. «Но чему пребывать и оставаться, о том выносят решения поэты».
5. «Исполнен <многих> заслуг и всё же поэтически жительствоует человек на этой земле»²⁵.

Видимое противоречие между первым и вторым занимает Хайдеггера. Как «невиннейшее из занятий», по сути игра, одновременно является и «опаснейшим из благ»? Как вообще благо может быть опасным? Философ определяет опасность языка в том, что он представляет угрозу бытию посредством сущего. Слова не дают гарантии, что оно [сущее] не заблуждение. Но в этой опасности, в споре слова, язык впервые даёт возможность пребывать посреди открытости сущего. Можно вспомнить и строку из гёльдерлиновского «Патмоса»: «но где опасность, там и спасение».

«Бытийствование человека обретает основу в языке, в разговоре», — пишет Хайдеггер о третьем мотиве. Разговор сближает, разговор *единит*, потому что в нём двое суть одно, единое. Он отмечает даже роль возможности слышать друг друга как явленной нужды в слове: мы что-то слышим не потому, что оно сначала прозвучало, а потом мы это

²⁵ См.: Хайдеггер М. «О поэтах и поэзии».

уловили. Отнюдь. Слово рождается навстречу открытому и ожидающему диалога слушанию.

В разговор нас вовлекают Божества, мимоходом замечает шварцвальдский странник. В языке люди именуют небожителей, приветают либо отворачиваются от них. Всё это до боли знакомо нам, ибо известно в долине Кашмира как дхвани и спрятанный в речах призыв Божества к диалогу, к поиску тех сахрадая, кто услышит и ответит ему.

В четвёртом речении практически прямым текстом, но без ожидаемых и, наверное, излишних референсов происходит реставрация исконного мифопоэтического статуса поэта.

«Кто удерживает в этом рвущемся времени непреходящее и запечатлевает его в слове?» — спрашивает Хайдеггер.

«Но что остаётся пребывать, то созидают поэты», — отвечает Гёльдерлин.

В немецком оригинале для «созидания» используется глагол *stiften*, который также означает «закладывать основание», «прикалывать что-то к чему-то» и «жертвовать». Германские мотивы узнаваемы. Дар слова Божествам либо вещам есть прочное учреждение (*Stiftung*) человеческого вот-бытия здесь, учреждение бытия.

Именно поэтому всё же и жительствоует поэтически человек — находясь в присутствии Божеств и в потрясении от сущностной близости вещей, которым он, как поэт, щедро раздаривает имена. Хайдеггер говорит, что само бытие поэтично и обретается не по какой-то заслуге, но как *безосновный дар*. Он

полностью отбрасывает толкование поэзии как украшения жизни или способа эмоциональной возгонки, что близко платоновским заблуждениям. Поэт общается с Божествами, улавливая их знаки и передавая их своему народу. Поэт становится фигурой дионисийской, пограничной между народом и Божествами, он сосердечно открыт в обе стороны — к земле и к небу.

Строки последнего лейтмотива Гёльдерлин пишет уже в состоянии сумрака сознания, на тридцать первом году его сражает шизофрения, с которой он жил взаперти в своей «Башне» ещё сорок с лишним лет. Безумие — вот та цена, которую нередко платит поэт, живущий оголённым нервом, натянутым между небом и землёй, между Божественными и смертными.

«Лишь временами может нести полноту божества человек», — пишет он в элегии «Хлеб и вино». Ту же монету разменял за свой дар и Ницше, ибо таково прикосновение Диониса. Как писал Рильке, «мы рискуем больше, чем одна жизнь, на один вздох рискованнее...».

Риск и опасность заключаются и в том, что мы живем в скудно-бедственное время мировой ночи, когда не только Божества ушли из мира, но угасло само божественное сияние. Время скудности, жалкое время, которое чем дальше, тем становится мутнее и полнее юдоли. «К чему поэты в скудные времена?» — присоединяется Хайдеггер к вопросу Гёльдерлина. В ночи мира одни поэты могут уловить тонкий след Божеств, для чего следует достиг-

ноть самого дна без-основной, бездонной бездны (Abgrund). Это задача человека, судьба и история бытия. В «Мнемозине» Гёльдерлин говорит существенно важное:

Ибо не всё
Небесные могут. До бездны дойти
Должно смертным.

Для поэтов (и для Гёльдерлина) опыт бездны обнажает едва уловимые в ночи следы Диониса. «Но ведь они, говоришь ты, словно священные пастыри бога виноделия, странствующие из страны в страну посреди священной ночи», — отвечает поэт устами друга себе же. И вслед ему резюмирует философ:

«Поэты — это те смертные, что, всерьёз воспевая Бога вина, чуют следы скрывшихся богов, не сходят с этих следов и таким образом показыва-
ют родственным смертным путь к повороту»²⁶.

Люди — в лице бредущих через ночь поэтов и философов, перекликающихся с равновеликих вершин, — должны подготовить местопребывание для возвращения ли, для пришествия ли, либо для прохождения мимо Божеств. Человек должен чутко и поэтически подготовить то вот-место, *da* в *Da-sein*, чтобы в это *da* вошло Божественное, собрав тинг вокруг бытия, *sein* в *Da-sein*.

²⁶ См.: Хайдеггер М. «О поэтах и поэзии».

Хайдеггер обращается преимущественно к немецким поэтам и их языку, но лирический ландшафт Европы шире и разнообразнее. О ситуации в современной поэзии сообщает Гуго Фридрих, обращаясь к великим французам — Бодлеру, Рембо, Малларме — и иным французам, англичанам, немцам и испанцам, иллюстрируя дальнейшие перипетии лирики XX столетия²⁷.

Лучи ночи искрятся своим тёмным светом и здесь, питая творчество Бодлера как классика символизма и декаданса. Стихотворение *Le coucher du soleil romantique*²⁸ есть мост между устремлениями романтизма и отрезвляющими реалиями эпохи интенсивного Модерна.

Прекрасно солнце в час, когда со свежей силой
Приветом утренним взрывается восток. —
Воистину блажен тот, кто с любовью мог
Благословить закат державного светила.

В сиянье знойных глаз, как сердце, бился ключ,
Цветок и борозда под солнцем трепетали. —
Бежим за горизонт! Быть может, в этой дали
Удастся нам поймать его последний луч.
Но божество настичь пытаюсь я напрасно.
Укрыться негде мне от ночи самовластной,
В промозглой темноте закатный свет иссяк.

²⁷ См.: Фридрих Г. «Структура современной лирики: от Бодлера до середины двадцатого столетия».

²⁸ «Закат романтического солнца», пер. с фр. В. Микушевича.

Сырой, холодный мрак пропитан трупным
смадом,
Дрожу от страха я с гнилым болотом рядом,
И под ногой моей — то жаба, то слизняк.

Солярный взрыв Востока находит свою могилу на Западе, что на немецком прямо называется Закатной страной, *Abendland*. Сползание, падение в ночь мира есть его — ваша и наша — судьба. Для Бодлера и декадентов ночь мира вполне конкретна: это современный им мир галопирующего научно-технического прогресса, за которым, спотыкаясь, не успевают изменения в обществе с его викторианской моралью. Эпоха паровых двигателей, первых электрически освещённых улиц и салонов, вытеснение древесины бетоном, доминация города и буржуазии, социальное отчуждение по вертикали и горизонтали. Современность для декадентов — это «атрофия духа», растворение души, триумф материи и убожества, сточные канавы Парижа и Марселя. Романтический напор и восторг, отрицание механического духа прогресса сохраняются, но выворачиваются наизнанку. Тем не менее это крушение старого и восстание нового fasciniрует декадентов, они — свидетели стремительного падения, западания солнца за горизонт мусорной свалки, его исчезновения в копоты и зловонии заводских труб. Аномальность, маргинальность, ростки нигилизма, абсент и опиум, имморализм и негативная эстетика суть источники вдохновения и единственная адекватная форма поэзии как зеркала эпохи. Декадент

созерцает мир, который падает, и *он падает вместе с ним*, он сам есть узор эпохи и знак разложения; он *современник*, но он это осознаёт и даже воспевает.

Немногим, но очень метко перекликаются с этой сентенцией строки русского имажиниста Сергея Есенина:

И теперь даже стало не тяжело
Ковылять из притона в притон,
Как в смирительную рубашку,
Мы природу берём в бетон.

В этом стихе встречаются многие темы упадка и плотная связь алкогольного забвения, отчуждения, усталости от женщин — они же во внешнем мире отражаются в клиническом психиатрическом узилище природы в бетонных берегах, каналах и стройках новой советской власти. Забвение, сумерки ума и распад смыслового и структурного содержания дальнейшей авангардной поэзии — вот маршрут лирики Нового времени.

Гуго Фридрих приводит цитату Поля Валери: «Моим стихотворениям можно давать любой смысл». Другим было важно передать образ, а для Малларме важную роль играла суггестия, методы тонального и словесного завораживания читателя. В статье 1896 года поэт пишет: «Назвать вещь — значит отравить почти полностью удовольствие от поэзии, ведь оно состоит в постепенном угадывании; сложное отражение вещи, суггестия — вот цель».

В таком подходе угадываются архаические корни формулы, известной и Гераклиту, и индийским грамматистам: «Богам приятно косвенное и противно прямое название». Малларме проговаривает дух [мифо]поэзиса, указывая, что в его эпоху дорога к нему лежит через суггестию. Но форма уже преобладает над содержанием, поэтому Валери в целом отбрасывает смысловое содержание, читатель может придумать любое. Малларме же желает вызвать у слушателя резонанс, передать ему *настрой*. Например, стихотворение может и хочет только в будущем и гипотетически коснуться абсолюта и равным образом коснуться отсутствия («ничто») только смысловой темнотой²⁹. Поэты в своей лирике обращением к иррациональным темам и формам, игре с фонетикой и т. д., утверждает Фридрих, пытаются сохранить хоть какое-то чудо, которое отличалось бы от «чудес науки». Другие же идут дальше, предаваясь стремлению вовсе убить творческий процесс, — это стремление есть отражение или проникающий удар технизированной эпохи в сущность поэзии, утверждает Гуго. Метаформы и образы начинают смешиваться с терминами из научно-технической сферы, стихотворения складываются «синтетически», в них проникает скучная обыденность. Сюрреалист Андре Бретон утверждал, что «стихотворение должно стать распадом интеллекта», что ведет к бегству от любой нормы, даже декадентской, — к авангардизму, вокализму, складыванию стихов только из глаголов или су-

²⁹ См.: Фридрих Г. «Структура современной лирики: от Бодлера до середины двадцатого столетия».

ществительных, либо только из гласных звуков, чтобы показать возможности языка укладываться в математически высчитываемые размеры и играть на них. Такие стихи не пишутся, а фабрикуются в цехах и лабораториях. Поэзия может делать язык довольно гибким, преодолевать правила грамматики, синтаксиса и т. д., в общем удерживающем дикте и посыле такие вольности искупаются и освящаются. Но ревнители «нового языка» в современной поэзии провозглашают необходимость разрушения грамматических и иных языковых норм, устремление к «языку без слова и слову без языка», к зауми, глоссолалии или даже к шизофазии слога.

Завершая своё живое путешествие, Гуго Фридрих признается, что язык описания современной лирики сплошь негативен. Если первопроходцы (Бодлер, Рембо, Валери, По и др.), экспериментируя и переступая границы, бунтовали против викторианской морали и её лжи, против шума станков и искали в новых формах убежище для красоты, вдохновляясь распадом и всеобщим обрушением истории в бездну, то последующие эпигоны и шарлатаны оставили себе только гротеск, китч и эпатаж формы, грохочущий, но пустой сюрреализм и футуризм (casus Маяковский).

Чем реже поэты, тем более одиноки философы³⁰ в этой ночи мира, чья гнетущая и всё более нарастающая скудность есть раскрывающаяся нужда в оставленности и отказе от бытия.

³⁰ См.: Нечкасов Е. «Приближение и окружение. Очерки о Германском Логосе, Традиции и Ничто».

О друг мой! мы слишком поздно пришли.
И хоть живы бессмертные, но далёко над нами они,
в мире другом.
Бесконечно творят они там, но без внимания к нам,
Живы ли мы — им всё равно; этим щадят они нас.
Ибо отнюдь не всегда смог бы вместить их слабый
сосуд,
Лишь временами может нести полноту божества
человек.
Сон о богах — вот наша жизнь на земле.
Но блуждания странствий — нам в помощь,
подобно дремоте,
Крепость нам дарит нужда, ночь же — силою
к сердцу,
Покуда в бронзовых зыбках подрастают герои,
уподобляясь богам.
Гролом приходят они. Мне же мнится всё чаще:
Лучше уйти в сновиденья, чем без товарищей быть,
Чем жить в ожиданье пустом, не зная, что сделать,
сказать,
Да и нужны ли поэты в скудную эту эпоху?
Но они, говоришь ты, подобны жрецам винобога,
Из края в край пилигримы в этой священной Ночи.



V МЫ-НИЧТО

«Язык есть дом бытия» — таков справедливый вердикт Мартина Хайдеггера. Задача философа и поэта, тех немногих, — опрашивать бытие и в этом опрашивании обживать в мире, делаться для него своим, местным, родным, домашним. На земле, под небом, в окружении других людей и в присутствии Божественных. Это обживание свершается в языке, речении и мышлении.

Следующее речение Хайдеггера таково: *das Sein ist das Nichts* — «бытие есть Ничто». Бытие радикальным образом отличается от всего сущего; «Вы можете обойти всё сущее, но не найти и следа бытия», — говорит шварцвальдский философ. В этом кроется принципиальная для Хайдеггера позиция онтологического различения сущего (*das seiende*) от бытия (*Seyn*). Сущее — это всё сущее-в-целом (*das Seienede-im-Ganze*), то есть буквально *тотально всё*, к чему можно применить предикат *есть*: всё, про что можно сказать, что оно тем или иным образом, материальным или идеальным, вещностным или воображаемым, но так или иначе *есть*. Обыденное мышление регулярно подменяет бытие на представление о сверхбытии, о некотором сущем источнике всего сущего, о сущности сущего. Позднее Хайдеггер такое сверхсущее будет писать как

Sein (нормативное написание слова «бытие» в немецком языке), отличая его от чистого бытія, которое не становится сущим и пишется им в архаической форме Seyn. Именно это и имеется в виду во фразе *das Seyn ist das Nichts*. Ничто есть тотальная противоположность всему сущему-в-целом, всему, что есть. Противоположность, которая парадоксальным образом даёт сущему *быть* как сущее, но не становясь им само. Как же мы можем быть — и можем ли — сопричастны этому Ничто и какие есть его толкования, происходящие из традиционных и метафизических доктрин? Как вообще можно получить какой-либо доступ к тому, что никаким образом *не есть*?

Если западная метафизика есть *adequatio* соотношения некоторого идеального образца всегда вариативной вещи либо соответствие знания критериям (самым разнообразным) истинности, корректности метода, то метафизического подхода в отношении Ничто быть не может. Нечто не может соотноситься с Ничто как оттиск с матрицей, как воплощённая вещь с идеей, с неким представлением «как надо». Ничто просто нет, чтобы его можно было бы приложить к сущему как шедевр для установления меры точности и адекватности мастера. Таким образом, проблема Ничто и рассуждения о ней начисто выводит нас из метафизики в непостижимо высокие этажи трансценденции, либо проблему следует рассматривать в чисто имманентном свете. В любом случае, даже сами эти критерии трансцендентности

и имманентности отпадают как метафизически нагруженные.

Нечто есть сущее, которое покрывает и укрывает Ничто, тем самым предавая его полному забвению; «бытие есть, небытия нет». Такое сущее часто отождествляют с материей. Можно представить себе щедро накрытый стол, укрытый тончайшей, но непрозрачной вуалью, которая детально повторяет контуры яств и кубков на столе. Это и есть сущее, природа в разнообразии её ландшафтов, гор и долов, рек, океанов, степей, песчаных барханов и равнин. Но в таком образе может сложиться ложное толкование, будто бы Ничто действительно представляет собой какой-то сложный ландшафт, который только покрывается и повторяется сущим, наброшенным поверх него. Очевидно, что это не так. И любая попытка прорубить штольню в горе или впадине не приведёт к прорыву в Ничто, но только образует углубление и складку всё того же сущего. Таким образом, природная гармония и непрерывное разнообразие локальных ландшафтов не задаются исподволь топологией Ничто, а имманентно присущи самому сущему как самонабрасывающему. В рамках монистических теологий сущее в том виде, как оно представлено как природа, в том числе включая животный мир, миры духов, людей и т. д., есть прямое проявление-в-раскрытии Божества. Наброшенная на Ничто вуаль не примет никакой формы, она просто падёт. Ландшфаты сущего — не только природные, но те самые всевозможные сущие, которые *есть*, — созидаются, проявляются и удерживаются Боже-

ственным началом. Материя же оказывается вплотную близкой к Ничто, но качественно бесконечно далёкой от него. Триумф материализма, увязываемый в европейской культуре с нигилизмом в отношении высокой культуры духа, есть нечто отдельное от онтологической проблематики Ничто. Ничто не есть нечто сверхмалое, чем можно пренебречь как незначительным. Из слова «ничто» следует изъять ничтожность и размерность, чтобы предоставить ему силу указания на бездну бытія³¹.

Речь всегда речёт нечто, но как же быть с Ничто в речи и языке? Язык есть дом бытія, и в нём мы сталкиваемся с Ничто хотя бы уже тем, что говорим само это слово, и оно есть ясное преддверие к исследуемому нами вопросу. Русское слово «ничто» состоит из корня *-что-* от праславянского **čьto*, которое выступает как широкое местоимение для любого, а значит, для всего сущего-в-целом. Абсолютно всё, о чём мы можем сказать «это есть», мы можем занести под местоимение «что». Но впереди этого *что* стоит приставка сильного отрицания *ни-*, и само слово указывает на отрицание тотальности сущего. В английском языке ситуация схожая, отрицательная приставка *po-* и отрицаемое существительное *thing* (вещь). В немецком *Nichts* так же присутствует отрицание протогерманского корня **wihtą* (вещь), который через протоиндоевропейский **wekti-* является когнатом позднего церковнославянского **veštĭ* (тоже вещь). С немецким словом

³¹ См. Хайдеггер М. «К философии (О событии)».

ещё сравнивают староанглийское *niht* (ночь) от протогерманского **nahts*.

Слово «ничто» сразу же вводит нас в фундаментальный контекст, понятный даже на повседневном уровне: прочь от вуали сущего. Это слово буквально и есть граница языка и мышления, потому что оно брошено от *некоторого что* к абсолютному *ни-что*. Это слово является дейксисом (от греческого слова δειξίς — указание, местоимение), то есть классическим жестом, суть которого не столько в нём самом, сколько в том направлении или в той вещи, на которую этот жест указывает. В нашем же случае не происходит референции или отсылки, например, от пальца к луне, на которую он указывает. Это обычное слово *ничто* требует от нас фундаментального и невообразимого перевода взгляда и мысли. Ничто недоступно нам внутри дискурсивного мышления и языка. Ничто парадоксальным образом истиннее, чем любое «не» и логическое отрицание. Слово, которое для нас выступает как некоторый предмет, объективированное в языке «ничто», с которым мы можем проводить чуть ли не осязаемые манипуляции, — на поверку не более чем понятийный и логический слепок с Ничто, который всегда шепчет нам: прочь от сущего.

От слов можно перейти к символам, потому что символ — это не строгий знак, а всегда сечение некоторого идейного, семантического ряда. Как знак или вещь символ конкретен, но он не только отсылает к прямому означаемому, но и помещает его в более широкий контекст идеи, символического по-

ля. В пространстве этой семантики сами знак, вещь, слово, могут меняться на другие, которые тоже принадлежат этой семантической секвенции: копье, меч, посох, гора, башня; чаша, впадина, пещера, прялка и т. п. Замена одного символа на другой может подчёркивать и акцентировать новые нюансы, устранять другие черты явления, но они всегда будут принадлежать единому полю либо фигуре: женская или мужская символика, символические ряды Божеств и традиций, символы войны, ремесла, земли и неба и др. Символ шире аристотелевского закона $A = A$, потому что символ всегда не только показывает самого себя, но и отсылает к более высокой категории той идеи, эманацией, секвенцией которой он является. Символ — это всегда что-то ещё, открытость к движению по смысловой нити.

В священных текстах, гимнах, описаниях и эвocations Божеств и в поэзии есть специфический набор эпитетов и слов: ночь (Νυκτός), мрак (Ἔρεβος), тьма и тьманой, океан, бездна, безымянный, невыразимый, превыше слов и т. п. Они могут быть как самостоятельными образами в поэзии, так и украшениями и славословиями в адрес бессмертных. Это будет одним уровнем смысла, но можно вскрыть и более глубокий. Между этими эпитетами можно проследить символические связи дейксиса. Символ чаши отсылает нас к женскому началу и феминной семантике, меч — к началу мужскому, указывает, что вот конкретно здесь раскрывается мужское. Но эпитеты тёмные и превосходной степени ни к чему нас не отсылают, их эйдейтическая

нить теряется в пустоте. Их общее семантическое поле мы можем распознать как определённую форму дхвани, сокрытого послания, которое указывает нам на то, что в принципе невозможно помыслить напрямую, но о чём можно только говорить намёками, символами и указаниями. Гуго Фридрих добавляет, что поэт может использовать и смысловую темноту стиха, например, комментируя один из сонетов Малларме следующим образом:

«Окно, распахнутое в ночь; в комнате никого нет; ночь, сплетённая из отсутствия и вопроса; в комнате нет мебели, может быть, только смутные консоли, в глубине — угасающее зеркало, которое отражает звёзды Большой Медведицы, соединяя покинутое пространство с небом».

Прекрасная иллюстрация совершенного отсутствия, в данном случае — отсутствия свидетеля, человека, который в Новое время стал замещающим Божество субъектом. И всё же отсутствие. Касательно всей поэзии Малларме Фридрих замечает, что в ней «абсолютное бытие не может достаточно приблизиться к языку». Близкую максиму высказал Эрнст Юнгер: «Вероятно, тьма предлагает непередаваемое, а не неспособность к сообщению».

Подобные описания и, на первый взгляд, сугубо эстетические украшения являются катафатическими выражениями, символами, тропами и метафорами, вплотную прилегающими к апофатическому смыслу. Одним из свойств катафатического выражения

является его стремление к конечности, к ограничению и строгости выражения. Иными словами, в отношении Ничто язык пытается выстроить строгую структуру знака по Г. Фреге либо дать внятную прозаическую дефиницию. Слово «дефиниция» происходит от латинского глагола *finio* — замыкать границу, предписывать, ставить предел. В русском языке этому прямо соответствует понятие *определения* — положения предела вокруг сущего через его описание и отнесение к какой-то категории. Аналогично и латинское слово *terminus* — граница, предел, межевой камень. Говорить о дефинициях Ничто можно только с натяжкой. Но можно говорить об инфинициях Ничто (от латинского слова *infinitus* — бесконечность) как об определениях, которые содержат в себе указание на невозможность окончательной дефиниции термина, на его безграничность и ускользание от любого описания.

Инфиниций и тропов не лишён и обычный, прозаический язык повседневного общения, сплошь структурированный различными метафорами, их пересечениями и вложениями³². А значит, потенциал к выходу на поэтические горизонты сохраняется всегда в непосредственной близости, уже вплетён в любую форму речи. Но для этого слово, согласно Хайдеггеру, должно прибегнуть к насилию, к отказу от любого вида *idéa* или *φύσις*.

Если язык всегда речёт нечто, то дейктические слова, символы и инфиниции суть катафатическое

³² См.: Лакофф Дж., Джонсон М. «Метафоры, которыми мы живём».

сущее, которое указывает на апофатическую инстанцию вне сущего. От бытия-как-сущего мы обращаем взор к небытию. Но просто «небытие» ещё не есть Ничто. Апофатическое отрицание бытия как бы вкладывает нам в руки «небытие» как логическую антитезу, но отрицание применимо и к нему тоже. Отрицание же небытия не приводит к логическому возвращению к бытию-сущим, так как оно тоже отрицается. В таких случаях священные тексты говорят о чём-то, что оно «ни есть и ни не-есть», тем самым образуя парадокс, коан и невозможность выражения этой предельной инстанции. Ничто — это не просто ни-чего, отрицание любого «есть», но также и отрицание любого «не-есть». Апофатика напряжённо выталкивает нас к иному мышлению и языку, к бытию-на-границе сущего и Ничто. Эта граница есть язык как стихия, порождающая речения (мифосы, дискурсы), и пограничность Ничто имманентна языку.

Вспомним об истине как ἀλήθεια, не-сокрытости, в которой звучит корень λήθη — забвение, сокрытие. В языке речь идёт о не-сказанном, об ἀ-λεκто (от глагола λέγω — говорить, логос; откуда литинское lēctor). Несказанное не есть какое-то нечто, что действительно было или о чём предпочли умолчать, то есть сущее, которое обошли выражением в речи. Несказанное есть отсутствующее, апофатическая часть речи либо, очень условно, фон как белый лист для текста, тишина безмолвия как порог в дверях сказа. Несказанное как отзвук дарящей пространство тишины примешано к словам, и неко-

торые из них неявно и деликатно отсылают чуткое внимание обратно к этому «истoku»-Ничто.

Снова вернёмся к поэзису. Ποίησις есть на-свет-выведение, вот-сюда-поставление [в слове], но откуда это нечто сущее выводится, из какой темноты? Онтотеология говорит о выведении слова и сущего из священного, источник которого есть Божество. Но Божество само по себе тоже принадлежит регистру *есть*, а значит, оно закрывает собой бытие-как-ничто. Для западной метафизики это является вариацией абсолютного идеализма, когда бытие подменяется на некий сверхсущий исток, будь он даже Божественным.

Следуя за неоплатонической хенологией, которая лежит в основе рейнской мистики, а также аналогичной им адвайты, следует говорить о проведении теологического различения³³ Божеств (Götter) как основания (Grund) и их безосновной основы как Бездны (Abgrund) невыразимой Божественности (Gottheit). Апофатическое измерение в теологии помещает Ничто в сокровенную глубину Божеств, как невыразимое Единое и Selbst [которые ни есть и ни не-есть]. Ничто Божественного как исток переплетённых внутримирных феноменов речи, языка, поэзии и философии имманентно транслирует и выговаривает себя в них, как жилки пронизывают лист, как дхвани всегда соприсутствует в любом речевом

³³ А также и дискурсивного, и лингвистического, следуя за максимами Шанкарачарьи: «Божествам противно прямое называние и приятно косвенное»; и Гераклита: «природа любит прятаться».

высказывании. Язык есть дар Божества, через который мы можем вступить с ним в диалог и, ещё глубже, распознать в нём и через него всегда присутствующее Ничто. Хайдеггер говорит, что бытие «есть» как междупространствие, в котором Божества и человек обнаруживают себя и о котором они вопрошают каждый со своей перспективы.

И те пассажи, где Хайдеггер говорит о том, что мышление происходит из бытия, можно интерпретировать как происхождение, событие («...das Denken vom Sein ereignet...») мышления из Ничто. И предчувствие бытия приходит к человеку не от сущего, но от того, что единственно равно по рангу самому бытию, а именно из ничто. Из избытка чистого отказа, которое очищает ничто и делает бытие простым. Хайдеггер настаивает, что нужно изъять «ничтожное» из слова «ничто», чтобы оно могло указывать на бездну бытия³⁴.

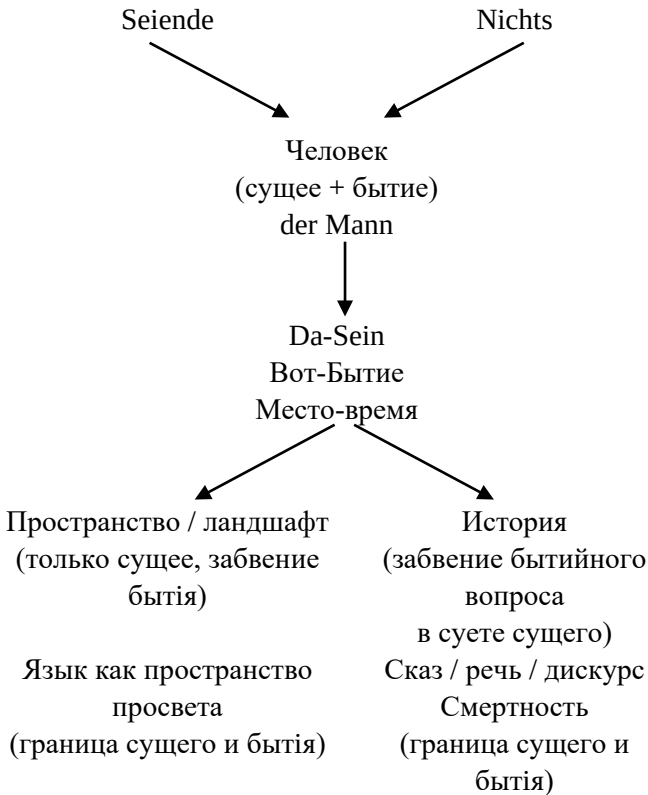
Внутри мира сказывающее и мыслящее присутствие есть человек, Da-sein, конкретное вот-бытие, особое сущее, открытое осмыслению и проживанию бытия, которое сущим не является. Да в Da-sein и есть сам человек, он есть вот-место бытия.

Резюмировать сложные всесторонние отношения человека, Божественного, языка, сущего, бытия и Ничто можно в следующей серии удержаний и интерпретаций.

³⁴ См.: Хайдеггер М. «Вклады в философию (О событии)».

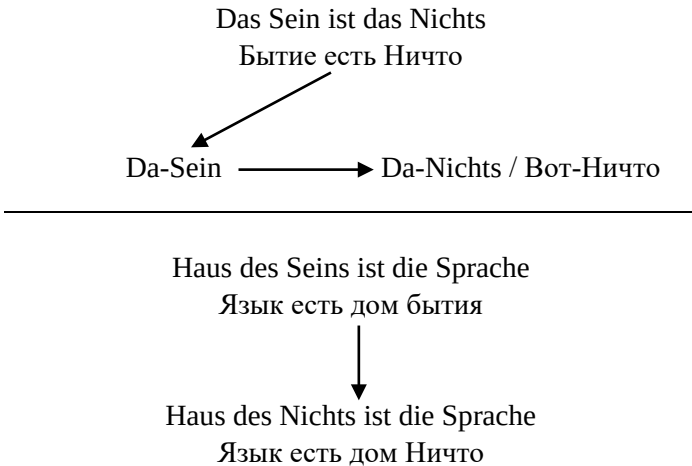
I

Человек как сущее, которое может быть открыто либо закрыто в отношении Ничто; в его наличном бытии сущее (Seiende) сходится с ничто (Nichts).



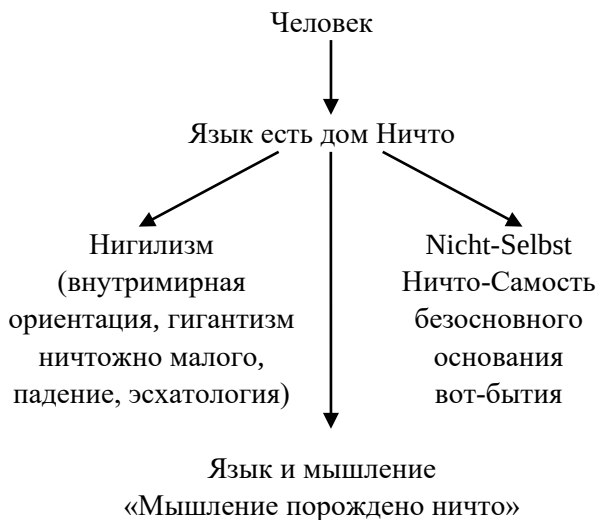
II

Человек есть рекущий (μῦθος), который благодаря Божественному дару языка определяет имена (λόγος) вещам, приводит (ποίησις) их к бытию. В языке всегда примешаны несказанное и тропы, указующие на Ничто. Во втором речении Хайдеггера понимание Seins как Seiende-im-Ganze и как Nichts одинаково и равно возможно и справедливо в зависимости от обращённости мыслящего присутствия.



III

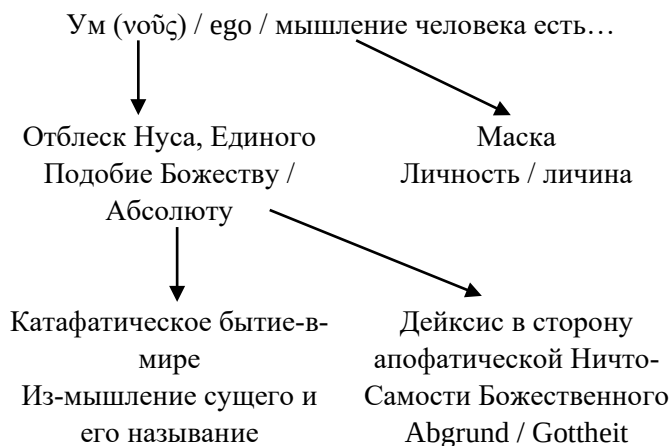
Человека определяют его смертность (Zeit; zum-Tode-sein) и язык (Sprache). Язык есть дар Божеств, которые тоже сходятся к огню бытия-Ничто, вопрошая.



IV

Нигилизм в данном случае не имеет отношения к Ничто, к мышлению о Нём. Сущность нигилизма как раз заключается в полнейшем забвении Ничто, в поглощённости механистичностью сущего и скупающей ажитацией махинаций (Machenschaft, τέχνη) с сущим. Нигилизм есть нужда и отказ от обращения к бытию в ситуации его дальнейшего забвения, окончания метафизического мышления, и в ходе общей деградации и развёртывания эсхатологии. Нигилизм есть власть раскрепощённого сущего, оставленного бытием.

V



VI

Божества вокруг истины бытія суть круг масок
вокруг Ничто-Selbst Божественного.



Сделав круг по семиотической и онтолингвистической тропе, мы обнаруживаем Ничто как адресат дейксиса, неслезанное и «исток» языка и мышления. Язык есть дом и топос Ничто, человек же есть сказывающий сказ в языке.

Взойдя по онтотеологии, мы возвращаемся в апофатическое Ничто Божественной безосновности, и если «атман есть Брахман», то человек «наследу-

ет» Ничто и по этой линии; но это отягощено первичным акцентом на катафатическом «есть» и описаниях высшей Божественности. Иными словами, очень мало традиций проводят глубочайшее различие на Ничто и сущее внутри бездны Божественного; большинство удовлетворяется отождествлением бытия с катафатическими аспектами и теофаниями Божества. Если можно так сказать, внутри Ничто нет никакой Божественности, но это и не означает ни нигилизма, ни атеизма. Отсюда вполне конкретное утверждение Хайдеггера о том, что Божества нуждаются в бытии как в том, что им не принадлежит, *именно для того, чтобы быть самими собой*, то есть бессмертными Божественными.

Согласно бытийной аналитике нашего вот-бытия, мыслящего присутствия, мы также обнаруживаем имманентную и сущностно присущую нам пограничную открытость Ничто (ни есть и ни не-есть), его вплетённость в нашу экзистенцию.

Ничто не есть какое-то далекое нечто, путь к которому столь затруднителен и сокрыт, что мы исключаем это нечто вплоть до отрицания его бытия. Ничто не есть такое невообразимое и невысказанное из нашей внутримирной и контемпоральной культурной точки обзора, но всё же *нечто*, сокрытое за непроницаемой вуалью тёмных высказываний, строф и инфиниций.

Ничто есть мы сами, мы носим его в себе, мы высказываем его, мы вы-мысливаем его и мы всегда открыты ему, хотя можем и отвернуться от него и потеряться в сущем. Более того, Ничто есть эниг-

матичная и проблематичная инстанция и для Божественных, и насколько человек есть *tat tvam asi*, настолько же *da-sein ist da-nichts*. Ничто — это всегда мы сами.



VI ТРАДИЦИЯ КАК ЯЗЫК

Не столько традиция как инициированное священным развёртывание культуры сводится к языку, сколько понятие языка расширяется на всю культуру как базовая метафора и структура. Языком является всё: конкретные речевые практики, жесты, правила, законы и табу, быт, материальная культура ремёсел, охота, пахота и жатва, структуры родства, браков³⁵, сословность и иерархия, стили речи, понятия о пространстве и времени, система числительных и счёта, события и ход жизни окружающей природы³⁶ и т. д. Всё это является семиотическими пространствами, а значит, и языковыми. Вне языка и семиотики, которые в целом можно свести вместе, мира нет.

Традиция выступает как язык, как грамматическая и поэтическая [в значении приведения сущего к бытию] система, которая обеспечивает связанность и корректность самых разнообразных высказываний и дискурсов. Язык не выносит суждений об истинности того или иного высказывания, он лишь даёт им пространство, структуру, значение и время сказа. Высказыванием, речением внутри традиции может

³⁵ См.: Левин-Строс К. «Структурная антропология».

³⁶ См.: Кон Э. «Как мыслят леса. К антропологии по ту сторону человека».

быть отдельная богословская или философская школа, серия ювелирно изготовленных ритуальных предметов, военный поход Männerbunde, династический союз, архитектура культового места, ритуальные плачи и песни. Среди священных текстов и обращений к Божествам песенная форма царствует безраздельно, потому что песни и поэзия суть язык Божеств, они поют и танцуют. Сколько языков и божественных песен — столько и проявлений сакрального, столько и традиций.

Язык даёт пространство различным дискурсам быть и утверждать себя в мире. Поднимаясь выше, мы видим плюральность самих языков, структурированных различной грамматикой (метафизикой) и порождающих бесконечное разнообразие нозтических дискурсивных вселенных. Иными словами, мы имеем дело с открытой возможностью к неисчерпаемому мифо-поэзису. И, подобно страннику меж землями, перемещение между языками-традициями требует от нас тончайшего и чуткого искусства перевода, если он вообще возможен, а также подручного метаязыка, с помощью которого мы можем корректно соотносить разные, удалённые друг от друга традиции-культуры и, что не менее важно, формулировать вопрос о предельных истоках языкового разнообразия в явленном мире. Такой метаязык неизбежно должен быть философским и традиционалистским.

Ранее мы провели принципиальное различие между Божествами (Götter) и Божественным (Gottheit) как их апофатической основой: скрываю-

щееся в самораскрытии Божество есть основа (Grund) мира, а само оно покоится на безосновном основании (Abgrund, Nichts). С языками ситуация аналогичная: каждый язык есть основание и всепронизывающая структура культуры и мышления, но сами языки своими корнями уходят в Abgrund. Путь происхождения языка может быть опосредован Божеством, которое перепоручающе одаривает человека сказом о нём, себе самом и языке (обращённость языка на самого себя). В дальнейшем же ветвление на языки и их дискурсивные, социальные, политические, культурные, материальные проявления подобны единому дереву.

В мифопоэтике дерево есть символ и метафора не только человека, но и традиции в целом. Корнями оно уходит в землю и кроной упирается в небеса. Земля есть мистика почвы, месторазвитие и окружающий ландшафт, климат и природа, в лоне которой живет народ и которая отражается в его культуре и отпечатывается в мышлении; это Мать-Земля. Небеса есть вотчина Небесного Отца, вертикальное духовное начало народа, его сакральные мифы и предания; горний мир Божеств, духов и предков. Иногда говорят о Древе, которое корнями уходит в небо, а листьями как раз стелется по земле. Тем самым подчеркивается, что единый корень традиции расположен сверху, и она прорастает навстречу земле, разветвляется на множество духовных путей, культов разных Божеств, сословные и семейные предания и т. д. Листья же суть огромное богатство проявлений того или иного пути (ветви, верви) в

конкретной культуре: музыка, песни, духовная поэзия, ремесло, зодчество, кузнечное дело, украшения, стили вышивки и рисунка, типичные жесты, позы и пластика тела и т. д. и т. п. Каждый конкретный народ живёт в срединном мире между своими землёй и небом, прорастая из одного корня щедрым размахом ветвящейся кроны; и все вместе они образуют *лес традиций*. Целокупности этого леса, его *лесовости*, и будет соответствовать язык как общая стихия, единящая в себе многообразие. Ветви и особенно листва, подверженные срыву ветрами истории и сезонному опадению в зимнюю пору, лучше всего отражают недолговечность и изменчивость форм проявления священного в мире, в конкретных вещах. Но глубинное основание, черпающее и передающее соки, которые питают всё дерево, есть корни, уходящие в непроглядную тьму *Abgrund*, — это аутентичное мышление, теснейшим образом связанное с языком.

Памятуя о плюральности языков-традиций, следует подробно рассмотреть саму тему о связи языка и мышления, о том, насколько язык аффектирует сам мыслительный процесс и, как следствие, культуру.

Само утверждение о такой связи и влиянии на мышление языка с его грамматикой, синтаксисом, семантикой, морфологией и т. д. представляется уже устоявшимся, но так было не всегда. На тесную связь языка, речи и мысли указывают многие древние мыслители и традиционные, зачастую мистические школы — от индийского субконтинента до средиземно-

морской, европейской Античности. Помимо изложенного в первых главах, следует огвориться об известных в индоевропейских языках кастовых социлектах с присущей им фонетикой. То есть различия в «профессиональной» деятельности, ритуалах и социальном статусе разных групп общества (в сакроцентричном мышлении источником этих различий выступает воля Божества, зафиксированная в наборе мифов) усиливается в том числе языковыми различиями — вплоть до знания определенных слов и владения письмом среди дваждырождённых при неведении оных в более низких варнах. К этому также следует добавить существующие у разных народов женские социолекты либо особые языковые конструкции и формы дискурса, связанные со структурой и иерархией традиционной семьи.

Лингвист Йохан Лео Вайсгербер, опираясь на проблему выражения мистического опыта в языке у Майстера Экхарта, утверждал, что язык есть «процесс воссоздания мира в слове» (*Worten der Welt*)³⁷.

Особое внимание влиянию языка на мышление уделяли немецкие философы и лингвисты, хотя основные формулировки и подходы претерпели сильное изменение от начальной позиции. Линия здесь идёт от родоначальника лингвофилософии Юстаса Шоттеля к философам-антипросветителям Иогану Георгу Гаману, который первым обосновал, с опорой на веру в Бога, тезис о лингвистической относительности мышления, и Иогану Готфриду Гердеру,

³⁷ См.: Бородай С. «Язык и познание: введение в пострелятивизм».

автору прекрасной максимы «Народы — это мысли Бога». Он настаивал на ведущей роли языка в становлении человека человеком. Позднее эту линию продолжают Вильгельм Гумбольдт и гумбольтианцы, такие как русский языковед Александр Потебня и немецкий лингвист Лео Вайсгербер.

Нельзя не упомянуть отдельно немецкого филолога и религиоведа Фридриха Макса Миллера, основателя дисциплины сравнительного религиоведения. Именно он предложил рассматривать развитие религиозных идей по аналогии с развитием языка и мышления и доказал влияние формы слова и наивной этимологии на развитие религиозных представлений³⁸.

Эта линия идёт до получившего немецкое образование этнографа Франца Боаса, изучавшего коренное население Канады. Он был одним из первых, кто настаивал на равноценности всех языков и культур, отрицая деление языков на примитивные/развитые и единство эволюционного пути человечества. Цивилизация для него была частным случаем и относительной ценностью, вовсе необязательной для людей иных культур в разных частях света. Эволюционные критерии одной «высокой» цивилизации нельзя применять для оценки других культуры и народа — это гносеологический расизм и шовинизм. Отчасти это созвучно с более ранним утверждением Потебни, который защищал плюральность языков как разнообразие и более слож-

³⁸ См.: Бородай С. «Язык и познание: введение в пострелятивизм».

ную палитру мыслительных стилей, в отличие от универсальных проектов единого синтетического языка либо установления языковой гегемонии, которая, по его мнению, привела бы к деградации мышления в целом. Боас также опирался на Миллера и Гумбольдта.

Он также полагал, что императивность грамматической системы предполагает особый способ схематизации опыта во время вербальной деятельности. Отсюда тезис об уникальности моделей классификаций в различных языках. Он же заложил частую практику контрастного сравнения индоевропейских и уже современных европейских языков с экзотическими, например, америндскими.

Выдающимся учеником Франца Боаса был Эдвард Сепир, позднее основатель целого направления лингвистической антропологии, активный защитник индейского населения Америки, плодовитый автор и визионер лингвистической науки.

Как только имя Сепира прозвучало, мы уже понимаем, о чём идет речь и к каким тезисам мы приближаемся. Усвоив основные тезисы Боаса, Сепир развивал их в собственном ключе. К его абсолютным максимам относится утверждение о том, что думать и рассуждать без языка невозможно, и он присутствует в когнитивных процессах даже там и тогда, когда это невозможно выявить интроспективно. Язык — не просто изолированный и холодный инструмент для познания и выражения мысли, как на этом настаивал Иммануил Кант, но активный соучастник формирования мысли именно в том виде и

содержании, которые она являет. В книге «Язык» он иллюстрирует примерами тезис о том, что грамматика принуждает выражать определённые значения и организовывать мысли специфическим образом. То, что для европейских языков обязательно кодируется грамматически, то есть не может не выражаться в языке без потери важных акцентов мысли (например, обязательность глагола *быть*), может начисто отсутствовать в грамматиках неиндоевропейских языков, выражаться на уровне лексики либо не выражаться вообще. Верно и обратное, что грамматические и лексические структуры языков североамериканских племён кодируют и акцентируют те модусы и детали как первично важные, которые в европейских языках относятся к уровню дополнений и вторичных уточнений о ситуации.

Позднее Сепир тесно связывает язык с понятием «значения». Речевой элемент есть «дом», или «символ», который объединяет в себе тысячи различных явлений опыта и способен объединить ещё тысячи. Восприятие внешней реальности, «потока опыта», происходит через его глубинное языковое распределение по значениям. Важную роль «фундамента» в этом играет фонетическая система.

Приведём один из классических сравнительных примеров:

«В действительности, символизация предполагает оформление мысли или впечатления в соответствии со структурой родного языка.

Для обоснования данного утверждения Сепир обращается к разнообразию конвенциональных способов выражения. Так, наблюдая летящий к земле объект, именуемый “камнем”, носитель английского языка анализирует это событие с помощью представления о “камне” и “падении”; соединяя эти два представления в английском выражении, он говорит: “The stone falls” — “Камень падает”. Носители немецкого, французского и русского языков добавили бы к этому выражению идею рода, а индейцы чиппева — идею неодушевлённости объекта. У русского человека вызвало бы недоумение, почему в английском языке требуется определенная референция к камню, кодируемая артиклем the. А индеец квакиутль счёл бы все предыдущие высказывания неполными, поскольку они не дают информации о видимости камня и его пространственных отношениях с участниками ситуации. Китайцу, напротив, представленные выражения показались бы избыточными, поскольку ему достаточно информации о наличии объекта, который находится в состоянии падения (без указания рода, времени, направления и пр.). Но самое экзотичное выражение обнаруживается в америндском языке нутка, где данная ситуация описывается с помощью глагольной формы, состоящей из двух главных элементов: первый обозначает общее движение или положение камнеподобного объекта, а второй — движение вниз; можно попы-

таться передать это выражение с помощью искусственно созданной фразы “It stones down” — “Камнит вниз”»³⁹.

Очевидно, что система языка у каждого конкретного народа, в его культуре, придаёт одному и тому же явлению уникальное оформление и акценты. На основе этого Сепир провозглашает принцип языковой относительности, влияющей на отдельные формальные области мышления.

Как и в случае Боаса и Сепира, важнейшую роль в развитии этой линии идей сыграл талантливый ученик последнего Бенджамин Уорф. Усвоив основные положения своих учителей и продолжая изучать америндские языки, особенно хопи, в сравнении с языками средневропейского стандарта⁴⁰, он усилил апологию лингвистической относительности и влияния структуры языка на мышление. Утверждая, что, например, одинаковые физические явления не обязательно ведут к единообразной понятийной системе для конструирования опыта из представленной информации.

В науку и массовую культуру это утверждение вошло под совокупным наименованием «гипотеза Сепиро–Уорфа». В наиболее распространённой версии в ней выделяют строгую и мягкую формулировки:

³⁹ См.: Бородай С. «Язык и познание: введение в пострелятивизм».

⁴⁰ SAE — европейские языки, обладающие общими грамматическими особенностями. В группу входят романские, германские, балканские и балто-славянские языки.

«Строгая версия: язык определяет мышление, и, соответственно, лингвистические категории ограничивают и определяют когнитивные категории.

Мягкая версия: язык только влияет на мышление, и наряду с лингвистическими категориями мышление формируется также под влиянием традиций и некоторых видов неязыкового поведения»⁴¹.

Ничего из этого не имеет отношения к подлинному положению дел. Бенджамин Уорф во многом был довольно самостоятельным и оригинальным мыслителем (не без влияния восточной метафизики и эзотеризма). Он никогда не был соавтором с Эдвардом Сепиром и, более того, вообще не формулировал никакой «гипотезы» ни самостоятельно, ни совместно со своим учителем. Уорф сильно развил предугаданные ещё Боасом положения о влиянии языка на категоризацию опыта и формирование мысли (взаимосвязь формы и значения) вплоть до лингвистического и культурного плюрализма. Он же настаивал на необходимости дальнейших исследований и проверки заявленных тезисов.

Проблема с «гипотезой Сепиро–Уорфа» коренится в полностью ошибочном понимании их идей последующими лингвистами. Именно им принадлежит «изобретение» этой «гипотезы» и её сильной и

⁴¹ См.: Бородай С. «Современное понимание проблемы лингвистической относительности: работы по пространственной концептуализации».

слабой версий, которых не было у оригинальных авторов Сепира и Уорфа, по итогам Чикагской конференции 1953 года. В то время как Уорф, вслед за учителями, не выдвигал гипотезы, но говорил об эмпирически наблюдаемой закономерности, о фактах. Его вполне взвешенные обобщения на доступном ему материале не нуждались в проверках ввиду очевидной наглядности и наличия в самой разнице языков. И уже после, в силу совокупности непонимания идей Уорфа и критики, направленной против ложно сформулированной не им самим «гипотезы», идеи о языковой относительности и лингвистическом детерминизме были «отбракованы», а в лингвистике возобладали враждебные уорфианству теории⁴².

Тем не менее дальнейшее развитие идей Уорфа, а также последовавшее позднее разбирательство с изначальной ошибочной траекторией понимания его проекта и сути «гипотезы Сепиро–Уорфа» оказало колоссальное влияние не только на лингвистику, но и на множество смежных и отдельных наук, включая этнолингвистику, психолингвистику, этнопсихологию, философию, когнитивные науки и т. д.

Особое влияние открытие лингвистической специфичности мышления оказало на становление теории «концептуальной метафоры» Джона Лакоффа и

⁴² Детально траекторию вызревания, формулировки, перцепции, масштабного влияния на науки и развития идей по линии Боас–Сепир–Уорф прослеживает и предоставляет Сергей Бородай в основательной монографии «Язык и познание: введение в пострелятивизм».

Марка Джонсона⁴³. Отталкиваясь от сравнения того, как различно концептуализируется время в языках SAE и в некоторых америндских, Уорф часто упоминает, что европейцы понимают время через метафору пространства: приближение/нахождение впереди себя, прохождение мимо, становление после себя. Лакофф подхватывает и развивает эту идею, обнаруживая, что в целом речь и мышление, вплоть до повседневных, рутинных и бытовых речевых практик, насквозь пронизаны и структурированы метафорами и системами их сочетаний, вложений и переносов. Метафора есть не просто украшение, троп или устоявшаяся языковая конструкция, например, идиома. Концептуальные метафоры, устоявшиеся и фиксируемые в культуре, в совокупности образуют особо организованные когнитивные модели этого общества. Метафоры не просто упрощают описание окружающего мира — они участвуют в формировании когнитивного стиля, самого мышления и ключевых понятий. А уже от глубинных понятий прорастают стили поведения, поступки, оценки и представления о мире. Лакофф говорит о том, что на согласованной структуре концептуальных метафор выстраивается вся «социальная реальность» и культура, столь необходимые любому обществу, внутри которых функционируют системы иерархий и отношения к среде.

⁴³ См.: Лакофф Д., Джонсон М. «Метафоры, которыми мы живём»; Лакофф Д. «Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении».

Интересно и цитирование Лакоффом идей Куайна о наличии в каждом языке встроенной «онтологической относительности»⁴⁴. Согласно этому подходу, условия и само понятие истины не могут быть даны объективно в универсальных терминах, в рамках всеобщей и единой для всех логики, но всегда будут выражаться специфично в языке и, как следствие, культуре. Разные языки членят мир на категории восприятия уникальным образом, тем самым создавая в мышлении неповторимые разнообразные структуры метафорического мышления. Например, есть народы, начисто лишённые в языке и мышлении пространственной метафоры «правое-левое»; для другого народа выражение «камень упадёт» невозможно, если говорящий не ручается о том, что это событие точно произойдёт; для третьих выражение будет бессмысленным без уточнений о том, находится ли событие в поле зрения говорящих либо относительно конкретной горы-ориентира, и т. п. Этот тезис во многом нашёл своё развитие в новой антропологии, признающей плюральность и уникальность онтологий различных народов, отрицающей унифицированные европоцентричные эволюционистские и прогрессистские проекты⁴⁵. Таким образом, подчёркивается не только плюральность разных структур и режимов бытия-в-мире (in-deg-

⁴⁴ См.: Лакофф Д., Джонсон М. «Метафоры, которыми мы живём».

⁴⁵ Более подробно о культурном, онтологическом и природном плюрализме см.: Нечкасов Е. «Традиция и футурошок. Образы не нашего будущего».

Welt-sein), но и возможность различных внутриязыковых и внутрикультурных истин.

Роль метафоры — ключевая для мышления и способности к высшим абстракциям, так как при подъёме требуется большее количество сложносвязанных метафор. В этом сохраняется и проявляется не до конца вытесненная мифопоэтика языка. Говорить о высшем «сухо» и прямолинейно невозможно в принципе — без использования иносказаний, переносов и системы отсылок к явлениям *такого же* либо *другого* рода. И наоборот, замечает Лакофф, метафоры менее либо вовсе не нужны при описании физических законов и материального среза бытия.

Насыщенность повседневного языка метафорами и их ведущая роль в формировании лингвоспиритических стилей мышления есть важнейшая вещь для апологии мифопоэтического бытия-в-мире.

К тематике языковой и онтологической относительности тесно примыкает классическая проблема возможности перевода высказываний и смысла с одного языка на другой, особенно если эти языки не родственны и экзотичны друг для друга.

С позиции универсализма все естественные языки взаимнопереводимы, то есть возможен полный смысловой перевод с передачей объективной истины выражения. Это весьма наивное заблуждение эпохи модерна в духе объективизма и материализма. Против этого можно возвести несколько аргументов:

«1) значения модальны, большинство из них (если не все) не могут быть оторваны от социо-

культурного и прагматического контекста; для передачи того, что было сказано, необходимо также передать понимание человеком того, о чём он говорит, и обстоятельства, при которых нечто говорится;

2) значения выражаются в рамках грамматической системы языка и несут на себе печать этой системы;

3) каждый язык обладает уникальным риторическим стилем, в том числе уникальным способом референции;

4) образование смыслового поля в одном языке существенно отличается от аналогичного процесса в другом языке;

5) когнитивная и нейронная обработка каждого языка уникальна»⁴⁶.

Эти вполне очевидные тезисы нагляднейшим образом проявляют себя в сложнейшем деле перевода поэзии и её тропов, особенно когда речь идёт о неродственных и экзотических языках. Те лексемы, которые понятны и вызывают соответствующие ассоциативные ряды в родной культуре, могут требовать от нескольких абзацев до нескольких страниц дотошных объяснений и примеров в языке, на который свершается перевод. Отсюда возникает неизбежная дилемма способа перевода: делать ли его дословно-подстрочным либо полностью менять строй и слова исходного стиха с целью передачи не

⁴⁶ См.: Бородай С. «Язык и познание: введение в пострелятивизм».

слова, но духа выражения автора?⁴⁷ Бородай акцентирует, что для более-менее успешного перевода достаточно вызвать в сознании читателя сходную ментальную модель, внутри которой функционирует переводимое высказывание, текст, стих. В то время как вызвать полностью идентичную ментальную модель — со всеми её нюансами, культурными отсылками, подразумеваниями, эмоциями, жаргонизмами, полисемией, контекстами, идиомами, диктом и т. п. — невозможно в принципе. Зачастую перевод требует значительного изменения либо обновления, расширения выразительных средств языка-реципиента, нередко за счёт переноса (калькирования, заимствования) грамматических и лексических структур и конструкций из языка-донора. Из этого можно сделать вывод о том, что любое слово, которое звучит и функционирует в родном языке, его полисемантических связях и контекстах, не может быть до конца переведено либо иметь полные аналоги в другом языке⁴⁸.

Наконец, можно поставить и более радикальный вопрос о принципиальной возможности перевода того, что индийские грамматисты, поэты, а

⁴⁷ Например, см. историю становления переводов немецкой поэзии на русский язык в XIX веке в статье Г. И. Ратгауза «Немецкая поэзия в России» (в кн. «Золотое перо. Немецкая, австрийская и швейцарская поэзия в русских переводах 1812–1970 гг.»).

⁴⁸ Х.-Г. Гадамер замечает по этому поводу, что при разговоре двух разноязычных мыслителей, которые не владеют языком собеседника, по итогу всё сводится к их диалогам с переводчиками, а не с прямым визави. См.: Гадамер Х.-Г. «Истина и метод».

вслед за ними и философы кашмирской адвайты называли дхвани — всегда сопричастствующий в любой речи сокрытый глас Шабдабрахмана. Ритуальная и священная мифопоэтика являются тем пространством, где тонкая игра украшений есть постоянное указание и нежная передача, майевтика того состояния, когда ум соскальзывает в понимание того, что в поэтической речи сказывает свой сказ само Божество. Это требует высочайшего мастерства поэта-переводчика и такого владения языком собственным, чтобы пересадить найденное зерно этого состояния на почву родного языка. И тогда условное дхвани будет звучать и в этом языке, точнее, будет создана та поэзия, вдохновлённая другим образом, которая будет давать Божеству место для своего subtilного голоса, алкающего собеседника.

Дальнейшее развитие, множество полевых исследований, экспериментов, проверок тезисов, вдохновлённых Сепиром и Уорфом, приводят к утверждению парадигмы пострелятивизма в отношении взаимного влияния языка и мышления. Итоговые контуры этой когнитивной архитектуры и роль языка (во всех его проявлениях) внутри неё можно кратко резюмировать следующим образом.

Язык занимает центральное и связующее место в когнитивной архитектуре. Он способствует формированию оригинального когнитивного стиля и является основным способом доступа к высшим ментальным процессам.

Язык может быть понят как организация и категоризация концептуальных репрезентаций значимых

элементов внешнего опыта. Формальная система языка находится в зависимости от его содержания.

Любой естественный язык представляет собой уникальную систему дистрибуции, отсылок и различий различных категорий и их определений. Объяснение какой-либо категории требует обращения к другим категориям, которые тоже нуждаются в системе объяснений и отсылок внутри этого языка и культуры.

Лингвоспецифичность начинается уже тогда, когда язык взаимодействует с информацией из внешнего опыта, конструирует смысловую сферу и распределение этого опыта по категориям. Но лингвистическая специфичность проявляется на всех уровнях: грамматика, морфология, синтаксис, классификация по частям речи, дискурс и референции. Пострелятивизм заключает, что, по сути, каждый естественный язык обладает чертами уникальности во всём.

«Основной способ, каким язык оказывает влияние на когнитивные процессы, — это имплицитные вербализации. Поскольку эти вербализации генетически связаны с языком конкретного сообщества, то они наследуют особую семантическую организацию. Именно по этой причине для выяснения роли языка в когниции важно исследовать конкретный риторический стиль, или конвенциональный способ говорения, а не абстрактную грамматическую структуру; воздействие определённого семантическо-

го или формального компонента будет тем выше, чем чаще он встречается в реальной речи, а значит, и во внутренней речи.

И напротив, наличие некой экзотичной грамматики, почти не использующейся в реальной речи, будет предполагать её низкую релевантность для когнитивности.

<...>

За лингвоспецифичной структурой языка должна стоять лингвоспецифичная семантическая карта»⁴⁹.

Усвоение языка при взрослении ребёнка означает не только погружение в культуру, но и формирование новой когнитивной архитектуры, которую заполняет язык, проникая в работу других систем. Таким образом, лингвоспецифический стиль мышления усваивается на глубинном когнитивном уровне как фундаментальная система.

Бородай пишет:

«Следует выделить по крайней мере три комплексных фактора, вносящих весомый вклад в этот процесс: сенсомоторная конституция, культурные практики и языковая система. Представленные факторы связаны друг с другом. Сенсомоторная конституция отчасти врождённая, а отчасти — раскрывается во время онтогенеза, который происходит в социокультурных

⁴⁹ См.: Бородай С. «Язык и познание: введение в пострелятивизм».

условиях. Языковая система конституирует и транслирует актуальное культурное знание, а также более ранние конвенциональные практики, подвергшиеся кристаллизации в языковом виде. Культурные практики формируют широкое поле для онтогенеза, но при этом частично транслируются через язык и немислимы вне языка. Сочетание этих факторов порождает уникальный стиль категоризации, который, в свою очередь, отражается в уникальном когнитивном стиле»⁵⁰.

Как следствие, язык специфицирует память, зрительное восприятие, слуховую модальность, моторную систему, жестикуляцию, воображение, пространственные репрезентации и эмоциональную сферу. Более того, употребление языка, даже при внутренней речи и мышлении, приводит к специфическим телесным реакциям и активациям сенсорных систем организма. Иными словами, даже когда мы говорим в уме сами с собой, наши органы речи, язык, челюсть, гортань, а также иные части тела и отдельные мышцы испытывают регистрируемое приборами напряжение и тонус; в отдельных случаях после интенсивного размышления наблюдается общая усталость губ и скул, как будто человек проговаривал весь массив информации устно.

Глубокое проникновение языка в телесность и лингвистическая спецификация восприятия органа-

⁵⁰ См.: Бородай С. «Язык и познание: введение в пострелятивизм».

ми чувств вкупе с теорией концептуальных метафор подводят Джона Лакоффа к утверждению о том, что «ум в целом телесен». Не просто надстроен, но укоренён или «смешан» с телесностью. Носители разных языков не просто по-разному интерпретируют телесность, но буквально обладают различными телесными и сенсомоторными реакциями и поведением, и эти различия обусловлены языком. В полной мере они считаются, замечаются и играют роль внутри своей культуры.

Более того, Бородай заключает, что носители языка «должны изучаться преимущественно в аутентичных условиях, то есть в границах родного поселения, поскольку заземлённость когнитивности проявляется не только в причастности “культурному знанию”, но и в телесной, опытной, моторной привязанности к конкретному ландшафту — в “заземлённости” в буквальном смысле слова».

Укоренённость языка в теле коррелирует с его внешней укоренённостью в конкретном ландшафте, в котором проживает племя или народ — его носитель. Это связано в числе прочего и с тем, что у некоторых народов отсутствует относительная система ориентации (относительно себя), и главенствует абсолютная ориентация, в основе которой лежат уникальные особенности местности (например, гора как центральная точка ориентации и указания положения вещей и людей относительно неё).

Вышесказанное вполне прозрачно подкрепляет тезисы и теории о неизбежном и очевидном влиянии окружающего ландшафта, пространства, климата,

флоры и фауны — месторазвития в целом — на культуру народа, который проживает в них. Окружающий явный мир отражается в культуре и сложным образом лингвоспецифицируется — вплоть до телесности конкретного человека и его познавательной архитектуры.

Такая ситуация подводит нас к утверждению о невозможности распутывания и разложения на автономные области сплетённой в узел взаимосвязи «язык-мышление-среда». В ней нельзя объективно выделить ведущий компонент, потому что все три фактора взаимообуславливают друг друга в конкретном вот-бытии и бытии-в-мире. Если мы возьмём какой-то компонент из триады как основной, то мы можем спекулятивно ранжировать и перестраивать всю структуру в определённом подчинении ведущему компоненту. Так поступают универсалисты, материалисты, идеалисты или когнитивисты, согласно тому началу, которое их системы полагают первичным. Язык же врезан в мышление как сложная вязь орнамента урнес в древесину, как узор втравлен в металл.

С опорой на лингвоспецифичность мышления мы можем говорить о перспективизме с позиции сакральной традиции как языка. И поставить вопрос о необходимости исследования роли и ценностного значения священных слов, метафоры, теонимов и систем табу в системе лингвистической спецификации мышления. В полном соответствии с тем, что большую роль на спецификацию оказывают особо значимые элементы и стили говорения, необходимо

уделить внимание сословным диалектам и сакральному словарю, особенностям употребления особо священных имён Божеств либо имён — избеганий прямого называния, поэтических тропов и украшений и т. д. и т. п. Их роль в спецификации мифопоэтического мышления должна быть прояснена. К этому подталкивает и тот факт, что когда Боас, Сепир и Уорф проводили параллельное сравнение америндских, центрально и южноамериканских языков со среднеевропейским стандартом (SAE), ими почти полностью было проигнорированно огромное, фундаментальное различие в культурно-эпистемиологических парадигмах всё ещё архаических (а значит, традиционных, сакроцентричных, но в отдельных случаях сильно искалённых колонизацией и геноцидом) племён и уже глубоко современных европейцев, что отражается в их дискурсах и повседневном языке.

Несмотря на абсолютно верное отбрасывание прогрессивной шкалы «примитивные vs. развитые народы», сакроцентризму с одной стороны и агрессивной секулярности с другой не была придана значимость. Так, интереснее и логичнее было бы сравнивать, например, прагерманский язык или старонорвежский язык до христианизации Скандинавии с языком хопи или иного архаического племени, чем с современным немецким. Несмотря на прямое родство немецкого прагерманскому, в первом уже отражены и функционируют другие, секулярные и даже враждебные священному дискурсы, научные и когнитивные стратегии познания, классификации

ценности опыта, морфосинтаксические и семантические сдвиги в терминологии и лексемах и т. д. Учёт этой проблемы требует пристального изучения на стыке лингвистики и традиционализма.

Ещё раз, но исходя из другой научной парадигмы и траектории аргументации, подтверждается тезис о плюральности истин как вариаций сказов внутри единого пространства языка. Понятия истинности высказывания и истины в целом также лингвоспецифичны в культуре, в сфере бытия конкретного народа.

Из фактической наличной лингвоспецифичности мышления можно сделать вполне конкретный вывод о необходимости защиты не просто языкового разнообразия, но и региональных диалектизмов одного языка крупной культуры. Диалекты показывают вариации стилей речи и дискурсивных форм, используемых слов, выступают ареалами сохранения архаизмов и т. д. при общей принадлежности к большему и единому когнитивному стилю языка, к разговорному койне. Это разнообразие предоставляет и большой материал для исследователя, а также создаёт региональную карту вариаций конкретного языка. Лингвоспецифичность является мощным инструментом апологии мифопоэтики и культурных автономий, утверждения плюральности стилей мышления и истин, низвержения современного универсализма.

Ещё один близлежащий вывод из такой позиции — это апология языкового пуризма с пристальным вниманием на семантические поля и связи, ко-

которые образуются в языке-реципиенте при инкорпорации в него вновь образованной лексемы. Например, все необходимые в современном обществе слова, связанные с научно-техническим прогрессом, техникой и сферой ИТ, пришедшие преимущественно из английского и латинского языков с современной семантикой, должны быть переведены и помещены в язык-реципиент в семантические домены с негативной, опасной, чреватой горем, демонической коннотациями. Хрестоматийный пример мы найдем в высокопуристском исландском языке. Так, в современном обществе компьютер — это техника, инструмент, к которому относятся сугубо позитивно. Он источник развлечений, рабочий инструмент, признак достатка и знак социального статуса, в целом давно устоявшийся элемент нормальной, даже хорошей жизни. В исландском языке, который не терпит заимствований, для обозначения computer была создана лексема *tölva*, состоящая из двух слов *tala* (число) и *völva* (вёльва — прорицательница). Нюанс заключается в том, что в древнеисландском, да и в других германских и не только обществах вёльва — далеко не всегда приятный женский персонаж. Чаще всего этого ведьма либо обособленная женщина, обладающая негативным сакральным: её статус был тесно сопряжён с опасностью и ожиданием коварства. В Старшей Эдде Один и вовсе обращается к мёртвой прорицательнице, поднимая её из могилы и заставляя говорить. Этот мотив некромантии широко известен, как и в целом гендерное распределение такой магии. Женские виды прори-

цаний и магии были либо прямо табуированы, либо не приветствовались среди мужского, патриархального общества. Таким образом, понятие computer, переведенное как tölva, в исландском языке функционирует с отсылками к ведьмовскому, женскому, некромантическому и частично табуированному сакральному полю. Но такая строгость интерпретации соблюдается при переводах не всегда, и не всегда она функционирует в современном обществе должным образом именно в силу того различия парадигм мышления, на которые мы указали выше. В современном обществе Исландии функционирует другая эпистема и система ценностей, внутри которой традиционная, религиозная стадия развития общества считается давно преодоленной и оставленной как «детство человечества», поэтому отсылки к «цифровой прорицательнице» не вызывают должного опасения и практик работы за этим устройством. Они являются лишь данью устоявшимся обычаям, экстравагантным переводом и безопасной отсылкой к пережиткам в культуре, лубком.

«Сталкиваясь с более “престижными” языками, языки малых народов подвергаются их влиянию и часто упрощаются», — констатирует угрозу утраты языкового разнообразия Бородай. И это действительно так, поэтому следует отбросить как наивно-недалёкий либо даже идеологически-ангажированный тезис о том, что «языки не деградируют, а постоянно меняются». Стоит признать очевидное наличие вырождения множества языков, в том числе ведущих европейских. Не говоря уже о

вымирании периферийных по отношению к европоцентристской цивилизации языков.

Обилие заимствованных слов, целых выражений, стилей говорения и написания зачастую продиктовано очень приземлёнными соображениями моды, имитацией социального статуса внутри политической или культурной колонии (имитирующему язык и стиль речи метрополии аборигену кажется, что его статус повышается), маркетинговыми стратегиями (англицизм продаётся лучше привычного родного слова) и общей культурно-политической гегемонией в глобальном либо региональном масштабе. Это напрямую ведет к вырождению языка и культуры. Признавая, что мир движется по ниспадающей траектории умаления блага, распада и движения к эсхатологии, следует признать, что и язык внутри мира так же этому подвержен.

Фердинанд де Соссюр утверждал, что «в языке нет ничего, кроме различий». Вслед за определением «политического» по Карлу Шмитту как «различения друга и врага», можно утверждать об имманентной политической природе языка. В таком свете сохранение диалектов приобретает политическое измерение на контрасте с государственным центром и литературной нормой языка. Так, многовековые практики множества повстанческих народов Юго-Восточной Азии (Зомии) активно использовали практику сознательной смены языка на какой-либо

иной, лишь бы он не был языком китайской империи или локального правителя⁵¹.

Существенную лепту в становление языкового стандарта, в том числе на стыке с пуризмом, вносит перевод Библии на местный язык. Так, в генезисе английской нации значимым событием в становлении языка, а также в решении конфессиональных проблем стало появление Библии короля Якова (Джеймса).

В русской православной традиции считается, что искажения в текст Библии вносят бесы, которые мешают и лезут под руку монаху-писарю. Вносимые под влиянием чертей опечатки или вольные обращения со словами искажают истинный смысл Евангелия, тем самым уводя людей в ереси, ошибочные толкования, и приводят к гибели души. Отсюда сакрально мотивированная борьба за чистоту и единообразие переводов и списков всех текстов. Аналогичный пример существует в исламе, в истории с «сатанинскими аятами», которые якобы были вычеркнуты Мохамедом из Корана как внушённые Иблисом.

В плоскости светской западноцентричной глобализации унификация языка возможна только лишь по постоянно понижающейся нижней планке. То есть языки должны замещаться либо упрощаться навстречу расхожей версии языка-гегемона (Simple English) либо даже деградировать под влиянием глобального сетевого сленга и способов письма

⁵¹ См.: Скотт Дж. С. «Искусство быть неподвластным. Анархическая история высокогорий Юго-Восточной Азии».

(1337 speak, Emoji). Это способствует унификации и глобализации культуры, где локальные цивилизационные культурные черты, в том числе и язык, превращаются в экзотико-косметическое обрамление всё того же единого содержания.

Признавая влияние среды на становление и сохранение языка, можно заключить, что глобальное урбанистическое однообразие мегаполисов и, более того, виртуальная среда только способствуют фундаментальному экзистенциальному отчуждению, деградации и формированию ущербных и ограниченных форм языка и стилей речи; прививают к естественным языкам сильные тенденции и элементы синтетических языков, в том числе языков программирования и субкультур вокруг них. В итоге все три элемента в динамической взаимосвязи «язык-среда-мышление» подвергаются упадку, диссолюции и инволюции.

Контртезисом со стороны апологии мифопоэтического мышления будет утверждение о строжайшей необходимости погружения детей в языковую среду традиции начиная с перинатального периода — с песен матери плоду, повивальных и колыбельных (ποίησις) — и на протяжении всего онтогенеза, воспитания и образования. Усвоение ребенком из окружающей среды и семьи местного говора, стиля речи, лексики (в том числе священной и табуированной), словаря и т. д. есть прямое закладывание лингвистической спецификации в когнитивные структуры, творение их открытыми и более лёгкими для усвоения высшей метафизики и мифопоэзиса.

Но это в целом довольно большая проблема, неизбежно затрагивающая противопоставление окружающей среде и доминирующей культуре, сепарацию от социума — носителя враждебной культуры. Эти задачи должны решаться на стыке философии, лингвистики, фольклористики и педагогики, поэтому они выходят за пределы нашего рассмотрения.

Немаловажным и очевидным является и вывод об острейшей необходимости сохранения и изучения ещё сохранившихся изолированных и архаических языков и культур.

Интересным примером является философский язык, который отличается высокой степенью синкретичности: он оперирует сложнейшей пространственной, историческо-временной, кросскультурной и междисциплинарной конstellацией терминов, метафор и образов, порой возведённых в уровень высокоабстрактных категорий. Также философский язык имеет тенденцию порождать самостоятельные дискурсы, которые функционируют и отсылают не к культурам-донорам, но к другим философским концептам и нарративам. Иными словами, поле философской мысли и языка, в рамках классической метафизики, имеет тенденцию к отрыву от почвы и образованию поля «чистой мысли».

Но, как показали исследования лингвистов, грамматика языка и народные этимологии оказали сильное влияние на развитие философских категорий мышления и теологические построения. Это сыграло свою роль в [онто]лингвистическом повороте в философии в XX веке. Можно говорить о

диалектическом либо герменевтическом подходе к развитию и раскрытию философских оснований народного языка, с экскурсами в высокий философский метаязык, с переводами с него в духе спуска мыслителя с горы в долины.

Открытия лингвистов и положения пострелятивистского проекта лингвистической спецификации мышления могут оказать мощнейшее влияние на философию и плюральность логосов, парадигм мысли, которые не обязаны сводиться к универсальной когнитивной модели, культуре и судьбе.

Так, Уорф писал об имплицитной языку метафизике. Известно, что грамматика греческого языка оказала решающее влияние на строй греческой, а значит, и всей западной метафизики. Эмиль Бенвенист проводил параллели между строем греческого языка и категориями Аристотеля⁵²:

«Категория субстанции соответствует существительному, категория количества и качества — прилагательному, категория отношения — сравнительной степени прилагательного, категория места и времени — наречиям места и времени; категория положения — среднему залогу, категория состояния — перфекту, категория действия — активному залогу, а категория претерпевания — пассивному залогу».

⁵² См.: Бородай С. «Язык и познание: введение в пострелятивизм».

В языках SAE существенно значимыми сегментами являются «время», «пространство», «причина», «следствие», «прогресс», «прошлое», «будущее», «субстанция», «материя».

Обобщённый набросок метафизики культуры языков SAE, согласно Уорфу, выглядит следующим образом:

«Так, имплицитная метафизика культуры SAE предполагает единообразно текущее одномерное время; трёхмерное пространство, которое отлично от времени; вселенную, состоящую, во-первых, из пустоты или “дыр” и, во-вторых, из субстанции (или материи), имеющей “свойства” и формирующей “тела”, подобные островам; абсолютно непреодолимое различие между материей и “дырами”; события, “вызванные” ситуациями, которые им “предшествовали”; ассоциацию вещей и материи; ассоциацию ничто и пустоты»⁵³.

На излюбленном примере языка хопи Уорф контрастно показывает другую имплицитную структуру метафизики, отличную от новоевропейской⁵⁴:

⁵³ Внимательный мыслитель уже заметит, что в случае SAE речь идет о достаточно современной и унифицированной в пространстве Европы культуре.

⁵⁴ См.: Бородай С. «Язык и познание: введение в пострелятивизм».

«Так, метафизика хопи не содержит доменов времени и пространства, подобных нашим; в ней противопоставлены две сферы: 1) *каузальная*, или *непроявленная*, которая включает будущее и всё, имеющее ментальную и психическую природу; она находится в динамике и процессе, результатом которого выступает проявление; 2) *проявленная*, которая включает настоящее, прошлое и всё физическое или явное; она не действует каузально сама по себе, но вносит вклад в каузальность, помогая, так сказать, сохранять общую гармонию, которая обеспечивает цикличность событий. В сфере 2 имеет место противопоставление двух способов бытия и/или протяжения: точечного (очерченного вокруг центральной точки) и протяжённого (распространяющегося более или менее неопределённо); это противопоставление берёт на себя значительную часть функций противопоставления материи и пустоты в SAE, и оно отражается в грамматике и словаре тысячами разных способов...».

Сергей Бородай также упоминает об исследовательском проекте В. Г. Лысенко, основной вывод из которого гласит, что «развитие атомизма в греческой и индийской философии было обусловлено рефлексией над фонологическим строем соответствующих индоевропейских языков; при этом специфический фонологический строй китайского языка и способ его письменной фиксации препятствовал становлению атомистической натурфилософии».

Ч. Кан развил идеи Бенвениста, показав, что важным *условием* становления греческой метафизики явилась специфика греческого глагола εἶναι, который сочетает в себе семантику экзистенции, жизненности, истинности, а также стативность-дуративность-локативность. Греческие философы использовали все оттенки этого слова, не оговариваясь о его нюансах, так как они были им имплицитно понятны. Кан заключает: «Мы можем сказать, что Парменид создал метафизическую концепцию Бытия, соединив все аспекты и оттенки греческого глагола в единую концепцию неизменной Фактичности или Сущности: то εὖν, “то, что есть”»⁵⁵.

В этом примере мы сталкиваемся с ещё одной разительной чертой различия между архаическим состоянием метафизически, сакрально насыщенных языков, и новоевропейским усредненным SAE и его культурой. Это принципиальная полисемия, смысловая насыщенность и символизм не только ключевых ритуальных мифопоэтических терминов, но даже обиходных глаголов или существительных.

Так, древнеиндийское понятие Rta- (от индоевропейского *h₂R-to- — «ладное») в целом непереводаемо на другие языки. Оно одновременно используется в прямом значении как «истина», «порядок», «космос», «бытие», «закон», «путь», «сакральное слово», «молитва», «гимн» и др.; а в иных текстах охватывает значения и ассоциации с солнцем, све-

⁵⁵ См.: Бородай С. «Язык и познание: введение в пострелятивизм».

том, огнём, движением, повозкой, осью, жертвой, жиром и др.

В глубоко сакральных, мифопоэтических культурах таких слов и понятий великое множество (ποίησις, τέχνη, οὐσία, το ὄν, λόγος, rupa, ὄγ, sein). Они не сводятся к единому значению, которое было бы привычно и комфортно для инструментального использования и перевода современным человеком. *Такие слова, такой статус слова не алгоритмизируются.* В этом заключается принципиальное отличие от нововременной парадигмы, которая стремится к усечению полисемии слов, к сведению символа к строгому знаку и формуле. Ключевым здесь является проект «атомарного факта» и вычищения языка от иносказаний раннего Людвиг Витгенштейна. Ему вполне комплиментарен проект аналитической философии, которая делает ставку на логико-математический язык описания, анализа и высказываний о философии и мире. В свою очередь, это закладывает вполне конкретные инструментальные основания для создания базового математического языка описания и дигитального исчисления явного мира с целью его оцифровки в целом. Хайдеггер говорил об этом как о довлеющей и закрывающей выходы к бытию доминации Gestell, которое сводит всё сущее к «исчисляющему и рассчитываемому сущему». Иными словами, траектория отчуждения человека от его бытия имеет своим горизонтом ту виртуальную культуру, в которой может существовать только то, что может быть исчисленно и описано математическим языком, а в пределе — сведено к

бинарному технологическому исчислению. Опираясь на высказанную Лакоффом мысль, можно говорить о том, что это сознательное движение прочь от высокоабстрактных метафор, философии, метафизики, символьной культуры, сложных естественных языков и аутентичного вот-бытия человека в мире, в его уникальной языковой культуре и вселенной.

Нельзя обойти вниманием и особый случай философии Мартина Хайдеггера, который совершил фундаментальный лингвистический поворот в онтологии, утвердив максимум «язык есть дом бытия». После события «поворота» (Kehre) в его философии, он обратился к стихии языка, в которой мы постоянно проговариваем бытие, в том числе в регулярном для немецкого и германских языков в целом глаголе «есть» — *ist, bist, war, waren, wessen, west* и др. В русском языке эта глагольная связка практически отпала, мы можем говорить без обязательного указания «это *есть/суть* то», и не терять смысла.

Хайдеггеру принадлежит и важное указание *die Sprache spricht*, высказанное классическим для него способом образования глагола от существительного, что буквально можно перевести как «язык язычит», то есть «язык говорит», сказ сказывает [себя]. Так Хайдеггер призывает обратить пристальное внимание на то, что сам язык постоянно сказывает в самом себе, в своих речах (*Rede*) и толках (*Gerede*) как экзистенциалах обживания *Dasein* в мире.

Необходимость обращения к языку в философии Хайдеггера исходит из иных предпосылок и оснований, нежели проект лингвистической относительно-

сти Сепира и Уорфа и дальнейший пострелятивизм, но у них есть вполне близкий и конкретный горизонт схождения и взаимообогащения в сфере философии.

В центре проекта позднего Мартина Хайдеггера стоял набросок мышления о Другом Начале философии как о событии (Ereignis) сбывания истины вот-бытия вне классической метафизики, чьи решения он считал ошибочными и нерелевантными. Такая постановка вопроса в свете онтолингвистики потребовала от Хайдеггера создания и разработки совсем другого стиля говорения, высказывания философии. Этот язык основан на герменевтическом кружении, погружении в слова и отказе от понятий как готовых концептов метафизики. Хайдеггер развивал особый внепонятийный язык говорения, наглядно воплощая свою программу, в основе которой лежала связка *«другое начало философии требует другого мышления, а значит другого языка»*. Язык как историческое слово есть «оклик богов» земли и мира. Для чуткого и укоренённого в горном провинциальном ландшафте немецкого «князя философов» и «шварцвальдского шамана» не могло быть и речи о создании какого-то искусственного языка в духе эсперанто; язык Другого Начала Хайдеггер разворачивает из *того же самого швабского диалекта немецкого языка*, который он начинает выстраивать и проговаривать особым образом и с чуткостью к архаизмам, которые маркируют важные различия в ходе его мысли (Sein → Seyn, ist → west и др.).

Как видно, поле пересечений лингвистики, фило-софии, метафизики, сакрального, политики, этногра-фии, мышления и образования настолько огромно и полно примеров, проектов, задач и проблем, что не-возможно даже кратко его описать и составить даже приблизительную карту этого континента.

Возвращаясь к метафоре традиции как языка и дерева, можно твёрдо заключить принципиальную возможность к ничем не ограниченному открытому пути выговаривания другого и других мифов, к ми-фопоэтической и философской (фило-мифической) майевтике семени и возвращению нового дерева из почвы небесной и почвы земной.



VII МЕТАФИЗИКА МАСКИ

Человек, который проходит через ритуал инициации, становится дваждырождённым. Простого рождения от отца и матери недостаточно, — нужно не только родиться в общество, но и обрести имя и статус перед лицом духов, предков и Божеств. Смерть безликого, безымянного мальчика либо девочки, в отношении которых всё ещё сохраняется подозрение, *являются ли они людьми и своими*, а не подкидышами духов, — обязательная часть испытания и пути к пере-рождению. Инициация — перво-степенная социальная и сакральная ось.

Особую роль в духовном совершенстве и, по всей видимости, в сотериологии древнего грека играли мистерии, закрытые *таинства посвящения для уже посвященных*. О мистериях сказано столь много, что нет нужды останавливаться на этом отдельно. Стоит лишь подчеркнуть чрезвычайную важность посвящения в них, которое возвышало инициированного и приобщало его не столько к кругу таких же как он, сколько к фундаментальному, корневому мифу и буквальному чуду. Посвящённый брал на себя строжайший обет сохранять тайну мистерии, поэтому о многих внутренних аспектах мистерияльного действия нам известно не столь много либо через реконструкции. В других случаях мистерии

становились столь значимым явлением, что полностью отождествлялись с культами Божеств и конкретными городами, например с Элевсином. Либо подвергались масштабным гонениям, как вакханалии в Риме.

Именно Элевсин стал образцом мистерий по преимуществу, и он нас весьма интересует. Ядром элевсинского культа была мистерия явно аграрного происхождения, связанная с плодородием, учением о посмертной жизни и перерождении и с мифом о похищении Персефоны Аидом. Важнейшее значение играл символ зерна, колоска ячменя или пшеницы, поля которых были широко раскинуты вокруг Элевсина и которые использовались для приготовления пьянящего кикеона.

Персефона была дочерью Деметры и Зевса, и в её отсутствие мать, Божество плодородия, впадает в скорбь, которая отзывается прекращением роста и урожая в мире. В этом прослеживается архаический мотив единства женского Божества, одновременно дающего жизнь и приносящего смерть; земли порождающей всходы и вбирающей тела [как семена]. Элевсин стал местом юдоли и скорби, где мать оплакивала дочь. Когда долгий неурожай и отсутствие каких-либо всходов стали угрожать миру, вмешавшийся Зевс вернул Персефону из подземного мира, условившись с Аидом, что его супруга будет проводить полгода с ним и полгода в мире людей.

Карл Кереньи заострял этот миф как самый важный нерв мистерии, который открывался в закрытом ото всех центральном помещении элевсин-

ского храма. По его словам, суть мистерии заключалась в наглядной демонстрации чуда появления жизни из смерти, что «смерть родила»⁵⁶. Так, ставшая олицетворением бесплодной, мёртвой земли Деметра вновь распускает свои побеги, *и смерть порождает, и зерно умирает, чтобы дать пространство для всхода*. По одной из версий, посвящаемому демонстрировали чудо всхода и набухания колоса пшеницы буквально на его глазах. Нельзя упускать из внимания и психоделический эффект, связанный с аскезой перед мистерией и употреблением ритуального напитка кикееона, который варили из зёрен пшеницы и смешивали с вином. По иной версии, важную роль в рецептуре играла спорынья, прораставшая на колосьях. В любом случае, употребление священного напитка не стоит использовать как профанное и сугубо «механическое» объяснение мистерии как чего-то иллюзорного, что только привиделось в ходе исступления и опьянения. Этот подход полностью нерелевантен. Священное опьянение играет свою определённую и огромную роль в архаических традициях и зачастую выступает лишь как врата, мост либо проводник к состояниям и знаниям, которые имеют совсем иную природу и источники, чем сам напиток.

Элевсинские мистерии явно носили сотериологический характер, кто был посвящён в них, тот не боялся смерти и знал о перерождении души. Не случайно одну из главных ролей в них играет Божество

⁵⁶ См.: Кереньи К. «Элевсин. Архетипический образ матери и дочери».

смерти Аид, буквально его действия запускают цепочку событий, которая заканчивается мистериальным откровением утешенной Деметры. Имя Ἄϊδης в переводе с греческого означает невидимый, незримый. Как уже говорилось, оно одного корня со словом ἰδέα — вид-видимость, образ. Аид есть незримое Божество, и его суть — укрывать, скрывать мёртвых и Персефону, которую мать не может найти ввиду её не-наличия, отсутствия в срединном мире. Самого Аида иногда изображали отвернувшимся либо без лица, подчеркивая его природу. Смерть, таким образом, связана с отсутствием — как умершего, так и всходов, нового рождения, соков жизни. Фактически, похитив Персефону, Аид через удаление Деметры получил власть над миром, удерживая всходы всех растений, культур, плодов и рождение всех тварей.

Но наш друг Гераклит оставил странный фрагмент, в котором он относит вакхические и фаллические буйства Диониса к Аиду, буквально отождествляя двух Божеств. В пользу этого говорят и общие имена-эпитеты, такие как Евбулей (Благой советник) и Хтонос (Подземный).

Карл Кереньи добавляет важные указания:

«В целом между дикой смоковницей и подземным Дионисом существовала тесная связь: на острове Наксос из древесины этого дерева была вырезана его маска. По сей день греки суеверно боятся спать под смоковницей. Древняя смо-

ковница символизирует вход в подземный мир не только в Элевсине, но и в других местах»⁵⁷.

Дионис является сыном Зевса и Персефоны под именем Загрей, а значит, Аид является ему как минимум дядей, что схоже с уже встречавшимся нам авункулатом. Эсхил называет его сыном Аида в «Сизифе». Дионис-Загрей также покровительствует мистериям. И именно он был застигнут врасплох титанами, когда *смотрелся в зеркало*, а позже в образе быка был загнан, растерзан, сварен и сожран ими.

Но Аид и Дионис связаны ещё более глубоко, не только через пересечение родственных и мифологических линий, их раскрытие в пересекающихся семантических полях жизни, смерти, царствования и спуска в Гадес. Их связывает именно проблема облика и приведения образа к зримому наличию. Иными словами, если Аид — это Ἄϊδης, незримый, невидимый, безликий, то Дионис — это Божество метаморфоз, которое проявляется безграничным набором образов и ликов (Зевс, Крон, бык, лев, змея, младенец, юноша, лошадь, тирс, фаллос и др.), которые выступают как маски. Это противопоставление отсутствия и избытка, удерживаемое вместе вокруг отсутствующего либо недоступного нам центра. Мы не видим Аида из-за его скрывающей, удерживающей природы, ведущей к смертельному недостатку, а Диониса мы не видим потому, что его проявлений чрезмерно

⁵⁷ См.: Кереньи К. Элевсин «Архетипический образ матери и дочери».

много, их пестрая карнавальная перемена подхватывает и уводит наше внимание.

Здесь мы подходим к важнейшему, а именно к происхождению классического античного, а значит, и европейского театра из структуры мистериальных действий и в тесной связи с Дионисом. В многогранном и уникальном в структуре мироздания явлении театра нас интересует область метаморфоз и метафизика масок. Само слово *θέατρον* связано с *θεορία*, теорией, и означает зрелище, место для созерцания.

В народном театре, который связан с мистериальными сценами и аграрными таинствами, местом для разыгрывания сюжета была повседневность: сценки играли на крыльце, на улице, на рынке, во дворе и в полях. Участвовали в них все, повторяя и разыгрывая мифические сюжеты по ролям. Так миф раскрывался и воспроизводился непосредственно в ткани жизни здесь и сейчас, в привязке к календарным циклам.

Более сложный и оформившийся театр определяется наличием особого места для разыгрывания комедии либо драмы (театр как топос), и появлением инстанции зрителя, который созерцает представление как разворачивающийся перед ним миф. [Здесь стоит признать наличие отчуждения между зрителем и действием, в отличие от архаического народного праздника, разыгрываемого посреди улицы.] В этом отношении нормативными являются расположение и архитектура театра Диониса в Афинах, который находится на юго-восточном склоне

Акрополя, — в самом центре полиса, точки власти, раскидывается оркестра метаморфоз и дионисийства. Позади оркестры и напротив театрона располагается специальное пространство сцены — места, где в сокрытии от глаз (как и у мистерий) происходила сама дионисийская метаморфоза смены масок и переодевания актёров. Более того, чуть ниже по склону и позади самого театра располагалось отдельное посвящённое Дионису святилище; малый же алтарь Дионису, называемый фимелой, обязательно возводился в каждом театре.

В метафизическом отношении сцена выступает как пространство укрощения опасной стихии метаморфоз и полемоса. В театре происходит смена ведущей метафоры *с войны на игру*. Мы знаем метафоры спора как игры, войны как партии, устойчивые фразы типа *Endspiel* или «театр военных действий» и им подобные во многих языках и культурах. Через метафору игры и театрального представления базовая структура манифестации Божества как полемоса превращается в игру — комедию либо драму. Божественное манифестирует себя в мир явно в режиме дуальности и дробления на многое (πολλα). Война, игра (как развлечение Божества, ср. инд. Лила) и эрос суть режимы обращения с парами и множествами внутри имажинера Ума, двояко обращённого как внутрь мира, так и к Единому. И театр здесь выступает как зеркальное или, скорее, фрактальное удвоение пространства, где можно разыграть предельно серьёзные сюжеты драмы, трагедии, сатиры, фарса, комедии и эроса, — простран-

ства, пребывающего внутри самосозерцающего себя абсолютного Божества, которое одновременно и сразу есть и зритель, и актёр, и труппа, и постановщик, и окружающий их мир и т. д.; оно же тот, кто прячется, и тот, кто находит самого себя в роли кого-либо в той пьесе, которую сам же и вообразил. Как минимум такую структуру всего проявленного мироздания предлагает кашмирский шиваизм и его недуальная эстетика и восходящая к высочайшей теологии метафизика театра.

Однако стоит заметить, что, в отличие от аутентичного и самобытного театра Греции или метафизики театра в адвайта-шиваизме, германо-скандинавская традиция не породила своего собственного, выросшего на своей почве театра. Все бродячие труппы и поздние средневековые народные и театральные постановки уже принесены из греко-романской культуры. Своего аутентичного театра и маски у германцев нет, хотя некоторые моменты и сцены из эддических песен вполне поддаются постановке. Например, сцена укрощения и снятия распри через потеху и игру-спор в сцене, где Локи смешит пришедшую за мстью Скади, — это готовый сюжет для фольклорной постановки. Тем более, что у германцев было Божество носящее маски, скрывающее себя, как и частые мотивы смены облика. Но эта метафизика не получила развития в германском логосе, вероятно, в силу ставки на войну и мышление, философию как ведущие германские начала.

В философии же метафора театра часто привлекается для рассуждения и выявления онтологического статуса актёра и «субъекта» как такового в рамках отношений актёра и роли, маски, которую он исполняет и носит.

Слово «маска» восходит через романские языки (фр. *masque*, лат. *masca*) к прагерманскому **maskā* с общим пучком значений: 1) укрывать, покрывать, прятать что-либо, 2) вероятнее всего при помощи сетей либо плетёного полотна, ср. современной маскировке. В германских языках «маской» также считали грязь или иной раствор, которым буквально затирали лицо, откуда современные английские слова *grime* (грязь, от прагерманского **gřimō*), *grimace* (гримаса) и устойчивая семантическая отнесённость к мрачности и зловещести такого облика, например, в слове *grim* (от прагерманского **grimmaz* — злой, жуткий). В исландском языке и германоскандинавской мифологии *Gǫtinn* есть одно из хейти Одина, означающее Носящий маску.

Вероятно, схожие корни и у латинского слова с неясным происхождением *persona* — маска, *персонаж* либо фигура. Последнее слово восходит к латинскому *figūra* — придавать форму, выделять контур, придавать облик, ср. лингвистическому *о-пределению* (*de-finition*).

Русское слово для маски — «личина» от праславянского поэтического **likъ* (лицо, образ). Личина есть кажимость, подмена лика. Отсюда же и легитимное прочтение понятия личности как некоторой социальной маски, совокупности ролей в се-

мье, обществе и политике, места в иерархии, набора и структуры индивидуальных особенностей человека и т. д. Личность есть наша маска для бытия-с-другими в социологическом аспекте, одеваемый на себя социальный облик как личина — как вполне конкретный фольклорный предмет-маска. Соответственно, любая социальная персональность или облик всегда не есть мы сами как Selbst, это может быть выведение на первый план одних качеств и утаивание других, сознательное шаржирование личности. Если проследовать далее по тропинке определения «личина — это всегда не мы сами», то в восточных учениях мы быстро придём к интереснейшему заключению, что даже наше эго или ум, которые мы полагаем как непреложное «я», есть лишь одна из форм забвения и подмены, ложной самости, которая в своей суете бесконечно драпирует и уводит внимание от нашего истинного Я. Иными словами, даже то, что мы считаем «безусловно самим собой», может и должно быть распознано как ещё одна из форм masque.

Персонаж становится настоящим только тогда, когда актёр своим надеванием маски и вживанием в роль устраняет своё Я в сторону и отдаёт персоне полноту онтологического статуса. Самость под маской сокрыта и обращаться к ней ошибочно, в моменте игры есть только маска-персонаж, который и отвечает за все деяния, слова и события.

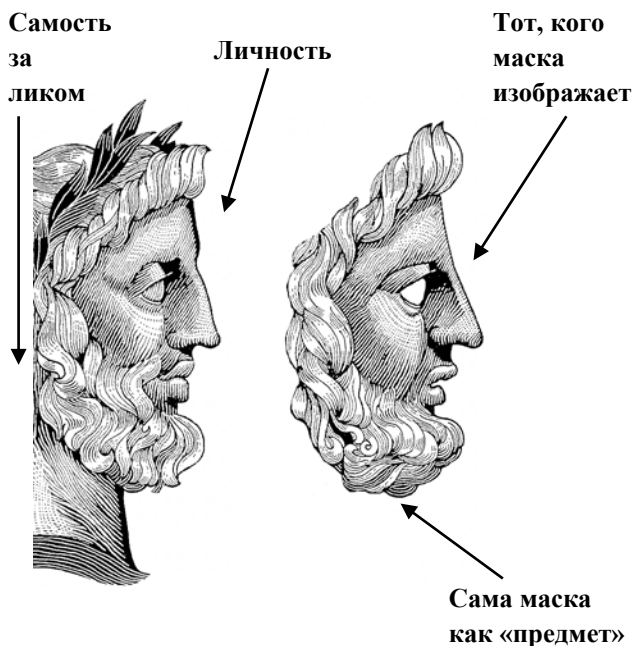
Отчасти это схоже с адвайтистским описанием природы явного мира. В шиваистской адвайте, её теистическом монизме, существует только одна аб-

солютная подлинность — это сам Шива, его сознание. Соответственно, мироздание и множество атманов существуют только внутри его безграничного воображения, внутри Майи. Но поскольку Шива есть «абсолютная реальность», то и всё, что он *воображает*, не является только лишь фантазмом ума, но по принадлежности так же *является абсолютно реальным*. Здесь проявляет себя особая логика. Явный мир — предельно подлинный и настоящий, его нельзя просто так развеять, как миражи раскалённого воздуха над поверхностью дороги, как учат о природе явного мира иные даршаны. Соответственно, Божество присутствует в любой момент времени, в любом событии, в любой конкретной вещи, а значит, в каждой и во всём сразу, имманентно. При этом положение, иерархия, статус священного либо скверны так же заданы им по сюжету, поэтому адвайта не означает и не сводится к эгалитарному распаду и всесмешению и не противоречит иерархическому устройству мироздания.

Именно с этим мы имеем дело в мистериях, ритуализированных празднествах народного театра как *imitation Dei* и непосредственного повторения мифа, когда живые уступают свои места, тела, руки и лики маскам, персонажам, фигурам духов, демонов, предков и Божеств. Происходит подлинный сдвиг и замещение субъектов действия в срединном мире, снисходит энтузиазм в его прямом значении схваченности Божествами, и люди-как-актёры исчезают вовсе, предоставляя себя как пространство настоящей теофании.

Но для этого надо скрыть себя, убрать самость в тень, чтобы стать просветом для вхождения и действия духа, существа, персонажа либо Божества в себе и через себя. Нужна маска, метаморфоза, смена идентичности. Маски встречаются повсеместно во всех уголках земли, у архаических племён и в классических цивилизациях, они дошли до нас из глубочайшей древности и являются одним из символов культуры в целом.

И здесь есть варианты.



Во-первых, уступить своё место маске означает сокрыть свою личность. Личность же сама по себе есть социальная маска, которая в чём-то отражает, а в чём-то скрывает нашу самость как глубинное ядро и целое. Происходит смена масок поверх самости.

Во-вторых, сама маска имеет в себе двойственность, выступая одновременно и как новое лицо персонажа (тот, кто или что изображено на ней, аверс) и как сам предмет — маска как ритуальная вещь, в некотором смысле как её пустой реверс, в который мы вкладываем лицо.

Ремесленная искусность маски не имеет значения, она может быть ювелирно-реалистичной, а может быть только что ободранной с дерева корой с отверстиями, застывшим в ладонях глиняным слепком.

Отсюда расходятся тропки ситуаций. Из традиционных доктрин мы знаем, что глубинная идентичность человека есть Божественность, проявленная в нём в срединном мире; ты то еси и неразличаемое слияние атмана и Брахмана. Когда человек надевает на себя маску Божества, то возможна экзатическая имплозия, полное прилаживание и совпадение Божественной самости в глубине и Божества снаружи, для бытия которого человек представляет себя. Но где и что мы сами в такой ситуации? Мы есть *между*, как проницаемая мембрана, Божественностью снаружи и внутри. Тогда отпадает эго-персона и социальные наслоения-личины, оставляя нас в открытой возможности пропускать и выпускать Божество сквозь и через себя. Буквально

телесно ощутить себя как реверс маски, в которую сзади-изнутри вкладывается «лицо» Божественного актёра. Здесь правят метафоры вложенности, отражений, фрактальности, апорий и рекурсий. Маска выступает и как означающее (символ, отсылающий нас к чему-то), и как означаемое (то, на что символ указывает). Поэтому, снимая маску Божества, мы возвращаемся к себе как личности, но ещё глубже неё через нас зрит и речёт, как актёр через *пустые* глазницы и уста, та же самая Божественность.

Маска и есть Дионис. Не столько тот, кто надевает, и не столько тот, кто изображён, сколько *сама граница* и событие метаморфозы.

Интереснее дело обстоит с маской, которая только скрывает, но *ничего не выражает*, с безликой маской, чей облик не отсылает даже к атропоморфным силуэтам. Кому, какой инстанции мы предоставляем себя как хронос и топос (*zeit und da*), надевая безликую личину? Очевидно, что здесь ведущий мотив — это отсутствие какого-либо субъекта. Оно отсылает нас к двум вещам: к смерти субъекта, и тогда скрывающая маска есть альтернативный символ савана, могилы, аидеса (можно также упомянуть и чистую телесность, так как субъект-эго отсутствует, оставляя после себя лишь труп); либо к апофатической инстанции Ничто, как классический дейксис.

Наконец, уже в современных условиях мы можем поставить вопрос о метафизике и онтологическом статусе носящего зеркальную маску, которая по форме [фигуре] не выражает никого, но в кото-

рой зеркально отражается абсолютно всё. В такой оптике человек, его Я, скрывается, но кому и чему, какому персонажу делигируется бытие и субъектность? Никакому, субъекта нет, но есть весь мир, который сходится фокусом на точке маски-зеркала. Таким образом, в центре оказывается *никто, ничто*, но вокруг него отражается-разворачивается вообще всё.

И классические, и экстравагантные маски никого или зеркала, всё же относятся к регистру сущего, они «есть», пусть даже и как указания на отсутствие. Более того, в языке и речи мы можем провести прямую аналогию маскам — это будут метафоры, кённости, символы и имена. Слово в целом есть тоже маска, а маска есть символ, следовательно, она принадлежит порядку языка.

В теологии же ситуация усложняется многократно, ибо тогда *все* имена Божеств, *все* их теофании, описания, эпитеты, облики, *все* их истории, деяния, мифосы — *всё* это есть наборы масок, которые в разных культурах были увидены, услышаны, восприняты и поставлены на возведённые людьми алтари. Здесь не стоит проводить аналогии с пошлым тезисом о том, что «это человек выдумал Божеств», отнюдь. Акцент смещается на то, что во все времена Божества либо Божественное осталось сокрытым, а на каждом алтаре либо в каждом культе, мистерии стоит красиво украшенная мифосом *маска* с дейктическим знаком в виде пустых глазниц и уст, указывающим на апофатическое измерение.

Пантеон Божеств есть круг масок, которые невыразимая и неведомая Божественность примеряет на себя и, выбирая какую-либо, абсолютно достоверным и полноценным образом *становится* им, конкретным Божеством и его мифосом, который фасцинирует народы и отдельные союзы эпоптов.

Люди взирают на маски Божеств и надевают их. Божественное так же взирает на свои маски, но, в отличие от человека, оно надевает их не на своё «лицо», а на всё внешнее вокруг, одномоментно создавая это внешнее и оставляя центр пустым. Отчасти это схоже с представлением о манифестации Божества во внешний мир, в котором оно *проявляет* (ποίησις) себя и отражается в виде природы, традиций, языка и людей, что взывают, молят и славят его. Тогда Божества суть взгляды бытия на самоё себя в различных мифо-творящих, манифестирующих проявлениях. Отсюда можно перейти к тому, что всё сущее-в-целом (seiende-im-Ganze; вселенная, *тотальное всё*) в свете монистической онтологической, выстроенной отталкиваясь от любого известного Божества, есть проявление той или иной маски. Мир, природа и мы сами есть маска, повернутая к нам лицом, — это лики и загадки Божества как проявленного мира; но эта вселенская маска висит поверх пустоты Ничто. В русском фольклоре есть прекрасная загадка «без лица в личине», ответ на которую рекурсивен — это «загадка».

Маской, скрывающе-раскрывающей игрой, будет, например, и вера-уверенность в различие атмана и Брахмана. Метафора материи и Майи как по-

крывала обретаёт театральное измерение не только занавеса, но и укрывающей самость ткани. Одновременно с этим всё наброшенное поверх Ничто сущее с его филигранно вырезанными узорами природ, судеб людей и народов ненароком указывает на него же, как зеркало.

Возвращаясь к образу отражающей маски на таком онтотеологическом и метафизическом уровне, если мы будем двигаться от внешней «объективной природы» к её «субъективному» источнику-центру, то там мы снова обнаружим лишь её отражение. В лучшем случае мы поймем, что это отражение есть именно отражение на чём-то, и тогда мы будем иметь дело с фигурой Божества, укрытого миром и в мире. На этом все традиции и религии останавливаются, говоря о верховном Божестве-отце либо о Божественной матери, их роде и людях как потомках. Свет славы Божества затмевает догадку о *маскарадном характере* всего сущего, даже если оно разворачивается как полноценно достоверный, *настоящий* драматизм внутри мира.

И когда маска снимается, — тогда мир исчезает буквально. Страх смерти есть страх маски, которую снимает Божество, чтобы поставить её перед собой и посмотреть (теорезис-театрон) в её пустые глазницы, где раньше были его глаза. И человек, глядя в пустые глазницы маски, видит в них самого себя как из-глубины-себя-созерцающее-Божество.

II ГДЕ СЛОВА НЕТ

Евгений Головин говорил, что поэт может за всю жизнь написать только одно действительно хорошее, подлинно поэтическое стихотворение и больше не писать вообще, либо писать неудачные работы. Но это одно настоящее уже делает его поэтом, этот лавр уже не снять с его главы. Стефану Георге принадлежит множество прекрасных стихов, но мы уделим пристальное внимание только одному и наиболее важному его стихотворению.

Стефан Георге (1868–1933) очень рано формируется как поэт под очевидным влиянием французских символистов Поля Верлена и Стефана Малларме. Испытывая кризис идентичности в юности, он всё же решается писать стихи на немецком языке и быть именно немецким, а не французским поэтом⁵⁸. Неординарность его личности, смелый поэтический язык, с которым он позволял себе довольно вольное и экспериментальное обращение, и стремление к чистому «искусству ради искусства» обеспечили ему славу и признание. Вслед за изданием журнала *Blätter für die Kunst*, в начале 1900-х годов он формирует герметичный и влиятельный круг своих единомышленников и почитателей — *George-Kreis*.

⁵⁸ См.: Нортон Р. Е. «Тайная Германия: Стефан Георге и его круг».

Круг Георге объединял многих выдающихся исследователей культуры, философов, поэтов, политиков и публичных деятелей Германии, таких как Фридрих Гундольф, Эрнст Канторович, Людвиг Клагес, братья Штауффенберги⁵⁹, Карл Рейнхардт и др. Многие из них транслировали идеи Круга и влияли на культуру Германии времён Веймарской республики и первых лет Третьего рейха.

Помимо искусства слова, в центре внимания Круга — философия Ницше и, позднее, Платона, которые понимались не столько академически, сколько как Божественные фигуры, чьи мысли и диалоги следует читать по ролям, разыгрывать в сценах и почитать⁶⁰. Этому, а также чтению стихов и смотрам новых кандидатов на приём в Круг посвящались частые визиты Георге к своим ученикам в Германии и Европе. До конца жизни он вёл кочевой образ жизни, не имея постоянного пристанища.

Также внутри Круга вызревает идея о «Тайной Германии», которую ещё называли *Das Neue Reich*, имея в виду полное и чисто духовное преображение общества. Несмотря на близость Стефана Георге и его круга идеям и представителям Консервативной революции, сам Георге отказался принять регалии и должность от партийного руководства Рейха и лично Геббельса, окончательно уединившись в Швейцарии до самой смерти в 1933 году.

⁵⁹ Включая Клауса Штауффенберга, одного из организаторов и исполнителя покушения на А. Гитлера. Он же входил в парижский круг общения Э. Юнгера, который так же упоминает С. Георге в своих дневниках.

⁶⁰ См.: Маяцкий М. «Спор о Платоне. Круг Стефана Георге и немецкий университет».

После смерти мэтра Круг распадается, а после окончания Второй мировой войны наследие Стефана Георге предаётся опале и забвению как «проложившее путь к Рейху». Тем не менее именно его стихотворение «Das Wort» из сборника «Новый Рейх» привлекает внимание «шварцвальдского шамана» Мартина Хайдеггера для отдельного разбора в позднем сборнике «Время и Бытие».

Слово — это стих о загадке, что такое есть «слово», сказанный в самой поэзии как первичной форме сказывания. Какова его мощь, отношение к вещи? И какое отношение слово имеет к бытию и его истине? Именно это интересует Хайдеггера. Но помимо всех этих связей, это ещё и пронзительный и плотный стих о Ничто, что, в свою очередь, интересуется уже нас.

Потому что всё самое важное уже сказано в слове и Слове.



I

DAS WORT

Всё, что Стефан Георге хотел сказать, он выразил и вложил в Слово.

Дальше мы отправляемся в собственное исследование и то отдаляющееся, то приближающееся хождение вокруг поднятых тем, произнесённых слов, затронутых струн и образов, которые высвечивает звучание поэтических слов мэтра. В этом странствии мы будем опираться на перевод, предоставленный В. Бибихиным как в целом удовлетворительный, но основные экскурсы будут разворачиваться, отталкиваясь от оригинального немецкого текста⁶¹.

Wunder von ferne oder traum
Bracht ich an meines lands saum

Und harrte bis die graue norn
Den namen fand in ihrem born —

Drauf konnt ichs greifen dicht und stark
Nun blüht und glänzt es durch die mark...

Einst langt ich an nach guter fahrt
Mit einem kleinod reich und zart

⁶¹ См.: Хайдеггер М. «Время и бытие: Статьи и выступления».

Sie suchte lang und gab mir kund:
»So schläft hier nichts auf tiefem grund«

Worauf es meiner hand entrann
Und nie mein land den schatz gewann...

So lernt ich traurig den verzicht:
Kein ding sei wo das wort gebricht.

Из далей чудеса и сны
Я нёс в предел моей страны

Ждал норны мрачной, чтоб она
Нашла в ключе их имена —

Схватить я мог их цепко тут,
Чрез грань теперь они цветут...

Раз я из странствий шёл назад,
Добыв богатый нежный клад.

Рекла не скоро норна мне:
«Не спит здесь ничего на дне».

Тут он из рук моих скользнул,
Его в мой край я не вернул...

Так я, скорбя, познал запрет:
Не быть вещам, где слова нет.

На первый взгляд повествовательная канва стихотворения ясна: пред нами перипетии странника, что жаждет принести на родину чудо и нуждается в его словесном заверении. В первых трёх строфах, заканчивающихся многоточием, его ждут успех, радость и сияние. Во втором стихе, состоящем из четвёртой, пятой и шестой строф он познаёт отказ в мечте; и седьмая строфа ставит печать, подводит черту к истине слова. Дистилляция сухой фабулы, возможно, повторно сообщает нам и так очевидный смысл. Но если мы дадим говорить самим словам и оборотам, картина обретает головокружительную глубину и богатство узоров.

Wunder von ferne oder traum
Bracht ich an meines landes saum

Чудо, чудеса из далёкой дали либо грёзу, subtilный сон, мечту несёт в свой край путник. Ему ещё не ясно, что это, поэтому он колеблется — oder: чудо или сон, который также мечта? Разница уловима. Чудо — это невозможное, которое вопреки всему стало. В некотором смысле явление чуда означает разрушение того мира, в котором оно раскрывается, — как разрушение его основ, если этот мир противится и отрицает чудеса. Иное дело — миры грёз и снов, где, наоборот, возможно всё что угодно.

All that we see or seem
Is but a dream within a dream.

Всё, что нам грезится и чем грезимся мы, —
Лишь внутри сна бесконечные сны.

Так заключает Эдгар Аллан По в стихе
«A Dream within a Dream».

Колеблемся и мы в вопросе, идёт ли речь о «чуде либо мечте из далей» или же о «чуде из далей либо из снов»? Одно можно сказать точно, что его край явно скуден на грёзы, мечты и чудеса, и он бережно несёт их туда из той дали, что является другой по отношению к его стране.

Что это за страна? Это *meines landes* — мои земли, страна и родина. И она явно скупа либо вовсе отрицает чудеса. Где ещё мы встречаем *landes*? В названии самой Европы — *Abendland* — вечерние, закатные земли. Европа — страна, где солнце уходит за горизонт и свершается историческое падение (*Untergang*) с открытой возможностью перехода (*Übergang*) в иное начало своей судьбы.

Выйдем наружу, к внешнему контексту. Стихотворение «*Das Wort*» было написано в 1919 году, но издано в сборнике «Новый Рейх» в 1928-м. Это уже начало «короткого» XX века, период нестабильности и разрухи Веймарской республики, в которой вызревали различные чаяния политического преобразования и возрождения немецкой нации. Но грубая и прямолинейная политическая ангажированность была чужда мэтру. XX век также есть кульминация эпохи Модерна с её тотальным отрицанием, отчуждением и выкорчёвыванием традиционной — религиозной, мифологической и сакроцен-

трической — парадигмы мышления («картины мира»). Мир Модерна в Европе — расколдованный мир, в котором человеку в целом всё уже ясно и естественнонаучно объяснено. Различные тайные общества на поверку являются не более чем костюмированными клубами скучающей буржуазии и аристократии, заигрывающей с иллюзионистскими техническими трюками в духе «спиритизма» и «магии». Подлинного чуда нет, индустриальный пейзаж блокирует красоту и грёзы, а шум станков нещадно отпугивает и прогоняет subtilных Божеств.

Стихотворение рождается в мире победившей «реальности», поэтому подлинное чудо или грёза для него чужды, удивительны и расположены где-то далеко. Возможно, на том древнем Востоке, который так увлекал юного Георге. Привнесение подлинного чуда в мир, который их отрицает самым фундаментальным и агрессивным образом, — в этом есть его духовное и культурное преображение.

Und harrete bis die graue norn
Den namen fand in ihrem born —

Придя на границу между сновидческими далями и родной землёй, путник останавливается у источника и не может пройти, провести и привнести дальше чудеса, пока они не будут одарены именами, что должна найти на дне серая норна.

Норна — одна из трёх сестёр, режущих узор судьбы в германо-скандинавском мифе. Первая Урд (Urð) срезает то, что уже случилось и ушло в про-

шное. Вторая Верданди (Verðandi) вырезает становящееся, настоящее. И третья Скульд (Skuld) отмеряет и отсекает неизбежное должное, то есть смерть, которая отбрасывает свою тень из грядущего-будущего.

Упомянутый источник так же называется Урд (Urðarbrunnr) и связан с прагерманским глаголом становления *wurdiz. Есть все основания полагать, что серая норна есть старая норна прошлого Урд, и это её (ihrem) источник.

Путник на границе родины обращается ко вполне конкретной — германской, как и сам автор, — мифологической фигуре норны прошлого, чтобы она окунула взор в источник бытия и нашла там имена.

Обращение к именам сразу погружает нас в очень широкий лингвистический контекст и полемику о связи означающего и означаемого, имени и вещи. Традиционные, мифологические доктрины и мышление настаивают на теснейшей связи вещи и имени: последнее может выражать её телос, сущность, судьбу либо отражать значимые аспекты. Имя никогда не случайно. В стихотворении мэтра оно — залог и мост между мирами, чудо или грёза могут прийти на родину через слово, а это уже чистый λόγος: приведение вещи к бытию наличной.

Крайняя противоположность этой точке — утверждение о случайном либо договорном характере означаемого: что люди договариваются об имени той или иной вещи в силу удобства, сложившихся обстоятельств; либо имя вещи полностью спон-

танно, случайно и обосновывается постфактум. Это открывает путь к разрыву полотна срединного мира на якобы объективную, отстранённую и независимую внешнюю реальность, поверх которой в разных режимах сопряжения, увязывания и отсылок набрасывается языковая «реальность» культуры. Это отлично прослеживается в европейской культуре Нового времени, в том, что мы легко и рефлекторно разделяем *natura* и *cultura*, чего вовсе не делают многие другие «экзотические» и архаические народы, и чего не делали древние люди в рамках мифологического мышления.

Классический пример нам подсказывает Уильям Шекспир в трагедии «Ромео и Джульетта»:

Джульетта:

Ромео, как мне жаль, что ты Ромео!
Отринь отца да имя измени,
А если нет, меня женою сделай,
Чтоб Капулетти больше мне не быть.
<...>
Лишь это имя мне желает зла.
Ты б был собой, не будучи Монтекки.
Что есть Монтекки? Разве так зовут
Лицо и плечи, ноги, грудь и руки?
Неужто больше нет других имён?
Что значит имя? Роза пахнет розой,
Хоть розой назови её, хоть нет.
Ромео под любым названием был бы
Тем верхом совершенств, какой он есть.
Зовись иначе как-нибудь, Ромео,
И всю меня бери тогда взамен!

Здесь устами девушки затрагивается сложнейшая тема имён, в частности, через имя и фамилию — принадлежность к двум могущественным и враждующим родам. Для Джульетты Ромео предстаёт как материальный срез, как совокупность членов тела да приятного лица, ведь до этого момента они ранее не общались и узнать друг друга как личностей не могли. Влюблённость требует встречи вблизи опасности имён, и путь к наивному счастью — призыв к возлюбленному отказаться от себя, своей семьи и имени, чтобы быть вместе. Либо же забрать её собственное имя и род, чтобы освободить её от их власти.

Но вся суть, весь нерв трагедии Шекспира заложен именно в принадлежности влюбленных к разным именам и родам. Будь имя их всего лишь договором, платьем, что легко сменить, — повесть завершилась бы сразу после сцены у балкона. Но нет, вопреки действительно лингвистической и философской, но ошибочной мысли, вложенной в уста Джульетты, сам автор показывает рок, власть и суть имён, которые пронизывают судьбы и историю глубже, чем просто плоть и кровь, к которым они привешены якобы как довесок.

В упомянутом отрывке появляется и хрестоматийная тема с розой: «ведь роза пахнет розой, хоть розой назови её, хоть нет». На поверхности русского перевода уже лежит противоречие, ведь девушка говорит, что цветок будет *пахнуть розой*, даже если мы назовем его как-то иначе. Английский же оригинал более строг:

That which we call a rose
By any other name would smell as sweet.

Но глубже здесь всё тоже дробление, оторванность бытийствования языка и речи от материального среза, случайность и бестравматичная смена их отношений. Шире эта тема уводит нас к проблеме онтологического статуса вещей и возможности существования «объективного» мира вне культуры и человеческого бытийствующего присутствия.

Пример с розой продолжается в популярном народном стишке, зафиксированном в известной форме Джозефом Ритсоном в конце XVIII века. Первая строка гласит «The rose is red, the violet's blue». Роза — красная, и «быть красной» и есть «быть розой» — конкретной розой, о которой идет речь. Соотношение имени и вещи берется холистически как целое: роза существует через красноту и сладкий запах. И цельность предшествует всем свойствам, при этом не будучи их совокупностью. Мы не можем отделить красноту от розы, как и аромат. Поэтому звучит хрестоматийное, указывающее на нерасчленимое через-дефис-написание the-rose-being-red and the rose-smell-sweet — роза-есть-красная и роза-есть-сладкое. На русском языке можно попробовать составить глагольную форму: роза-алеет или роза-благоухает, понимаемые как модусы её существования как таковые. Не «роза есть алая» как соотношение двух начал, имени и предиката, но «роза-алеет» как неразрывное бытие-красным или бытие-сладко-пахнущим в имени и цветке розы [вещи].

Поэтому если назвать розу именем иным, она уже не будет пахнуть розой, как и не сработает трагическая экспозиция произведения Шекспира, если бы Ромео был только совокупностью членов тела.

И всё же слова должны расти навстречу вещам.

Герой «Das Wort» ждёт имён-слов, что поднимет норна из источника бытия. Graue norr — седая норна, она отсылает нас к прошлому. Новое и чудесное должно быть заверено-поименовано из прошлого как допустимое и аутентичное, не чрезмерное. Где ещё искать имена для чудес и грёз, как не в мире, где правил и правит мифос?

И вот имя найдено и дано.

Drauf konnt ichs greifen dicht und stark
Nun blüht und glänzt es durch die mark...

Тогда чрез это герой смог схватить их dicht und stark — плотно и крепко, в их окончательном уверенном наличии. Но слово dicht явно используется не только для удвоения смысла крепкой хватки. Dicht отсылает нас к поэзии напрямую, потому что в немецком языке поэзия — это Dichtung, а поэт — Dichter. Слово Dichtung используется и для обозначения плотного, густого леса. Мартин Хайдеггер приводил в пример свои частые прогулки по шварцвальдским тропинкам, ведущим в тупики для заготовки дров (Holzwege): гуляя по густому тёмному лесу, можно выйти на полянку-просвет, и это будет элементарно доступным нам образом-метафорой

понимания истины как Ἀλήθεια — просвета несокрытости среди плотных крон буков, дубов и елей, который ничего не утверждает, но даёт пространство, чтобы входить в него свету, дождю, снегу, птицам и т. д. Густая плотность леса [мышления] есть условия для появления в нём просвета [истины как несокрытости].

Герой мэтра говорит, что схватил грёзы и мечты в плотно-поэтическом имени, в крепкой хватке в просвете несокрытости. И тогда они цветут и переливаются сиянием durch die mark. Durch относится к имени, это означает буквально «сквозь, через, посредством прохождения через это». Имя выступает не как нечто, стоящее сбоку, приклеенное как ярлык. Имя есть то самое durch, через которое грёза сияет сквозь границу. Mark — не только грань, марка земли и демаркационная линия, но и мера, отмер, например, золота как уплаты. И чудеса не приходят в meines Abendlandes, они распускаются и проблёскивают через границу, через плотный хват данного хранительницей судьбы имени.

На этом заканчиваются первые три строфы и первая часть стихотворения. Тональность и настрой здесь позитивны, герой удачлив, источник норны благосклонен, невозможные чудеса теперь цветут в его стране; поставлено многоточие.

Einst langt ich an nach guter fahrt
Mit einem kleinod reich und zart

Четвёртая строфа открывает второй стих словом «некогда»: некогда в прошлом наш герой снова возвращался со славной дороги, неся некоторую «малость», *kleinod*. Так обычно говорят про жемчуга либо драгоценные камни. Его малость очень деликатна и нежна (*zart*), но в то же время щедра, богата и бесценна (*reich*).

Sie suchte lang und gab mir kund:
›So schläft hier nichts auf tiefem grund‹

В этот раз он очень долго ждал ответ норны, которая искала имя в источнике Урд. Увы, но даже на глубочайшем дне, — по-иному фразу *auf tiefem grund* можно передать как «на фундаментальном, конечном основании чего-либо» — не оказалось слова. Оборот *schläft* поэтически говорит о том, что слово может нежно, тихо спать в тёмной глубине в ожидании, когда его призовут (одна из основных функций поэзии) к вещи. Но всё же на дне колодца бытия не спало ничего.

Worauf es meiner hand entrann
Und nie mein land den schatz gewann...

Без имени от норны прошлого, без заверенного мифосом моста-поэзиса нежное чудо (*schatz*) тут же ускользет из ладони путника, и родная страна останется ни с чем. Тросточие заканчивает вторую, минорную часть стиха, и подводит нас ко второму и главному резюме всего стиха. Оно связывается с

первым как прямой речью норны «Не спит здесь ничего на дне», но уже является своего рода обобщением поэтико-онтологического принципа. Это седьмая строфа, которая выбивается из деления на две части по три строфы.

So lernt ich traurig den verzicht:
Kein ding sei wo das wort gebricht.

Перед двоеточием вердикта путник признается, что он не просто узнал, но выучил печаль отказа: не быть вещам, где слова нет. Здесь мы сталкиваемся с переключкой места (Ort) как вопросительного где (Wo) и слова (Wort). Слово даёт место вещи быть и иметь свое «где». Но если слова недостаёт (gebricht), если мир скуден на слова (wortarm), значит, есть очевидная нужда в бытии (Not des Sein) как нужда в слове (Not des Wort). Без него вещей нет, таков горький урок отказа в бытии: исчезновение того, чему нет места-имени.

В стихотворении совсем иного автора, который, впрочем, тоже запутался в пересечениях сновидческих и явственных пространств, мы видим понятную нам горечь ускользания драгоценных песчинок (ср. kleinod) сквозь до боли сжатые пальцы в бездонную тьму вод.

I stand amid the roar
Of a surf-tormented shore,
And I hold within my hand
Grains of the golden sand —

How few! yet how they creep
Through my fingers to the deep,
While I weep — while I weep!
O God! Can I not grasp
Them with a tighter clasp?
O God! can I not save
One from the pitiless wave?
Is all that we see or seem
But a dream within a dream?

Я стою на берегу,
Бурю взором стерегу.
И держу в руках своих
Горсть песчинок золотых.
Как они ласкают взгляд!
Как их мало! Как скользят
Все — меж пальцев — вниз, к волне,
К глубине — на горе мне!
Как их бег мне задержать,
Как сильнее руки сжать?
Сохранится ль хоть одна,
Или всё возьмет волна?
Или то, что зримо мне,
Всё есть только сон во сне?⁶²

Конечно, о тяжести слова здесь речи не идёт.
Собственно, именно в последней строке Стефана
Георге мы впервые и слышим само это «слово» —

⁶² По Э. А. «Сон во сне», пер. К. Бальмонта.

das Wort, которое закольцовывает весь стих и отсылает к заголовку.

Wort — это тоже скандинавское orð из 141-го стиха Речей Высокого, сплетённое в фабулу:

Исландский:

orð mér af orði
orðs leitaði

Немецкий:

Wort aus dem Wort
verlieh mir das Wort

Русский:

слово от слова
слово рождало

Памятуя о том, что в скандинаво-германском мифосе слово связано с речью-рунами, а они обретаются в сложнейшем и уникальном мифе саможертвоприношения Одина, в теснейшей связи и в свете метафоры вырезания слов-речей норнами из дерева и по дереву (Stäbe), — это усложняет картину поэзиса («про-извод-ства») слова как имени.

Интересное замечание даёт лингвист Сергей Бородай, указывая, что в европейских и иных архаических языках в принципе нет отдельной самостоятельной лексемы для обозначения абстрактного концепта «слова»⁶³.

Понятие «слова» имеет важное значение для лингвистики как науки, потому что оно, вероятно,

⁶³ См.: Бородай С. «Язык и познание. Введение в пострелятивизм».

носит метаязыковой характер (используется для описания самого языка), но при этом может рассматриваться лингвоспецифически, то есть внутри различных языковых культур качественное содержание абстрактного понятия «слово» [что такое слово как слово?] будет различным.

В европейском контексте *внутриязыковое* значение понятия «слово» — это «быть именем»; номинация есть первая и основная функция слов в европейских культурах. Лексемы «слово» восходят к праиндоевропейскому *h₃nomn̥-, что и означает «имя».

Бородай заключает:

«Не поименованное не может быть отрефлексировано, оно не является частью рефлексивного мышления и не является концептом в рабочей памяти; в лучшем случае это просто пучок перцептивных признаков. Чтобы такой пучок стал концептом с конкретным значением и вошел в рефлексивное мышление, он должен получить имя»⁶⁴.

Поэтому прямое отождествление *name = wort* в стихе мэтра само по себе органично языку и культуре. «Имя от имени имя рождало», а где имя — там и дело, и вещь.

В своём анализе стихотворения Стефана Георге Мартин Хайдеггер указывает на то, что *Wort* — это греческий λόγος, слово и собрание в целое в поэти-

⁶⁴ См.: Бородай С. «Язык и познание. Введение в пострелятивизм».

ческом сказе. Нежнейшие и богатые чудеса привносятся в свою страну и складываются словами в песню сказа, в самоё бытие в поэтическом слове. Но у Хайдеггера есть и своё собственное стихотворение с таким же названием, открывающее том «Besinnung»⁶⁵.

Das Wort

Nichts, Nirgend, Nie
vor jedem Etwas,
allem Dann und Dort
entragt das Wort
dem Abgrund, der verlieh,
was jedem Grund
mißglückt,
da nur der Bund
mit dem Gesagten
jeglich Ding zum Ding bestückt
und die gejagten
Sinne wirr verstreut.

The Word

Nothing, nowhere, never
before every "something",
before all "then" and "there"
towers the word
out of the ab-ground,

⁶⁵ См.: Heidegger M. Besinnung; Хайдеггер М. «Постижение смысла».

which granted,
what every ground failed to grant,
since only the bond
with what is said
fits out every thing as a thing
and scatters in a maze
the hunted senses⁶⁶.

Поэтический перевод на русский будет таков:

Слово

Ничто, нигде, нисколько,
Пред всякой пустотой,
перед этой стороной и той
Являет себя имя
Из бездны, из того,
Где нет основы;
И лишь переплетение имён
Питает корни сущего
И россыпь смыслов порождает⁶⁷.

Обращает на себя внимание плотное отрицание в начале стиха — ничто, нигде, до всякого «нечто», пространства и времени. Радикально апофатично начинает свой стих Хайдеггер. И вот из этой без-

⁶⁶ См.: Heidegger M. Mindfulness, translated by Parvis Emad and Thomas Kalary.

⁶⁷ Пер. И. Сайгина.

дны — Abgrund⁶⁸, из мрака безосновы, которая каждый раз тщетно пытается дать основание, восходит слово. Слово, оно же имя, в связке (Bund) со сказанным (Gesagten) выводит, питает каждую вещь как вещь и рассыпает горсти смыслов.

В целом «Das Wort» Хайдеггера вторит и является согласным ответом «Das Wort» Георге, оба стихотворения говорят об одном — о мощи приводящего вещи к бытию слова-имени. С той лишь разницей, что Георге обращается к мифологическому контексту и образности, а стих Хайдеггера откровенно выражает императивы его философии.

Слово восходит, возвышается твердыней (towers) из абсолютного Ничто, что совпадает с мыслью шварцвальдского философа об укоренении и раскрытии сущего (Seiende) из отличного от него Ничто-Бытия (Seyn). Слово снова выступает как мост или врата в наличную вещь, и единственная «основа», которая выдержит и на которой можно возвести башню слова, — это мрак безосновности, Ab-Grund.

Снова обратим внимание на пятую строфу у Георге:

Sie suchte lang und gab mir kund:
»So schläft hier nichts auf tiefem grund«

⁶⁸ В русском языке слово «бездна» имеет женский род, в то время как немецкое Abgrund мужского рода, что накладывает свой отпечаток на восприятие и трактовку при смене языка.

Рекла не скоро норна мне:
«Не спит здесь ничего на дне»

Зная, что мэтр обращался со словами довольно вольно и игнорировал написание существительных с прописной буквы, как это положено в немецком языке, ответ норны можно перевести и понять совершенно иначе, что порождает другое прочтение второй части стиха.

Тогда ответ норны будет *So schläft hier Nichts auf tiefem grund* — «Здесь спит Ничто на дне». И поведение маленького чуда в руке странника вполне закономерно: норна всё же действительно подняла из бездны своего источника бытия имя для этой вещи — это имя Ничто, и вещь, получив его, тут же испарилась, исчезла, пришла в соответствие. Так поэзия показывает нам не только прямую зависимость существования вещи от слова-имени, но и возможность слова сказываться без вещи.

В языке есть слово «ничто», но самого ничто как наличного или представленного (*Vorstellen*) в сознании нет. Максимум мы имеем дело с плотным, тёмным дейксисом, который всё же принадлежит порядку сущего. Мифопоэтика прекрасно указывает на Ничто. В этом раскрывается мощь слова — не только сказывать и приводить к бытию вещи, но даже сказывать Ничто. Произносить имена, для которых в мире нет и не может быть вещей. В этом аспекте другой стороной медали будет обилие имен-прозвищ, словесных масок для Божества, при полном отсутствии его подлинного собственного имени. От стихо-

творения Хайдеггера можно провести линию к различению Божества как основы сущего (Grund), и безосновной Божественности (Abgrund, Gottheit) в духе рейнских мистиков с учётом высокого мнения Хайдеггера о Майстере Экхарте. И слово, и Божество уходят корнями в Ничто, но раскрываются и сказываются они разными способами.

Слово «ничто» есть граница языка, конкретные место, время и звучание от ни-что к некоторому-что, к не-что. Эта граница в нас, на которой мы чувствуем: ни ветры, ни прохладу, ни шевеление волос от подступающего неизведанного — мы ничего не чувствуем, а значит, пребываем при ничто.

Стихотворение Стефана Георге, как и философско-поэтический отзвук его интенции в стихе Мартина Хайдеггера, есть концентрированный ποιησις.

В завершение погружения обратимся к самому лирическому герою, к безымянному страннику, который добывает чудеса и грёзы в далёких от родины землях. Мэтр вплетает в свою поэзию образы германно-скандинавского мифа, и именно там мы находим схожие мотивы и фигуры. Краеугольное Божество германского мифоса Вотан сам предстаёт перед нами как истовый странник, алчущий мудрости и знания судеб, знающий норн у корней Иггдрасиля.

Ещё больше подходит на роль странника конунг Гюльви, путешествие и видения которого лежат в основе Младшей Эдды. Гюльви — персонаж одилический, он повторяет жесты самого Одина, разделяет с ним общее имя Ганглери и достигает успеха. Он тоже попадает в пространство наваждений, факти-

чески тех самых грёз, которые жаждал найти. Герой стиха Георге — персонаж аналогичный, он явно вписывается в одиноческий паттерн, а может, и во-все является ещё одной неназванной теофанией дарителя крови Квасира в поэзии грозового XX века.



III ЭСХАТОЛОГИЯ ЯЗЫКА

I КОНЕЦ РЕЧИ — КОНЕЦ СВЕТА

Время есть длительность и структура сказывания. Мифос-сказ есть изложение, развёртывание пространства и времени в языке и речи, время сказывания сказа; аналогично с письмом как длиной строки. Время как сказ есть само-рассказ, выговаривание Божеством самого себя, переживаемое человеком в срединном мире как история и его личное присутствие, жизнь навстречу смерти.

И поскольку сказ есть утверждение пространства-времени, сказ о Ничто напрямую невозможен, так как это означает прекращение сказывания, обрыв в безмолвие. Поэтому в дело вступают метафоры, тропы и дейксис. Понимая мифос онтологически, конец сказа будет означать конец света, умолкание как сворачивание поэзиса бытия; и даже больше — сознательное подведение самого сюжета сказа к его завершению и умолканию, тавтопоэзису.

Цикличное время, которое в различных версиях распространено в старых традициях, есть сцепки рифм, аллитераций, вложений и рефренов, которые задают дикт и суггестию рецитации мифа, песни и гальдра. В той же Младшей Эдде, тяготеющей к прозаическому изложению, Снорри закольцовывает сюжет через рекурсию творения всего сущего как самого-себя-наперед-сказа.

Но эсхатология есть телос, — место и время события окончания сказа, что предопределено. Сказы об увядании, умирании мира различаются по яркости, извилистости пути к нему, детальности и трагичности, но тем не менее ничто под луной не живет вечно. И разрушение мышления и языка есть антропологический и ментальный коррелят конца света. Можно обозначить исторические реперные точки и ответвления умирания и умерщвления мифоса и языка.

Линейному времени соответствует прозаический дискурс с чёткими началом и концом, а также фигурой автора текста или конкретного нарратора — это платонизм и принцип креационизма, на котором строится неснимаемый онтологический дуализм Творца и низлежащей ему твари, на чём строятся все авраамические религии. Это уже шаг вниз, смещение регистра сказа в сторону большей материальности, костности и ухода от поэзиса по форме изложения, но при общем сохранении образности, метафор, притч и философских мифов.

В авраамических религиях (которые в незаконном синтезе с эллинской мудростью закладывают

основания и траекторию развития европейской метафизики в сторону Просвещения, Модерна и далее) мифос замещается *историей*, и утверждается принцип историчности как конкретной, реальной достоверности. Сказ становится однократным, штучным. Мир не умирает и рождается вновь, как песня раз за разом пропевает себя каскадами дикта, — он становится сотворенным один раз конкретным автором, с конечной историей, после которой не будет ни нового повтора, ни вечного статичного бытия, замершего на пике расцвета мира, не будет ничего.

Сохранение чистоты и точности переводов Библии или Корана, а особенно точности при переписывании копий, где ошибки или изменения воспринимались как козни бесов или внушения Иблиса, также есть виток умерщвления мифоса и порочного противопоставления ему логоса [догма текста против стихии жизни слова].

Отношение человека к языку как к чисто подручному существу, как к сырью и материи раскрывается в тотальной рационализации, стандартизации и огосударствлении языка в Новое время. Стихия языка укрощается в бетон догматизма, от которого не особо спасает даже языковой пуризм. Характерным антипоэтическим и, по сути, антиязыковым вообще является школярский принцип целесообразности, который гласит, «что в качестве нормы закрепляются те варианты, которые способствуют ясному, недвусмысленному и удобному выражению мысли,

а затрудняющие понимание высказывания и неудобнопроизносимые формы отбрасываются»⁶⁹.

Для мифологического мышления такой принцип был бы противен Божествам и красоте, так как требует называть вещи прямо, однозначно, без поэтических украшений и изысков речи. Здесь обнажается, что рационализация и стандартизация языка есть процесс секуляризации и расколдовывания мира. Такой язык начинает тяготеть к синтетичности, однозначности знака, на что действительность отвечает проектами по созданию искусственных, грамматически выверенных, лёгких в усвоении языков в духе эсперанто, которые не отягощены многотысячелетней историей наслоения семантических и поэтических полей в народе.

Развитие этого принципа ставит под удар и метафору, которая остаётся маяком поэзиса и красоты внутри уже прозаической и бытовой речи. В отсутствие fasciniрующей и онтологической мощи поэзиса, в секулярной и прозаической среде для мышления остаётся возможность срабатывания условного эффекта пращи — когда качественный скачок мышления в экстатическое состояние достигается не ритмом и диктом, но суггестией дейктических знаков, тропов, символов и украшений языка в прозе.

Зачастую в основе таких стандартизирующих операций с языком лежит политическая необходимость сдерживания центробежных сил и колониза-

⁶⁹ См.: Казаков Г. А. «Сакральная лексика в системе языка».

ции, поэтому региональные говоры, диалекты, этнолекты и т. д. маркируются как нарушения высокой литературной нормы центра и должны быть приведены к ней. Вариации живых говоров маркируются как принадлежность к окраинам, к деревенщине вместо городской столичности и близости к государю. Язык становится очень политизированным маркером, в том числе в борьбе за локальную этническую и религиозную идентичность, где альтернативные центру и гегемону языки и диалекты становятся основаниями этнической диссимилиации и маркерами свободного человека (не говорить на языке императора; не говорить на языке порабощателей).

Это созвучно дихотомии Культуры и Цивилизации по Освальду Шпенглеру, где первая стадия характеризуется символичностью и мифом, а вторая означает остывание жизненного посыла и его заострение в пассивных, остывающих формах и механизме. Цивилизация есть смерть культуры, многих культур и языков, включая само культурное и языковое ядро народа-гегемона.

Вдохновлённые марксизмом антропологи делают следующий шаг, утверждая о принципиально отчуждающей функции языка как такового. Эти идеи мы обнаруживаем и у Клода Леви-Строса, для которого язык есть граница между природой и культурой, и последняя принципиально противопостав-

лена первой⁷⁰. Но язык в том числе призван и задрапировать этот зазор через сказки и миф, тем самым мифосу отводятся утилитарная и терапевтическая функции, а не онтологический статус.

В парадигме Постмодерна, ключевым прекурсором которой является фрейд-марксизм, язык и вовсе распознаётся как репрессивная инстанция, которая ограничивает и навязывает пути мышления и возможности говорения. Язык (в данном случае постмодернисты обращаются уже к сформированному через этапы платонизма, иудеохристианства и Модерна «схоластическому» языку) распознаётся как клетка, которая подавляет не только разум, но и, что важнее, бессознательные желания. Язык становится стихией и пространством реализации власти, но не сосредоточенной в руках государственных институций или диктатора, а пронизывающей всё общество и людей.

В рамках деконструкции самой структуры ново-европейского модерного знания в центр критики помещается тот самый фалло-лого-центризм Жака Деррида и Жака Лакана как ядро европейской культуры, корни которого можно проследить до глубо-

⁷⁰ В современной антропологии антагонизм природы и культуры распознан как специфическая, зачастую европоцентристская черта, так как у многих архаических народов такого разделения не существует в принципе. Либо племена рассматривают себя как нераздельное единство с той средой, в которой они проживают, либо то, что для европейского человека является пространством «дикой природы», проживается как равнозначное продолжение мифической и социальной реальности племени. См.: Де Кастру Э. В. «Кто боится онтологического волка»? // Логос. 2022. Т. 32. № 2.

кой традиционной древности. В культурно-антропологической и социально-политической плоскости низвержение и преодоление фаллоцентризма оборачивается критикой и ликвидацией патриархальных структур в пользу всех вариантов феминной эгалитарности (сестринство вместо патриаршества). Это затрагивает и классическую со времён Античности связку ноэтического, умного начала с маскулинностью, вплоть до строгой принадлежности к мужскому полу.

Критика логоцентризма раскрывается как критика властной структуры языка и языка как первичной инстанции доступа к окружающей действительности. Представители философского направления спекулятивного реализма активно критикуют принцип корреляционизма, зависимости действительности от мышления и языка человека, утверждая, что внутри корреляционизма мы всегда пребываем в некоторой антропологической субъективности, в постоянном представлении или даже иллюзии относительно объективной и независимой от человеческих структур мышления реальности. Иными словами, кантовская вещь-в-себе (будь она чем угодно, пусть самым миром) нам недоступна, потому что Dasein набрасывает всю структуру действительности из своего мыслящего присутствия в человеке. Именно человек есть носитель привилегированного доступа к учреждению, интерпретации, ранжированию и использованию сущего как мира самих по себе автономных объектов. Язык и человеческое мышление играют тут ведущую роль набрасывания

интерпретации и одновременно отчуждения, репрессии и забвения объективного бытия объектов-в-себе. Корреляционистский проект предлагает полностью уйти от антропоцентризма, по сути, переворачивая с ног на голову философию Хайдеггера и выбрасывая из неё центральный элемент *Dasein*, и искать доступ к объектам в чистом виде, не испорченным человеческими мыслями, то есть познавать их нечеловеческими методами, например, математикой.

В отличие от спекулятивных реалистов, классики постмодернистской философии делают ставку на эмансипацию индивида от языка через реабилитацию психических отклонений и основательный пересмотр психиатрии и психоанализа как институций (антипсихиатрия, шизоанализ) в фарватере проектов Мишеля Фуко, Жили Делёза и Феликса Гваттари.

В языке и речи отказ от нормы логоса и грамматической структуры выводят на первый план такие расстройства речи, её выговаривания либо восприятия, смысловой связанности, как афазия, шизофазия и инкогерентность. Шизофазия здесь выделяется особенно, так как при этом диагнозе речь строится грамматически и лексически корректно, но содержательно она пуста либо носит характер откровенного бреда. В этом заключается более тонкая симуляционная работа распада, так как в случае клинической афазии и несвязанности речи мы легко опознаём, что наш собеседник в принципе не способен на коммуникацию и выражение, он болен. В случае же шизофазии больной может проявлять речевой

напор, жестиковать, убедительно произносить свой монолог, более того, при желании в него можно даже вчитать какой-то привнесённый извне смысл либо выхватить отдельные фразы из общего потока бреда, которые могут стать афоризмами глупости либо узнаваемыми культурными артефактами. Через языковую и речевую бессвязность, через распад и симуляцию знака реализуется идея утверждения принципиальной неопределённости, свободы пересборки и перетекания, построения псевдособытий уникальности в рамках постмодерного проекта преодоления жёстких структур самого Модерна. Поэтическая ритмичность и рецитация мифоса, спускающаяся на уровень прозаического законченного произведения, в конце концов размыкается в бессвязный поток бреда без начала, конца и какого-либо проблеска смысла и по сути, и по форме.

В сфере текста можно говорить об эмансипации подсознательного в практиках автоматического письма как в рамках новоевропейского спиритуализма как фальсификации и симуляции священного, так и в психиатрических практиках. Автоматическое письмо нередко сопровождается «изобретением» экзотических эзотерических алфавитов и языков. Здесь мы видим, как европейский экзотеризм и оккультизм тоже становятся одними из культурных прекурсоров постмодернизма.

Нельзя не упомянуть и событие «смерти автора» в литературной критике, которым мы обязаны Ролану Барту. Философ предложил полностью исключить биографический и исторический контекст

автора произведения из его анализа и, в пределе, полностью оторвать автора от его произведения. Готовый итоговый текст или произведение искусства относятся к руке создателя точно так же чуждо, как и к руке любого случайного зрителя или даже того, кто этим зрителем и вовсе не стал. Отказ от автора означает и отказ от какой-либо изначальной заданности или вложенного конечного смысла в произведении, то есть от его собственной внутренней телеологии. Это открывает пространство к многомерной, ризоматической и интертекстуальной расшифровке и генерации интерпретаций любого текста в любом контексте. «Смерть автора» выступает как явная деконструкция унаследованных от креационизма христианского толка структур Творца, его творения (человека, мира, истории), замысла о нём и промысла в судьбах людей (марионеточных персонажей).

Ещё одну экстравагантную идею об отказе от языка мы находим в интеллектуальном пространстве левой анархо-примитивистской теории в лице антрополога Джона Зерзана. Зерзан является сторонником радикального отказа от всех благ цивилизации и возврата человеческих обществ в состояние, предшествующее неолитической революции и оседлому земледелию, то есть к разрозненным племенам охотников-собирателей.

Подхватывая интенции об отчуждающей роли языка, который отрывает культуру от природы, мыслитель доводит её до предела, провозглашая необходимость не просто отказа от идей прогресса и

построения цивилизации, но от самого «человеческого мессианства»⁷¹. В этот проект входит и сознательный и полный отказ от символьной культуры и языка, так как концептуальные понятия в языке и мышлении — название и распределение вещей внешнего мира по языковым категориям типа «фрукты», «растения», «мясо» или конкретным обозначающим «персик» или «яблоко» — отчуждают от чистого опыта вкуса. Иными словами, между вкушением безымянного вкусного плода и вкушением «персика» лежит пропасть отчуждения и предопределённого попадания в колею культуры и цивилизации. Язык чрезвычайно сильно сужает и ограничивает опыт чистого восприятия природы и порождает властные отношения между говорящими (здесь можно вспомнить о наличии сословных и кастовых диалектов в традиционных обществах). В целом, несмотря на радикальность, экстравагантность и параллельное философскому мейнстриму развитие идей Зерзана, они полностью совпадают с антиантропологической интенцией развития Постмодерна.

Но деконструкция современных конструктов и практик в отношении языка в XX и XXI веках открывает возможность не только к дальнейшему бесконечному процессу деструкции и распада, даже если это полностью укладывается в эсхатологический рок, но и к ремифологизации бытия-в-мире. Но здесь важна поправка на то, что эта ремифологиза-

⁷¹ Подробнее об идеях Джона Зерзана и радикального примитивизма см.: Нечкасов Е. «Традиция и футуришок. Образы не нашего будущего».

ция не может быть простым и наивным возвращением к сказыванию и повторению старых мифологий так, как будто предыдущих многовековых фаз упадка и парадигмальных сдвигов в мышлении и языке не происходило. В таком случае это было бы не более чем китчевым театром, в сюжеты и персонажей которого не особо верят и сами актеры.

Мифос должен быть переучрежден в своем глубинном безосновном основании, то есть вымолчан вновь. И он неизбежно будет не новым в том значении, которое новизне придаёт маркетинг, но другим и включающим в себя инсталляцию современности как эсхатологический сюжетный нерв и неумолимую развязку, как экзистенциальное напряжение в преддверии эндшпиля мирской истории и забвения бытия.

Конец речи как конец света означает умолкание, сворачивание либо обрыв сказа в тишь. В ней нет ни мифоса, ни логоса. В Речах Высокого из Старшей Эдды говорится:

Головня головне
передать готова
пламя от пламени;
в речах человек
познаёт человека,
в безмолвье глупеет.

Помимо знакомого нам названия человека через метафору древесины, полнца, головни и отождествления речи и знания с пламенем, что передаёт-

ся от человека к человеку, безмолвие названо источником глупости. Но безмолвие безмолвию рознь. Следует различать молчание как нищету высказывания, отсутствие мысли или способности к сказу и безмолвие как предваряющую чреватость, нарастающий в тишине пред-слова сказ. Безмолвие обрамляет речь до и после её звучания. Миг тишины, в который свершается вдох воздуха и его подъём, в котором уже содержится покоящийся сказ, как и свободный выдох после завершения сказывания, следует рассматривать как равноправные части речи и языка.

Вспомним Гёльдерлина в созвучии с Высоким:

Многое познал человек.
Небожителей многих назвал,
С тех пор, как мы суть разговор
И выслушать можем друг друга.

На границе молчания лежит возможность слушать и понимать, а значит, быть вместе на пути течения реки-речи языка, ибо мы *суть* разговор.

Говорение есть вы-говаривание, где приставка в начале глагола указывает на выведение речи во вне. По аналогии строится и практика вы-малчивания как вы-«сказывания» безмолвия в удержании речи и мысли в их тиши и отказе. О вымалчивании важнейшего в мышлении много говорит Мартин Хайдеггер. К главному, то есть к нескрытости истины бытия, надо подойти самому и сберечь её в ти-

шине понятной не-сказанности⁷². О главном, порой, стоит сознательно умалчивать, ибо говорение (устное или письменное) скорее вводит в тупик, заблуждение или порождает ложные смыслы.

Согласно доктрине цикличного времени, подразумевающей смерть и возрождение мира подобно оборотам солнца в сутках и годе, тишина после окончания сказа может быть понята как пауза между уже спетым мифосом и тем, воздух для которого только заполняет грудь певца. Пауза реки Леты, в бездонность которой ныряет и из которой восходит на другом берегу несокрытости слово.



⁷² В русском языке мы можем заметить полезную игру слов несказанное как то, что не было проговорено, и несказанное как высший эпитет изумления, как неопишемое.

II ЖЕРТВА, БОЛТОВНЯ, ЦЕЗУРА

Порядок, адресация, предметы и целеполагание жертвоприношений в обществе точно так же можно рассмотреть как систему знаков и коммуникации наравне с системами родства или табу, то есть как язык.

С помощью жертвоприношений мифологический человек общается с Божествами, духами и умершими предками в иных мирах. Ибо мир в целом есть постоянная и тотальная система обмена жертвами и дарами-ответами на них: люди жертвуют Божествам и духам, и они отвечают на их мольбы, наполняя воды и леса рыбой и живностью; живые жертвуют своим покойным родственникам на той стороне от явного мира, переправляют им необходимые вещи, а предки предостерегают либо как-то иначе помогают потомкам.

Если порядки и иерархии жертвований и внутри срединного мира, и между мирами людей, мёртвых, духов и Божеств суть язык, то каким может быть жертвоприношение в самом языке? Тем более, что в том же германо-скандинавском мифосе жертва есть основание самой речи.

В жизни жертвой выступают вещи, урожай, животные, деяния, враги и сама жизнь в дар Божествам. Вещь передаётся на тот свет или на ту сторо-

ну через её изъятие из повседневного обихода, ей прекращают пользоваться и уничтожают её тем или иным способом. Поломка, сжигание, растаптывание, расчленение, утопление, закапывание, одним словом — уничтожение вещи, приведение предмета к смерти есть тот мост, по которому она переходит к адресату в мир иной. В случае с отправлением вещей к духам и покойникам считается, что сломанная в этом мире вещь в мире мёртвых появляется как целая и исправная, таким образом, отношения мира явного с миром потусторонним носят характер отражения и переворачивания. Тогда молчание как антитеза сказу есть вариация переправы сказа на ту сторону: пока мы молчим *здесь* — сказ сказывается *там*, и наоборот, оттуда отвечают нам *тишиной*.

Тогда шизофазия есть прорыв гипохтонического говора распавшихся душ в срединный мир живых, что означает нарушение границ и порядка между всеми разграниченными в народных культурах мирами.

Другой подход к жертве в языке есть отказ от свершения или завершения поэзиса. Отказ от продумывания мысли-озарения либо отказ от её сказывания вслух либо в тексте. Хранение тишины отказа есть сохранение жертвенности жертвы слова. Либо ритуальное и строго однократное сказывание мысли, слова, песни как вокального дарования в адрес Божеств с последующим преданием этих слов забвению.

Ещё одним вариантом жертвоприношения в языке является отзыв имени вещи назад, обезымя-

нивание вещи как прямой отказ дать ей имя на пороге поэзиса, использование сухих безличных местоимений и указательных жестов как при обращении с приговорёнными к смерти либо попавшими под табу людьми. Отзыв имени от вещи вплотную сближается с казнью вещей, вариацией которой является обрыв сказа имени на полуслове.

Хайдеггер посвящает жертве несколько энигматических пассажей в своих «Чёрных тетрадах». Свой подход к жертве он развивает на основе принципиально важного для него различения бытия и сущего — того, что есть-в-целом, и истока этого целого, которое не является сущим как наличным «есть».

«Жертва, — пишет Хайдеггер, — есть разлука с сущим и посвящение себя хранению истины бытия. Жертву можно готовить в трудах и сущем, но она не исполняется в них, то есть отношение жертвы к предикату “есть” неоднозначно предзадано. Жертва составляет неотъемлемую часть события обращения нашего вот-бытия к сохранению истины бытия».

Шварцвальдский мыслитель даёт апологию того типа жертвоприношения, которое является бескорыстным актом вручения, жертвой без расчёта на ответ. «Расчёт и наличие цели искажают саму суть жертвы, — утверждает Хайдеггер, — в основе которой лежит готовность к экзистенциальному страху саможертвоприношения». Такое жертвоприношение он связывает с подлинным мышлением бытия, которое не ищет для себя опоры в сущем. Погружённое в сущее мышление неизбежно впадает в расчёты и

калькуляции выгоды, причин и неизбежных следствий, тем самым умножая, перерабатывая сущее и себя как его часть в махинациях цифр и наук, в выгоде и корысти в мире сущего. В другом месте Хайдеггер пишет, что именно экзистенциальный страх открывает ничто⁷³.

Подлинное мышление в направлении бытия рас- точает самоё себя в бытии, подводя человека к своей судьбе — свободе жертвы ради сохранения истины бытия. *На жертву идут без принуждений, поскольку она — рождающаяся в безграничной свободе рас- точительная растрата себя в сохранении для всего сущего истины бытия*⁷⁴.

Когда человек решается на такую жертву без какой-либо гарантии и умысла ответного улова щедрых даров, тогда ей может сопутствовать тайная благодарность самого бытия, которое из своей «бла- госклонности» позволяет человеку стать его стра- жем. Эта благодарность бытия изначальна, и она есть начало человеческого слова и речи, слова как вести о словах и основе человеческого мышления. Он встречает эту благодарность как *ответ на без- молвный голос бытия*.

Опираясь на лаконичный набросок Хайдеггера, мы видим, что он резонирует и с поэтической ин- тенцией Стефана Георге, и с жертвенным мотивом германского мифа о саможертвоприношении Одина.

⁷³ См.: Хайдеггер М. «Лекции о метафизике».

⁷⁴ См.: Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)».

Речь является одним из важных экзистенциалов Dasein, которым он набрасывает и конституирует сущее, в котором обнаруживает себя. При этом Dasein опознаёт себя, узнаёт информацию о себе и интерпретации окружающего мира через множество различных речей, то есть вот-бытие первично истолковывается другими. Для обозначения некоего обобщённого и усреднённого субъекта речи в немецком языке используется безликое местоимение среднего рода das Man — некто, кто-то, условный массовый обыватель. Существование Dasein в мире происходит между двумя полюсами: собственным, аутентичным (eigene) и неаутентичным, отчуждённым и погружённым в суету повседневности, в круговерть обывательских забот и досуга (uneigene⁷⁵). Последний режим бытия и есть режим das Man, в котором оно укрывается, растворяется и забывается о самом себе и обращённости внимания на себя, ибо это внимание сводится к бытию-к-смерти, то есть осознанию конечности собственного присутствия. Это мышление травматично и тревожно, поэтому Dasein отворачивается и проваливается в суету, усреднённость, общественное мнение и признание, различные толки, молву и слухи о себе и сущем вокруг. Вместо экзистенциальной речи

⁷⁵ В немецком языке активно звучит связь нескольких важных для философии Хайдеггера слов, образованных от единого корня: eigene — свой, собственный, аутентичный; Ereignis, erignet — бытие, сбывание, освоение [делание своим, собственным].

(Rede) о себе Dasein окружает себя и сам продуцирует только лишь болтовню (Gerede) das Man.

В целом, полюс обыденности хоть и является неаутентичным режимом экзистирования Dasein в мире, он всё же выполняет свою «позитивную» функцию убежища вот-бытия от тревоги и травмы конечности присутствия. А также, вероятно, именно режим повседневности есть залог того, что мир и другие поддерживаются в своём существовании в разнообразии, которое набрасывается всеми остальными экзистенциалами (Sorge — забота, Mit-sein — бытие-с; in-der-Welt-sein — бытие-в-мире; Neugier — любопытство и др.).

Но Хайдеггер вскользь замечает, что даже в неаутентичном режиме обращённости во вне себя, наружу, в мир, Dasein всё равно всегда остаётся своим собственным. Аутентично или неаутентично всегда одно и то же присутствие. И различные толки повседневной речи выступают как отправная точка на пути истолкования Dasein самого себя аутентично. Наличествующие мнения, болтовня и слухи о сущем и бытии суть начало герменевтического круга, когда мы отталкиваемся в познании от уже данного нам предпонимания о том, что и как есть в среднем мире [от того, что мы некритично и наивно усвоили о мире и себе из культуры, образования, политики и т. д. как некоторый набор «объективных истин»]. Проходя герменевтические круги, совершая экзегезу смыслов, вскрывая дискурсивные практики структур современности и повседневности, пробираясь к своей самости, стартовые позиции

мнений большинства могут и будут радикально переосмыслены и даже отброшены.

Если Dasein упорствует в отказе от присвоения себя себе и отворачивается от зова бытия, которое призывает его из неразличимой массы das Man к своей самости, то он ещё глубже погружается в доведённые до крайностей пределы своих экзистенциалов. Любопытство и забота о сущем превращаются в одержимость махинаций с ним как с подручным сырьём. Речи обращаются болтовнёй ни о чем либо распадом речи как таковой в целях заболтать саму перспективу неизбежной смерти и конца говорения.

Наконец, важной является и смена ведущего настроения Dasein в ходе развёртывания его истории как западного мышления. В немецком языке настроение — это Stimmung, но Хайдеггер акцентирует и более музыкальное значение этого слова как настроенности на определённый лад, который задаёт ракурс или тональность восприятия и отношения. Также Stimme есть звучащий голос, вокал. Настроенность есть прилаженное следование тональности ведущего голоса. Рождение западной философии на границе перехода песенно-поэтического мифоса к логосу происходило в настрое удивления первых философов-досократиков тому, что *сущее есть и есть присутствие* посреди сущего. Этот изначальный настрой дал толчок любопытству и заботе человека о мире вокруг него и вопрошанию его устройства и своего места в нем.

Но вот завершение западной философии [метафизики] и, как следствие, истории самого Запада

происходит в настрое глубочайшей скуки Dasein посреди сущего. Скуке — Langweilig, дословно переводится как «долго длящееся пока что» — Хайдеггер посвящает детальный разбор, выделяя три градации погружения в это состояние. Первая скука встречалась в жизни каждому, философ описывает её как ситуацию человека, который слишком рано оказался на провинциальном вокзале. В ожидании поезда на незнакомом полустанке он бродит туда-сюда, разглядывает часы, подходит, отходит и снова подходит к расписанию и афишам, иными словами — он просто скучает потому, что ему нечем тут заняться и ничто не вызывает в нем интереса. Он полностью отдаёт себе отчёт в своём скучающем настроении и ждёт только события приезда поезда. Такая скука понятна.

Вторая скука уже сложнее, её описание Хайдеггер начинает с приятного вечера в гостях, когда друзья выпивают, общаются, курят и стряхивают пепел, играют на гитаре, поют и т. д. Вечер проходит легко и приятно, свершаются маленькие радостные события. Но позже, уже вернувшись домой, участников веселья накрывает обнажение прошедшего вечера как, честно говоря, пустой траты времени. Все события вечеринки проваливаются в пустоту бессмысленности всего прошедшего, всё мероприятие было лишь не очень удачным заполнением пустоты, которая вернулась в свои права. В этом виде скуки она догоняет скучающего человека постфактум, обрушивая и обнажая истинное настроение, лежащее в основании предшествующих действий и событий.

Третья скука нашего мира полна ажитации и активностей; человек увлечён жизнью, которая полна разных событий, досуга, хобби, гаджетов, научной работы, разного рода махинаций с сущим, агнажированности в современную и постсовременную культуру, политику и т. д. и т. п. Проблема здесь в том, что это настолько глубокая форма скуки, что здесь скучающий субъект уже напрочь забыл о том, что в основании его увлечённостей лежит заполняющая пустоту скука. Иными словами, третий вид скуки — это скука настолько глубочайшая и глухая, что в ней предана забвению даже сама проблема отчуждения. Dasein от чего-то или кого-то отошёл и стал чужим настолько, что даже напрочь забыл об этой травме. В отличие от второго вида, обнаружение глубинной настроенности постфактум здесь не происходит, и со стороны может казаться, что человечество живёт вполне активной жизнью, «история и прогресс бурлят и будоражат». Но в основе этого лишь забвение настроения и отчуждения, а пристальное внимание к культуре и мышлению показывает, что ничего принципиально нового или другого не происходит, события нет, есть лишь пересборки и возвращения одного и того же в разных компоновках, красках и одеждах. Западная культура и мысль после Модерна, Ницше и Хайдеггера — это пребывание в третьей скуке Dasein и его одержимости калейдоскопическими махинациями с сущим.

Несмотря на негативные черты скуки как модуся забвения и отказа, всё же она есть фундаментальная настроенность Dasein и говорит нам о его состо-

янии и отношении к сущему не только вокруг себя, к миру как подручному сырью, но и к самому себе, так как Dasein как человек тоже есть сущее, пусть и присутствующее. Распознать скуку как настрой [пост]современности и, что важнее, конкретного своего присутствия и честно признаться в этом — это уже многое и весомое для Dasein и нашего адекватного понимания себя в круговерти истории и культуры.

Возвращаясь к речи (Rede), зов бытия, который выкликает Dasein из массы das Man обратно к себе, есть призыв прекратить истолковывать самого себя через болтовню других и обратиться к самому себе и само-истолкованию. Этот зов бытия звучит в молчании, и истинная речь Dasein есть речь к себе самому и никому более⁷⁶.

После события «Поворота» в творчестве Хайдеггера он подвергает переосмыслению ранний опыт феноменологического истолкования Dasein. Фокус внимания смещается на слово и его отношение к вещи, к сущему в целом. Речь нужна для опрашивания истины бытия как несокрытости в отношении земли, неба, бессмертных и смертных. Бытийно значимой и ответственной речью по преимуществу для него является поэзия.

⁷⁶ См.: Фалев Е. «Герменевтика Хайдеггера».

Если поэзия соответствует цикличной структуре времени, то её распад как коррелят всеобщего внутреннего разложения должен быть характерен именно для конца. Разрушение поэтики, ритма и рифм мы встречали уже в авангардной и экспериментальной поэзии Нового времени.

Обратимся к немецкому неоплатонику и романтику Гёльдерлину. Он, во многом воспитанный на греческой поэзии и трагедии, уделяет особое внимание поэтическому приему цезуры. Слово *caesuras* в переводе с латыни означает отрезание, рассечение и используется в музыке и поэзии как пауза и разрыв поэтической строки для придания дополнительного акцента и дикта стиху. Поэт видел в цезуре особую силу, которая акцентирует дух трагедии, надрыв и внутренние переживания героя, через цезуру подчёркивается отъятие героя от среды и поставленность лицом к лицу перед роком.

Иногда на письме цезура выражается как буквальный разрыв строки, сознательный надлом строя и рифмы, тем самым отделяя финальные слова фонетическим и визуальным зазором. Но она же выступает как мост и связка, пауза важна как беззвучный акцент, что связывает и возвышает два берега строфы. В самой поэме это выражается молчанием сказителя либо самого героя — это поворотный момент, начиная с которого он либо преодолевает рок, либо рок сокрушает его. Это время, когда «начала не рифмуются с концами». Это весьма меткое опре-

деление поэта подходит и для эсхатологического момента, когда цезура выступает как казнящая сказ гильотина: приближаясь к кульминации, сказ обрывается. Цезура длится и длится, пауза становится неприличной и растягивается на целые эпохи, вплоть до «бесконечности». Следующая строка так и не начинается, бытие сказа повисает в паузе незавершённости либо отсутствия начала сызнава. Долгое-долгое *nocht nicht*.

Слишком долгая цезура сближается с греческим термином «эпохе» (ἐποχή) — остановка, задержка, удерживание либо стояние перед чем-либо на небольшой дистанции. Практика эпохе есть остановка сказа и взятие всего, что было сказано ранее, в скобки либо вынос сказанного за пределы самого контекста паузы. Здесь появляются варианты. Первый указывает нам на длительное эпохе, ведущее к безумию. В ситуации, когда сказ оборван и постепенно затухает последний отзвук смысла последней прозвучавшей строки, а сказ, звук окончания этой строки, телеологически и эсхатологически завершающий трагедию, всё никак и никак не начинается, внемлющее и настраивающееся на глас сознание оказывается разорванным между «уже нет» и «ещё нет». Интересный коррелят мы снова можем обнаружить среди больных шизофренией и психозами, которые нередко слышат аудиальные галлюцинации (от простых до сложных, включая речь, приказы и диалоги). Разворачивая эту метафору в нашем направлении, мы можем говорить о спонтанно возникающем галлюцинативном бреде как о травми-

ческой реакции на отсутствие завершения аутентичного сказа или на его отсутствие как такового.

Бытие-в-эпохе есть бытие в зоре, в стоянии-пред концом, который откладывается. Если цезура уже столь долга, что завершение давно умолкшего сказа будет не столько финалом (потому что слушатели уже разошлись, забыли о незавершённости и обжились в мире так, что отсутствующее завершение теперь заменяется на прогрессивные ожидания лучшего будущего, которое будет обеспечено через удачное политическое и научно-техническое обустройство нищеты настоящего без-конца-бытия), сколько оброненной в пустоту бессмысленной фразой, о значении которой уже никто и не помнит.

Но и саму долгую паузу можно распознать как уже случившийся конец. Вместо ожидания окончания разорванной строфы само молчание следует понимать как вот-конец, уже-конец. Сам отказ от сказа и есть та самая «недостающая строка» в форме её отсутствия. Цезура ставит нас не перед ожиданием, когда нам договорят недосказанное, а перед самой собой как тем самым надрывом и обнажением трагической судьбы бытия.

Тогда эпохе как практика взятия в скобки и вынесения за контекст всего предшествующего опыта и оценок открывает возможность зачина другого сказа. Молчащая пустота цезуры даёт открытое пространство для пения тому, кто будет достаточно смел — и смелость его не будет дерзостью *ὑβρις* против Традиции, но, наоборот, другим началом её

бесконечных возможностей и форм проявления священного.

Цезура-эпохе открывается как возможность обращения [и исцеления] ситуации noch nicht в твёрдый отказ и трансгрессивный поворот к пониманию пустоты в духе коана дзен.



III МАТЕМАТИКА

Ещё один подход к языку представлен англо-американской ветвью философии, более известной под наименованиями логического позитивизма и вытекающей из него аналитической философии. Она, в свою очередь, также является ещё одним ответом на лингвистический поворот в континентальной философии XX века.

Специфическими прекурсорами аналитической философии, которые и задали её дальнейший вектор, были неореализм и позитивизм Бертрانا Рассела, прагматизм семиотика Чарльза Пирса и учение о *common sense* (здравом смысле), эмпиризм и сайентизм, а также логический позитивизм, от которого корни уходят к Венскому кружку и идеям логика Людвиг Витгенштейна.

Из таких оснований вытекает принципиальная антиметафизическая, атеистическая и просайентистская ориентация аналитической философии, которая с огромным пиететом относится к корпусу и методологии естественных наук, делая всю ставку на логику и даже гиперлогизм, материализм, эмпиризм, физикализм, критерии научности (верификационизм) и математику.

Несмотря на то что язык, в том числе обыденный, и его использование, игры и порождаемые ва-

риации (искажения) при формулировке, высказывании и понимании философских суждений оказались в центральном поле внимания неопозитивистов и аналитиков позже, чем логика, подход и методы работы с языком напрямую наследуются из естественнонаучной и логической сфер.

Здесь нас более всего интересует фигура австрийского мыслителя Людвиг Витгенштейна и некоторые положения его ключевой работы раннего периода «Логико-философский трактат», так как изложенные в ней идеи являются иконическими для всего неопозитивизма и аналитического направления. Стоит признать, что некоторые единичные лаконичные формулировки «Трактата» могут быть прочитаны в абсолютно противоположном самому автору и сложившейся школе ключе — в сторону метафизики языка либо лингвистического монизма сакрального толка. Но общий контекст сочинения и дальнейшее развертывание мысли всё же исключают такие возможности, наглядно показывая безальтернативность и стартовую предопределённость философского вектора.

Для Витгенштейна основная проблематика сводится к паре языка и мира, где язык полностью отражает и описывает мир, а структура языка есть онтологическая структура мира. Вне языка ничего нет, а язык содержит в себе все возможные вариации фактов и их отношений, то есть всё, что возможно в мире.

Мир же состоит из фактов, которым соответствуют простые предложения. Для Витгенштейна

именно предложения есть минимальные единицы языка. В пункте 5.526 «Трактата» он заключает: «можно полностью описать мир при помощи вполне обобщённых предложений, то есть не согласовывая заранее какое-либо имя с определённым объектом».

Мы сталкиваемся с принципиальным пренебрежением именем [словом], которое является важной и краеугольной инстанцией в других философских и традиционных школах мысли. Подспудно Витгенштейн проговаривает необязательность согласования имени с объектом, то есть номинация вещей в его системе сугубо произвольная; имя или сигнификат не обязаны быть сущностно или телеологически согласованными с объектом.

Таковы требования логического подхода, где на место специального символа в уравнении, формуле и функции можно подставлять произвольные означаемые: объекты, субъекты, вещи, свойства, действия и т. д. И это согласуется с заявленной в «Трактате» программой:

«4.112. Цель философии — логическое прояснение мыслей.

Результат философии — не некоторое количество “философских предложений”, но прояснение предложений.

4.116. Всё то, что вообще может быть мыслимо, должно быть ясно мыслимо.

Всё то, что может быть сказано, должно быть ясно сказано».

Простые предложения как минимальные сочетания вещей и предметов Витгенштейн называет атомарными фактами. Эти факты независимы друг от друга, тем самым мир и язык предстают не как единое-во-многом или континуум, но как раздробленное множество. Поэтому на первый план выходит познание как описание и анализ фактов. Язык следует очищать от двусмысленности и полисемии в целом, так как в основании классических философских проблем, по Витгенштейну, лежат не действительные вопросы, но ошибочные понимания языка и высказываний. Очищение языка автоматически ведёт к решению вопросов либо снятию ложных проблем мышления.

Дальнейшие положения «Трактата» гласят:

«6.234. Математика есть метод логики.

6.343. Механика есть попытка построить по единому плану все истинные предложения, в которых мы нуждаемся для описания мира.

6.3431. Всем своим логическим аппаратом физические законы всё же говорят об объектах мира».

Эти положения согласуются с опорой неопозитивизма и аналитической философии на физикализм как тотальную редукцию всего сущего, и мышления в частности, к физической реальности и когнитивным процессам в мозге. Как следствие — гиперматериализм физиолого-биологического и биохимического толка в отношении человека, его мышления, опыта и переживаний.

Физика и физикализм сводятся к математике как основному аппарату, а она, в свою очередь, полностью сводится к логике как своей операционной основе. Ясность анализа и манипуляций с логическими знаками обеспечивает корректность и верифицируемость высказываний и теорий, то есть раз и навсегда достигается прозрачность мысли и стройность мышления. Сам Витгенштейн считал свой «Трактат» окончательным решением всех философских проблем и практически не вступал в дискуссии по этому поводу в дальнейшем. Но прозрачность языка математики и логики суть полный аналог тоталитарной диктатуры в духе тюремной архитектуры Паноптикума, воздвигаемый внутри мышления. Неудивительно, что разработка Паноптикума принадлежит мысли английского утилитариста Иеремии Бентама.

Поскольку любая тюрьма предполагает стены, Витгенштейн также формулирует границы мыслимого и сказываемого:

«6.5. Для ответа, который не может быть высказан, не может быть высказан вопрос.

Загадки не существует.

6.53. Правильным методом философии был бы следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано, — следовательно, кроме предложений естествознания, то есть того, что не имеет ничего общего с философией <...>

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

На этом заканчивается «Логико-философский трактат» Людвига Витгенштейна. Последние пункты вступают в открытое противостояние с языком метафизических традиций, теологии и поэзии, которые только и делают, что говорят и намекают украшениями, обрамлениями и метафорами на центральный алмаз невыразимого — мрак Божественности и пустоты Ничто.

Отказ от полисемии и метафоричности языка есть отказ от человеческого языка как такового, где вместо высоких абстракций, требующих сложных и вложенных друг в друга метафор (позиция Дж. Лакоффа), свершается редукция естественных языков к стерильным и атомарным абстракциям логических уравнений и формул, то есть к языкам синтетическим и ориентированным на исчисляемость. При таком подходе к языку и философии становятся невозможны не только метафоры, но и подлинные истории как сказы о чем-то, сказания, нарративы и мифы, так как они неизбежно будут вступать в противоречие с сухим формализмом логико-математического аппарата.

Особое значение математика приобретает в философском направлении спекулятивного реализма, в центре которого стоит задача преодоления ситуации корреляционизма и привилегированного доступа, как это сформулировал французский философ Квентин Мейясу⁷⁷.

⁷⁷ См.: Мейясу К. «После конечности: Эссе о необходимости контингентности».

Принцип корреляционизма заключается в *корреляции* между бытием и человеческим мышлением и в том, что любое знание, по сути, не имеет дела с объективным и независимым (внешним) миром, но всегда оперирует именно с системой отношений. Соответственно, философии привилегированного доступа суть все школы, которые провозглашают, что именно человек и его способы мышления де-факто имеют прямой доступ к вещам, в то время как другие объекты такой *привилегии* не имеют.

Человек есть субъект, носитель и свидетель корреляций, тем самым мир понимается строго антропоцентрически: он и всё разнообразие сущего даны человеку, для человека и его мышления. Понимание любого объекта всегда скомпрометировано нашими представлениями о нём, тем, как мы его используем или можем использовать. В конце концов, искажения в доступе к объекту вносят даже наши врождённые органы чувств, отталкиваясь от которых мы выносим суждения и мыслим.

В спекулятивном реализме мы имеем дело с проблематикой Иммануила Канта, а конкретно с вновь поставленной проблемой о возможности мышления / получения доступа к Ding an sich, вещи-в-себе. Кант закрывает эту возможность, потому что человек в принципе не способен помыслить себе какую-либо вещь изнутри её для-себя-бытия и вне каких-либо корреляций и отношений с человеком. Речь идёт о предельной объективности и независимости объектов от субъекта, даже на уровне мыш-

ления самого субъекта об объектах. Очевидно, что последнее невозможно.

На допущении об автономном внечеловеческом в-себе-бытии абсолютно любых (ergo тотально всех) объектов строятся философские проекты объектно-ориентированной онтологии⁷⁸. В их рамках постулируется онтологический эгалитаризм объектов, и человек есть лишь один из них, ничем не выделяющийся на единой плоскости из гаек, планет, молекул пива, крышек, песчинок Сахары, страниц в Интернете и т. д. Каждый объект есть объект-в-себе, и сумма объектов не образует чего-то большего, поэтому, например, любой живой организм или составной механизм не есть нечто «целое» с присущей ему классической диалектикой части и целого, но лишь констелляция автономно бытийствующих во мраке своей на-себя-обращённости объектов. Взаимодействие объектов между собой описывается по принципу шаржа или пиджина, то есть когда один объект «познаёт» или взаимодействует с другим, происходит ситуативное, случайное взаимодействие именно тех черт и свойств одного объекта, которые могут быть распознаны и потревожены возможностями другого объекта. Иными словами, мы можем говорить о цвете и протяжённости объекта потому, что у нас есть соответствующие органы чувств, мы можем узнавать плотность и твёрдость потому, что у нас есть рука. Но эти свойства и возможности употребления суть не более, чем корреляции, присущие

⁷⁸ См.: Богост И. «Чужая феноменология или каково быть вещью?», Брайант Л. «Демократия объектов».

нашей биологической конституции. Поэтому, как утверждают спекулятивные реалисты и плоские онтологи, мы на самом деле ничего не знаем об объектах как таковых, но всегда воспринимаем их подобно шаржу, который рисует художник, гипертрофируя некоторые черты лица и, наоборот, преуменьшая не столь важные или уникальные черты.

Отсюда начинается программная заявка спекулятивного реализма — уйти от привилегии антропологического доступа и корреляционизма в мышлении, устранить присущие человеческому мышлению компрометирующие доступ аффекты и получить внеантропологический доступ к объектам. Подспудно нивелировав онтологический статус не столько человека, сколько любого субъекта, способного выстроить онтологическую иерархию и утвердить власть одних объектов над другими.

Этот проект вновь ведёт спекулятивный реализм и объектно-ориентированную онтологию *к математике*. Дело в том, что математика и описываемые ею физические константы и законы существовали до появления какого-либо человека или жизни вообще, а значит, этот «язык» объективно нечеловечен и чист от корреляций. Математика — единственный автономный от человеческого мышления инструмент, который позволяет описывать сущее. Математика десубъективирует наше сознание и мышление, потому что погружает нас в свою сферу незыблемых внечеловеческих законов. Мир математики есть мир без субъекта, — субъект может *заниматься* математикой, а может игнорировать её,

но для самих математических отношений и законов это не значит ничего, — это мир чистейшей и абсолютной логики. Поэтому и сама математика не есть продукт человеческой культуры или её изобретение — математику *обнаружили*, наткнулись на нечто, что существовало вечно, всегда, до человека и будет исполняться и после его исчезновения.

Познание объектов инструментами математики означает, что следует математизировать (описать формулами и функциями) все свойства, которые только поддаются математизации. И именно эти свойства будут подлинными для вещи-в-себе, то есть математизация оставляет «истинное» для вещи-в-себе как сухой остаток после устранения нематематизируемых свойств, которые суть искажения и привнесения со стороны человеческого присутствия. Объективно и независимо то, чему мера — число и функция, а остальное есть уже антропологическая корреляция и репрессивное набрасывание антропологического фактора/доступа на другие равные объекты.

Именно такое мышление об объектах интересует апологетов плоских онтологий. Поскольку математика существует и её положения верны без, до и после человека, то её вполне можно назвать не только внечеловеческой, но и вообще загробной. Здесь число и функция смыкаются со стихией смерти как её понимает современная постсакральная культура — как с абсолютным отъятием, исключением, недоступностью и невозможностью возвращения субъекта присутствия в мир живых. Смерть есть

просто конец, навсегда потухший экран, за плоскостью которого нет ровным счётом ничего. Это согласуется и с чисто физикалистским подходом к сознанию как продукту когнитивной работы мозга. Спекулятивный реализм и ООО призывают нас мыслить так, как если бы человечество полностью вымерло. Интересный пример на этот счёт предлагает публицист Юджин Такер, который говорит о *логическом* вычитании человека из мира.

Такер предлагает три образа:

1. Мир-для-нас — это мир, который видит человек и общество, простой «мир», как его знает и понимает и обычный человек, и научная картина мира Модерна. Мир корреляции и привилегированного доступа к вещам.

2. Мир-в-себе — планета Земля как кантианская «вещь-в-себе», то есть безразличная к человечеству и обращённая только на самоё себя; материальная наличность природы без взора человека-наблюдателя.

3. Мир-без-нас — планета после события вымирания людей. То, как следует мыслить уже наличный мир-для-нас — не только отдельно природу, но и созданные людьми и машинами артефакты и констелляции объектов — с позиции логического исключения человека как наблюдателя, актора и центрального субъекта по преимуществу.

Отсюда появляются расхожие образы внечеловеческих, отдалённых, холодных космических либо гипохтонических пейзажей, тектонических пластов археископаемых, расползающихся во тьме пазух

земли колоний слизи и грибков, полей вычислительных машин, кибергородов, труб оптоволокну в духе киберпанка и т. д. Во всём этом человек отсутствует — остаются числа и отношения. Их законы вечны, стерильны и равнодушны в силу отсутствия какой-либо души, как бесконечный чёрный космос, в котором *никогда не зарождалась мысль*.

В нашем срединном мире это полностью комплементарно сознательному и галопирующему процессу цифровизации сущего и внедрению цифровых, ИИ и машинных технологий и решений во все сферы жизни; сознательная миграция человечества в виртуальную среду. При оцифровке сознания в рамках трансгуманистического проекта буквальное вымирание людей при апокалиптическом сценарии будет не нужно. Мы исчезнем, и после нас останется лишь оцифрованный бинарный математический суррогат, чистейший нигилизм материи, имитирующий присутствие, которого нет, вплоть до филигранного синтеза речи средствами нейросетей. Выходит, что математика и логика приобретают черты и свойства языка лишь при субъектном использовании их человеком в его деятельности и мышлении, и им же устанавливаются границы и дистанции по отношению к нигилистическому началу, сокрытому в числе. Но в теле и внечеловеческой субъектности Gestell математика стремится к своему полному

освобождению, доминации и аннигиляции бытийного присутствия в мире⁷⁹.

Спекулятивный реализм и объектно-ориентированная онтология, по своей сути, представляют собой сознательное переворачивание идей Мартина Хайдеггера и той мирообразующей (*Weltbildend*) роли человека, которую он фиксирует в мире. В радикальных версиях человек как *Dasein*, который совершает набросок мира, исключается вовсе.

Хайдеггер видел окончательное забвение вопроса о бытии в триумфе *Gestell*, мышление которого исчерпывается приёмами махинаций и исчисления сущего. Для него это полное завершение мысли в конечной фазе деменции западного мышления. Калькуляция и расчёт вместо мышления и поэзии, отсутствие вместо присутствия, чистое сущее без бытия — всё это тождественно его определению трупа как чистого наличия тела [разлагающейся и теряющей образ материи] без *Dasein*.

Мы подошли к формулировке крайних антитез: человеческого мышления и присутствия, уходящего корнями в древнейший мифо-поэзис, выражающего мир через язык и сказ о нём и о себе, с одной стороны. И неопозитивизма, аналитической и объектно-ориентированной философии, античеловеческой раскованности цифровизации и математики — с другой.

⁷⁹ Подробное исследование тематики *Gestell*, трансгуманизма и цифровизации изложено нами в книге Нечкасов Е. «Традиция и футурошок. Образы не нашего будущего».

Отвлекаясь от языка в его устной и текстовой формах, мы можем обратить взор на изобразительное искусство как графическое измерение и выражение той же поэтики. Мы говорим о характерных для европейцев и индоевропейцев природных орнаментах — древнейших меандрах и разнообразных флористических (средневековые лаубверк, ранкенверк и др.) и животных (скандинавские борре, урнесс и др.). Теснейшее переплетение ветвей, корней, листьев, туловищ, лап, хвостов и шей змей, драконов, коней, медведей и людей само по себе является графическим коррелятом поэтических тропов, дикта, строя и метафор. Животная и растительная орнаменталистика есть ещё одно измерение мифопоэтики в резьбе по камню, дереву, кости либо в вышивке или фреске. Они выступают как вполне понятный язык, выражающий мифологические сюжеты и сцены, отражающий окружающий мир. На онтотеологическом уровне природный орнамент постулирует имманентность манифестации Божественного, единый континуум — узел, связь и переплетение человека, мира и языка в визуальном искусстве.

На другом конце от этого располагаются предельно острые и абстрактные геометрические орнаменты. Геометрия целиком сводима к математике, а значит, подлежит анализу, исчислению, расчёту и построению с помощью функций. Теологический коррелят тут другой — это аниконизм религий креационизма, запрет на изображение Бога и всех живых существ. И если в области эстетики европейское христианство полностью наследует канонам Греции и

Рима, тем самым существенно снижая и исправляя пафос трансценденции Бога от мира, то этот же пафос находит свою реализацию в геометрических орнаментах ислама — хатам и, особенно, гирих. Такие узоры не имеют прообраза или коррелята в срединном мире, они абстрактны и указуют лишь на ещё большую оторванность от мира, отсылают нас к оторванному от мира и человека авраамическому «Богу». Разумеется, здесь мы уже имеем дело с онтологически рассечённой метафизикой: Бог принципиально оторван и отличен от мира. Тем самым мы видим, что эстетика креационизма направлена не только от мира, но даже против мира, ибо мир есть «тварное», и поклонение твари вместо Творца есть великий грех, жестко караемый ревнивцем.

Но математическая основа чистого геометрического орнамента указывает нам на *хтонические, а не уранические* корни этой эстетики. Что ставит вопрос о том, не имеем ли мы в лице «Бога» креационизма фигуру противоположную, титаническую в том виде, как это понимали греки в истории о титаномахии?

Орнамент как мифопоэтика, манифестация Божества-в-мир в графике и искусстве противопоставляются нами холодному аналитическому расчёту аниконической геометрии. Её коррелятом является внечеловеческая инстанция цифры и отношения. Отсюда обнажается ошибочность постулирования математики как «языка Божеств и теологии» якобы в силу их предельной абстрактности, строгости и идеальности. История забвения бытия в ходе развертывания метафизики Запада в сторону Gestell

всецело показывает иную роль цифры и математики в построениях идеального, логического и однозначного языка — от Платона к Лейбницу⁸⁰ и Витгенштейну и до популярных нейросетевых языковых моделей и графических помощников.

Это как раз так идёт вразрез с гибкостью поэтики и виноградной лозы, которые суть символы срединного мира и человека. Поэтому уже Пифагор и его «экстатическая теология числа» кажутся нам путём в высшей степени сомнительным.

Так человеческое сталкивается с *подлинно нечеловеческим*, что подобно предстанию трагического героя перед роком и неизбежностью цезуры-эпохэ.

Человеческая и бытийная позиция философии Мартина Хайдеггера в ряде интенций созвучна традиционным представлениям о ведущей роли языка в теонтологии и культуре. В то время как язык аналитической философии позволяет легче вступать в отношения с техникой, гаджетами, программным обеспечением либо ассамбляжами материальных объектов, чем с людьми. Он принципиально ориентирован в противоположную от человека сторону, и он есть *хюбрис числа и цифры*, завершение нигилизма и «язык» стерильной смерти.

⁸⁰ См.: Гадамер Х.-Г. «Истина и метод».

IV К ДРУТОМУ МИФУ

Сам мифос повествует нам о собственном старении, обветшании и постепенной растрате благодати и инициатической мощи по пути заката в последние времена Железного века или Кали-юги. Этимологически традиция происходит от латинского слова *tradere* и буквально означает передачу, трансляцию. Здесь мы вправе поставить вопрос: что именно передаётся в традиции? Можно вспомнить классическое и справедливое различие обычаев, внешних форм, исторически обусловленных ритуальных и повседневных практик, которые оседают в фольклорно-этнографическом наследии. Безусловно, они являются приложением и развёртыванием корневых принципов священных доктрин к конкретной жизни в её разнообразии. Но всё же они чрезмерно изменчивы и вторичны, не следует подменять традицию в высоком значении слова обычаем. Отчасти поэтому принятие эсхатологической и экзистенциальной драмы ведёт к стремительному обесцениванию всякого рода археолого-этнографического наследия прошлого, которое подталкивает только к постоянно пересобираемому и из раза в раз перепроверяемому поклонению формам без содержания.

Такое обращение с традицией напоминает ситуацию, когда дед учит отца строить хороший сруб,

начиная с закладки крепкого фундамента в твёрдой почве. Отец учит этому же своих сыновей, а они в свой черёд — потомков. Но спустя поколения почва под ногами заболачивается и становится негодной. Однако сыновья и внуки продолжают из раза в раз закладывать фундамент, который начинается разъезжаться в стороны, требовать подпорок и укреплений; построенный дом перекашивается, бревна едут в разные стороны, нижние венцы гниют от сырости, и никакая здоровая жизнь в таком срубе уже невозможна. Ситуация требует, с одной стороны, отойти и радикально переосмыслить заветы отцов, начать либо вбивать сваи и поднимать дом над землёй, либо вовсе сниматься с земель и уходить глубже в лес. С другой стороны, даже изменив внешний обычай постройки дома, обрамлённый в древности ритуалами и кровными жертвами, новый подход также сохраняет умысел построить дом и обжиться в нём, на земле и под небом вокруг него. При существенной или даже полной смене парадигмы, ориентация остаётся неизменной, а вот продолжать «делать по-старому» вопреки очевидному тотальному ухудшению среды и условий — глупо. Так традиция при внешнем воспроизведении превращается в окостеневший пережиток и симуляцию аутентичности при явной неадекватности. Задача — пройти, не потеряв себя, между Сциллой суггестии отошедшего прошлого и Харибдой обволакивающей современности.

Неизменным должен оставаться недвижимый центр, предельная концентрация Божественного и сакрального единства в культе. Но даже здесь мы

знаем о частых сменах глав пантеонов или вариативности ведущих культовых фигур и их мифов. Классический пример — смена главенствующего Божества с Творца на Разрушителя, когда миру выпадает жребий и приходит время умирать.

Необходимо, чтобы традиция передавала само апофатическое ядро, которое по своей природе она как раз таки и не может удержать в своих руках. Поэтому на первый план выходит мифос — поэтические и прозаические приемы и тропы, метафоры, суггестивные и экстатические ритмы, дейксические символы и намеки. То, что указывает на апофатический исток и бытие, в то время как катафатическое проявление, прекрасное, узорчатое и буквально сотканное из всех наших мифов, историй и форм быта, может радикально меняться.

Внутримирная аутентичность как делание ближайшего мира вокруг собственным напрямую связана с обживанием в конкретном локусе обитания и жизненном мире в целом. Это же означает и самому становиться местным, собственным уже для этих земель. Хайдеггер связывал это с чувством родины — *Heimat*, откуда *heimisch* — домашний, родной, местный. Состояние безродности, лишённости дома и чуждости в немецком языке выражается через *unheimisch*, которое минимально отличается от слова *unheimlich* — жуткий, зловещий. Через звучащее в двух словах *heim* и частицу отрицания *un* Хайдеггер связывает состояние безродности с погружением в жуткость от мира.

Миф есть пространство заброшенности, в котором мы обнаруживаем себя и в котором нам надо обжиться как дома. И, обжившись в нём когда-то аутентичным образом, с ходом исторического времени и метафизического упадка мы обнаруживаем себя посреди руин нашего обустроенного бытия. Жуткость мира и проблема обживания в нём, но уже в радикально иных и фатально худших условиях, снова тревожит нас. Перед нами апория и коан: обжиться в отсутствующем мифе о бытии-как-ничто.

Поиск предельных достоверных оснований истины, как и поиск радикальной, невообразимой и невозможной инаковости, суть родовые проклятые вопросы Запада. Поэтому рациональное, линейное решение любого коана «в лоб» ошибочно и сравнимо с неспособностью человека расшифровывать и понимать идеоматические выражения в речи, подчас противоположные прямому лексическому значению.

Начало Другого сказа сопряжено с проблемой нового. Хайдеггер оставляет на эту тему двоякий пассаж: «Подлинному переходу принадлежат одновременно мужество к древнему и свобода к новому»⁸¹.

Древнее не есть «антиквариат» или какая-то историографическая традиция. Древнее есть то, что никакое последующее не может превзойти и что открывается исторически (*geschichtliche*). Речь идёт о первичности и началах. В свою очередь, новое не равно Модерну или мнимой новизне, подменяющей

⁸¹ См.: Хайдеггер М. «К философии. (О событии)».

собой событие (Ereignis). Новое есть «свежесть изначальности вновь начинающегося, то, что отважится выйти в сокрытое будущее первого начала и потому может быть вовсе не “новым”, а должно быть, скорее, *более древним*, чем древнее»⁸². Для исчисляющей всё современности сизигия древнего и нового, как и мышление переходных, является принципиально непонятной. Рассчитывая древнее как археологическое и временное, доисторическое («что древнее — то достовернее»), мы останемся в рамках численного, количественного подхода и ошибки. Понимая новое в духе сиюминутных маркетинговых или медийных псевдо-событий либо на обязательном контрасте и опрокидывании только что предшествующего, мы также останемся в рамках ложной темпоральности и историографии.

Проблема радикально нового в рамках философии вечного возвращения рассмотрена у Сергея Жигалкина⁸³. В ядре его мыслей и построений лежит идея о прямой принадлежности мгновения (любого, каждого) к вечности. Мир и вся история предстают не столько как развёртывание вечности во времени, удаление и возвращение по кругу, сколько как пульсация вечности-времени и всегда-принадлежность мига себе. Метафизике Жигалкина присуще особое, очевидно инспирированное идеями Ницше, понимание цикличности и вечного возвращения. Нам свойственно понимать время таким образом через метафору колеса — как вращение и

⁸² См.: Хайдеггер М. «К философии. (О событии)», курсив — М. Х.

⁸³ См.: Жигалкин С. «Метафизика вечного возвращения».

движение по кругу. То, что было, может вернуться вновь с незначительными и не влияющими на основную «сюжет» изменениями деталей.

Ещё более корректно утверждение, что бывшее может вернуться вновь как буквально то же самое, полностью и во всех своих бесконечных деталях идентичное. Волосок ляжет к волоску точно так же на каждой голове, песчинки разнесёт ветром на всех пляжах мира точно так же. Мы можем проживать воплощения в мире, как и сам мир и все космосы, возвращаясь вновь, и вновь, и вновь.

Сергей Жигалкин вносит в эту картину нескончаемых поворотов колеса важную деталь. Обыденное мышление учитывает *счёт* поворотов колеса и возвращений одного и того же. Когда мир после своего разрушения восстает и набирает рост вновь, мы как бы увеличиваем счётчик повторяемости событий на единицу: второе возвращение одного и того же, третье, четвёртое, бесконечно многое. В этом и заключается некоторая ошибка и смещение регистра. Сергей Жигалкин неоднократно подчёркивает, что вечное возвращение совершается без увеличения количества оборотов колеса времени и космоса на единицу⁸⁴. Течение времени и истории есть, как есть и возвращение, но вот увеличения числа оборотов нет. Нам кажется, что всё сущее не просто возвращается вновь как абсолютно тоже самое, но как бы «во второй раз». Отнюдь, метафизика вечности у Жигалкина такова, что каждый момент

⁸⁴ См.: Жигалкин С. «Об иных горизонтах здешнего: апология вечного возвращения».

бытия вечен и «возвращается» не просто в другой раз, а в самого себя в своей «единичности». Но поскольку в такой пульсации вечности счёт отсутствует, то это возвращение мы можем считать «первым» лишь условно. Каждый момент равно далёк и от начала, и от конца, и от своего «повтора». Он вечен именно в свой скоротечный миг. Поэтому космос времени Жигалкина есть пульсирующая вечность. Такая метафизика весьма герметична и закрыта, но не миром идей как формой сверхсущего, а отношением времени к вечности и возвращению без увеличения числа «оборотов». Из такой экспозиции Сергей Жигалкин поднимает проблему нового.

Во-первых, мы можем понять «новое» в рамках обыденного мышления как то, что «получено впервые». Такое новое относительно. Оно уже было в плане возможности, в сфере потенциального. Например, какое-то спонтанное число, которое человек произносит впервые (никто никогда не говорил этого числа ранее), действительно звучит ново. Но, по сути, оно уже было дано в потенции, в бесконечном ряду чисел и через методы сложения или иной калькуляции; наше произнесение его вслух есть лишь перевод его в состояние актуальности, наличия. То же самое при возведении дома, он — новый и действительно никогда ранее не существовал на этом месте. Но в целом он весьма похож на другие и является лишь *ещё одним* воплощением платонической идеи «дома».

Новое можно понять и как открывшееся. Например, открывшийся нам ранее невиданный

пейзаж или озарение пониманием какой-то философской идеи. В таком случае мы подразумеваем, что и пейзаж, и идея были до и без нас. Новыми они стали лишь в нашем сознании при первом столкновении или озарении. Такие примеры того, что уже существует в мире идей, в состоянии потенции (что можно вывести через известные процедуры комбинирования и размышления), не являются «новым» в подлинном онтологическом смысле слова. Так, если странник дойдет до самого края земли и сущего и ткнёт копьё в его границу, он не проткнет её насквозь, *но лишь углубит сущее на глубину самого копья*. Новое представляется вовсе невозможным и ложным целеполаганием.

Погружение в проблему нового сопряжено с неизбежным мышлением апориями и антиномиями, логическая рациональность здесь нам никак не поможет и её следует отбросить как балласт или даже оковы разума.

«Но возвратимся к вопросу: можно ли назвать новым в полном смысле слова то, что уже было известно, хотя бы даже и потенциально, или то, что существовало и прежде?

Ни то, ни другое назвать новым в полном смысле слова нельзя.

Тогда что же такое новое?

Новое — это то, *чего не было и что стало*.

Это — то, чего не было *вообще* — ни в мире перемен, ни даже в вечности — и что возникло прямо сейчас, на наших глазах.

Новое — то, что просто не существовало. Нигде и никогда.

Ни актуально, ни потенциально. Не только, иначе, не существовало самого нового, но также и никакого «зерна», из которого оно могло бы произрасти. Новое — не следствие старого, за ним не стоит уходящая в прошлое цепь причин. Новое — это новое: оно не вытекает ни из чего.

Новое — это то, что возникло *впервые*, что неожиданно и необъяснимо для *всех*⁸⁵.

Из первого приближения кажется, что такое определение и есть то самое «проклятое вопрошание» и волюнтаризм. Но, продолжает Жигалкин, давайте тогда посмотрим на происхождение вселенной в широком смысле: всего того, что *есть* и может быть воспринято в любой форме. Всё это когда-то возникло и было новым. Здесь нас более всего интересует теологическая линия. Если мир создан творцом, то возникает вопрос о том, знал ли он заранее, что будет создавать? Были ли образ, идея и замысел всего сущего ещё до творения? Если они были, то вселенная не является новой, а лишь относительной, потому что здесь мы снова сталкиваемся с предсуществованием мира до момента его созидания. Это не новое, но перевод потенциального в актуальное. Таков, например, платонический Демиург, созерцающий идеи и творящий мир. Он предстает не как пантократор, но как медиатор.

⁸⁵ См.: Жигалкин С. «Метафизика вечного возвращения», курсив — С. Ж.

Вновь обыденное мышление подталкивает нас к вопросу: как можно создать то, к чему не ведёт ни чувство, ни разум, ни интуиция, да и вообще ничто не ведёт? Но это сугубо логическая проблема и классическая антиномия. В монистических доктринах Абсолютное (а не срединное) Божество обладает чистейшей спонтанностью, и его эманации не детерминированы ничем. Проявление себя как мира происходит в миг времени, который лучше всего описывается по аналогии с инфиницией геометрической точки как объекта с нулевой площадью и пространством. Всё сущее возникает как подлинно новое, никогда ранее не бывшее, спонтанное и невозможное. Сразу и для всех. *Новое есть невозможное, но свершившееся.* Само существование вселенной — даже не только нашего конкретного космоса, а вообще сущего как всего, о чём можно сказать что «оно есть» любым образом, — всесторонне подтверждает возможность нового.

Соответствие между миром и Божеством устанавливается онтологически ретроспективно. Проявление мира есть жест броска вслепую и от-себя-сокрытия в заранее не предзаданное. Мир есть одна из необязательных возможностей его экстатического видения в акте своей жертвы, в котором он может спрятать себя как онтологическую боль.

Но сейчас перед нами стоит обратная проблематика — путь к новому изнутри уже наличного; от сущего именно в том нозтическом и метафизическом виде, в котором оно есть: в глубоком упадке и отчуждении. Сергей Жигалкин приводит вполне ре-

левантные доводы о том, что все «наше» мышление естественным образом противится идее нового. «Нам» просто хочется, чтобы невозможное оставалось и было невозможным. Это действительно простое, а потому понятное и неопровержимое *желание* есть укрытие от столкновения с метафизической проблемой. Отрицание нового есть бегство от самости в пучину «сна», что соответствует растворению Dasein в структурах повседневности и отказу от свободы в пользу её узурпации инстанцией Gestell.

Жигалкин предлагает сделать обратный интеллектуальный жест: давайте будем считать, что новое возможно. Первое, с чем мы столкнёмся, как должно выглядеть новое? Обязательно ли новое должно быть безапелляционно иным, радикально отличным и невообразимо экстравагантным по отношению к уже наличному и известному? Вся логика подсказывает нам, что именно так дело обстоит и должно. Сергей Жигалкин элегантно опрокидывает такой подход как инверсию и пережиток ранее снятого убеждения-желания в невозможности нового. Поскольку новое есть то, что принципиально не основано *ни на чём*, то предписывание ему обязательной инаковости есть подведение под него основания и снятие его новизны. Предписывая новому чуждость, мы диктуем ему ограничения, делаем новое выводимым из старого, а это уже совсем не то, о чём мы говорим.

Например, новым, то есть радикально другим по отношению к сущему-здесь, будет то самое Единое-ёв в неоплатонизме, которое объемлет, не отменяя

последующие этажи эманации во многое. Либо аналогичное по структуре отношение четвёртого типа речи Паравач к трём предыдущим в онтологии развёртывания мира как речи в кашмирском шиваизме.

Парадоксальным образом, *ничего* не мешает новому быть и радикально отличным от всего сущего, и похожим на него, и даже *тем же самым*.

Жигалкин заключает, что дело не в облике, феноменальных формах, аналогиях, красках и контурах. Новое отличается от старого по своей сущности. Даже если они идентичны, старое всецело выводится из предшествующих предпосылок и сущего, а новое есть «вторжение метафизического»⁸⁶.

Вторжение нового есть особое, доселе неведомое, но всё же разразившееся посреди конкретно этого (или любого иного) сущего переживание мира и себя в нём. Глас особого чувства безапелляционен. Для Жигалкина это сводится к состоянию «экстремальной пробуждённости» и «власти над своим существом».

Ситуацию можно подвести к метафоре отвёрнутости от мира в мир ложных грёз и вполне конкретной виртуальности, изнутри которой внешний подлинный мир кажется чем-то ложным. Ведь все структуры ночного кошмара работают на упрочнение связей субъекта с его иллюзиями. Эти иллюзии и есть наш мир, та самая эмпирическая реальность

⁸⁶ Стоит оговориться, что терминология «метафизического» и «бытия» у Сергея Жигалкина не совпадает с более обширными определениями у Мартина Хайдеггера. Здесь есть созвучие идей не столько в букве, сколько в духе слова.

автора и читателя этих строк. Но эта метафора «бодрствования против сна» разворачивается не в рамках вполне понятного различия между состоянием пробуждённости «в реальном мире» и сновидчества в состоянии глубокого сна или делирия. Эти режимы смешаны и столкнуты друг с другом с одним и тем же едином пространстве нашего бытия-в-мире. Они и описываются через культурную и философскую динамику историографией традиционализма или бытийной историей Мартина Хайдеггера. Здесь мы уже улавливаем схожие ноты истории о парадоксальном тождестве и различении ничто и сущего, Sein und Seiende. И о переучреждении сущего через заход в небывалое и «самое странное», что не принадлежит сущему. Мир как вспышка нечто посреди ничто есть Событие.

В нашем случае можно говорить о том, что, взирая из [распахнутого] Единого, мы не увидим различия между апофатической самостью-Ничто и катафатическим сущим, *потому что сущее есть когда-где-как не-есть Ничто*.

Понятие «нового» у Сергея Жигалкина есть полный аналог Другого. Несмотря на всю проблемность и труднодоступность для мышления этой темы и пространств, тем не менее есть и такое чаяние и само это слово «Другое». Оно выступает как тревожащий дейктический знак, ставящий всё под вопрос относительности и невозможности. Другой — это синоним Ничто.

Другой Миф нуждается в своём повивальном искусстве, в ином сказе и сказителе. Нелепой вы-

глядит постановка вопроса о *праве на высказывание* мифа. Владимир Топоров подчёркивал, что латинское слово *auctor*, откуда *автор*, происходит от *augere* — возвращать, расширять, приумножать, укреплять. Трактую его как глагол творения, он помещает его в один ряд с индийским *vāc* (речь, слово) и немецким *wachen* (быть пробуждённым, сторожить)⁸⁷. Мы уже видели, что все три семантические линии плотно переплетены, особенно в европейской философии.

Автономный автор умирает в культуре Постмодерна вслед за Божеством, автором по преимуществу. Традиционное представление полагает человека со-сказителем. Не человек сам по себе, но Божество и священное выражают себя через его [наши] уста, глаза и руки.

Меткий афоризм Иоганна Гёрдера «народы — это мысли Бога» можно развить в направлении, что те из народа, кто в мире мыслит само Божество в его предельных измерениях и атеофаниях, суть и есть сама Традиция.

Но всё это — лесные и поэтические тропы самого сказа. Кто именно является автором сказа, а кто — его слушателем, расскажет сам сказ. Сказ звучащий как невозможное тиши утаение. Особенно в своей цезуре, где гласа уже нет, но ещё есть его затухающее звучание.

⁸⁷ См.: Топоров В. «Об одном специфическом повороте проблемы авторства».

Следует прямо заявить, что абсолютный произвол Другого Мифа не нуждается в достаточных внешних основаниях.

Какой же миф соответствует нашему положению? Каково наше положение и его перспективы? Эсхатологический мотив определяет всё, о чём мы ранее говорили неоднократно. Вполне логично представить, что наихудшее состояние космоса и условий для прорыва к аутентичности, для сакроцентрического пробуждения будет в точке, наиболее приближённой к концу старого и началу нового цикла. В момент вселенского зимнего солнцестояния, когда распад и деградация мира, отчуждение человека, умаление света и священного, а также памяти о них дойдут до своих минимальных, самых низких значений. Действительно, всё как бы подсказывает, что худшее — это самый последний момент перед самыми первыми робкими зарницами, самая крайняя точка тьмы.

В такой метафизической картине тьма всё же не абсолютна, а относительна. Всегда есть какой-то, пускай и невообразимо малый, но отголосок, отблеск света. Последние рассеянные капли в душах помнящих, которые ищут себе подобных и следы ушедших Божеств в старых фолиантах. Это платоническое движение эманации (πρόοδος) к своему самому нижнему из возможных пределов, чтобы оттолкнуться от него и начать обратное восхождение (ἐπιστροφή). Для этого эманации, свету, необходимо сохранить и различить себя от тьмы на самых нижних этажах космоса. Даже если это будет непод-

властно различению глазом, эта эманация будет на невообразимо малую долю *светлее* окружающей тьмы. Весьма схожий мотив присутствует в монистическом имажинере Шивы, где все миры и атманы суть пространство, в котором Божество скрывается от самого себя, чтобы вновь себя обнаружить и вернуться к себе. Божеству приятна театральная игра в сокрытие и раскрытие. Всегда есть некоторая условность происходящего.

Но глас поэта призывает рисковать на одно дыхание больше, и мы не видим никакой преграды в том, чтобы, наконец, сказать об очевидно ожидающем мир будущем.

Классическая теонтология связывает фактическое наличие мира с существованием Божества как его основы, как принципа, на котором покоится и из которого истекает мироздание. Даже самые темные, невежественные эпохи принадлежат этому порядку; и поскольку мир всё ещё существует, пусть даже в своих самых извращённых и минимальных материалистических формах, это значит, что Божество всё же как-то, в каких-то минимальных формах ещё поддерживает его существование. Но мы допускаем историческую возможность существования мира в ситуации, когда его сакральная или теологическая причина (Абсолют и принцип перенниалистов, традиционалистов и верующих) буквально исчезнет из мира и даже не будет упоминаться. И даже факт его забвения будет забыт: никто никогда не скажет: «кажется, мы когда-то что-то утратили». Это вполне очевидное, конкретное историческое будущее, ко-

торое вытекает из доминирующих футурологических проектов глобальной, западноцентричной в своих глубинных основаниях культуры.

Радикальный предел — это не самая минимальная доля света посреди крошечной тьмы, но это тьма, в которой никакого света нет вовсе, и более того — невозможно само его появление. Несложно вообразить ситуацию, когда будет невозможно поставить вопрос «а кто такой Бог?» ввиду полнейшего забвения этой темы и стирания слов из истории. Когда мир уже не будет принципиально богоборческим, а просто и предельно каменным и стерильным без кавычек. Но такое буквалистское радикальное заступление в далёкое, но всё же вполне возможное будущее есть доведение текущих предпосылок утраты и рассеивания священного до конца. Эта метафора опирается на дихотомию света, испытывающего себя тьмой. Динамика и трагедия вполне ясны. Но есть и другой подход, который можно рассматривать как иное измерение или сцену того же самого действия.

Второй подход, наоборот, говорит о том, что темы священного, традиций и религий, Божеств всё равно будут присутствовать в будущем примерно так же, как они представлены сейчас, только с большим контрастом и разнообразием. А именно, что пути забвения священного и отчуждения мира и человека от своей глубинной самости будут проложены через структуры иронии, игры, копий и имитаций. Разговоры и чаяния о Божественном будут продолжаться, но как абсолютно плоский, лишён-

ный объёма синтетический и профанный дискурс. Мы уже слышим обилие разных толков и перетолков о Божествах и традициях, но это пустая и не инвоцирующая болтовня и речь. Когда на вопросы о Божествах будут даваться сотни ссылок на сериалы, церкви, группы, нейросетевых чат-ботов для прямого общения и т. д. Ситуация тем парадоксальнее, что при всех обсуждениях и культах Божества все равно *нигде и никаким образом* не присутствуют и не будут. Здесь метафора строится через испытание ложным светом, который точно так же рассеивает свет изначальный посреди всё той же фоновой тьмы.

Предварительно мы определили, что наиболее тёмной, отчуждённой, метафизически и экзистенциально невыносимой эсхатологической точкой будет самый последний и мрачный миг перед сменой хода цикла. Но в такой «точке накануне» всё же есть надежда на то, что это уже последние моменты, а новые зарницы рассвета явят себя «вот-вот».

Гораздо радикальнее инициатическое испытание строится через пробуждение и подлинное понимание всего предшествующего пути истории и всего того, что только грядет, не в конце эсхатологического отрезка, *а в его начале*. Когда человек осознаёт свою онтологическую и экзистенциальную ситуацию, взирая на свершившийся закат солнца и последние, тающие на глазах бордово-фиолетовые оттенки неба. Когда все дальнейшие перспективы уже ясны, а разрешение и вновь утверждение достоинства священного света Божественности откладывается на бесконечные (для земной жизни уж точно)

века вперёд. Наиболее тяжёлая и суровая доля выпадает не тем, кто пробуждается и осознаёт себя в самом конце цикла, а тем, кто пробуждается и становится свидетелем заката — того захода солнца, который предопределён должным и чья траектория очерчена даже в эпоху, когда солнце пребывает в своем зените славы и могущества, когда, казалось бы, традиция предстаёт как неопровержимо вечное в своем триумфе, и ничто не указывает на обратное. В этом кроется горькое знание рока.

В этой точке кроется и принципиальная развилка оценок и современности как Модерна и Постмодерна, а также Традиции и традиционализма. Пытаться догнать уже севшее солнце, перерисовывать по памяти оттенки небосвода или имитировать лампами и экранами гаджетов его свет? Или принять главенство ночи и её лучи на пути трансгрессивного [пост]традиционализма? Последовать в ночь, которая есть апофатическое солнце, не означает солидаризироваться с современностью во всех её аспектах, но найти другое измерение традиции в пейзажах не нашего будущего.

Для мира как фактически развёрнутой в наличности Божественности, но сущностно отвёрнутой от самой себя, остаётся не столь много перспектив.

Единое может так интенсивно спрятаться и рассеять себя во многом, что более никогда не сможет найти себя и просто навсегда исчезнет. Оставив герметичный мир людей наедине с самими собой и холодной материей математики.

Единое может пересмотреть структуру своего имажинера в пользу развёртывания Другого Начала, сказывания Другого Мифа — с неизбежным переустройством всего сущего заново из бытия.

Наконец, через резкое и невозможное пробуждение Единое придёт к решению о тотальном отказе от любых форм многого и даже единого-многого. Что знаменует собой окончательное сворачивание всех дальнейших циклов и перерождений. Игра во вселенский театр надоедает и испаряется как мираж вместе со всеми нами.



IV ХАЙДЕГГЕР И ТРАДИЦИОНАЛИЗМ

Фундаментальная философия Мартина Хайдеггера уже довольно давно находится в фокусе внимания представителей другой крупной и влиятельной школы мысли — традиционализма. Как минимум можно назвать Юлиуса Эволу, Алена де Бенуа, Коллина Клири, Александра Дугина и автора этих строк. Обе философии развивались параллельно в XX веке и претендуют на радикальную постановку под вопрос текущего состояния человеческого бытия, мышления и исторических путей развития. Это открывает двоякую позицию как взаимной критики, так и поиска общих мест и созвучных интенций. В ряде работ традиционалистов критика и философские достижения Хайдеггера учитываются и вплетаются в общий нарратив как мнение, методы и ходы мысли одного из выдающихся мыслителей эпохи, который повлиял на всё западное, и не только, мышление. Оба течения также объединяет и то, что они являются прекурсорами парадигмы Постмодерна. Причём постмодернисты обращаются, порой агрессивно и фривольно, к Мартину Хайдеггеру в большей степени; в то время как традиционализм ставит своей задачей выстраивание полностью аль-

тернативной парадигмы и конкретной жизненной действительности, исторического проекта относительно идей Просвещения, Модерна и Постмодерна.

Тем не менее если сплетение идей, ходов и дискурсов Хайдеггера и Традиции в текстах традиционалистов уже выглядит довольно нативным, то ключевые моменты, сами идейные ядра двух этих философий остаются не проясненными и не соотнесенными между собой с должной строгостью. Эта задача крайне объёмная и требует обширных познаний, глубокого погружения и понимания обоих философий. Поэтому в этой главе мы не будем останавливаться на детальных выкладках и исторических экскурсах, отсылая заинтересованного читателя к внушительным корпусам трудов самих традиционалистов и немецкого философа.

Задача осложняется проблемой трудной, а подчас принципиально невозможной переводимости мысли немецкого «князя философов» на русский и иные языки. Любой перевод безальтернативно *уже* будет интерпретацией исходной мысли — просто в силу лексико-семантических сдвигов и культурных отсылок в языке. Перевод Хайдеггера — это отдельная философско-лингвистическая проблема, которую мы вынуждены вынести за скобки нашего путешествия, но всё же считаем важным указать на неё. В отдельных местах мы будем давать необходимые этимологические и контекстуальные пояснения, но в нашем подходе будет преобладать стремление *мыслить вместе с философом* и в указанном

им направлении, а не создавать подстрочный и экспертный комментарий к каждому слову и термину.

В центре внимания мы оставим ключевые темы и «философские программы» двух школ мысли и покажем возможные вариации их взаимного перекрёстного вопрошания, проблематизации и сближающего сравнения. Частично мы уже проговорили ряд тезисов и проиллюстрировали возможности взаимного удержания дискурсов Хайдеггера и традиционализма в предыдущих главах и работах⁸⁸.

Мы присоединяемся к труду возведения моста между двумя названными философиями, но остаётся открытым тревожный вопрос: будет ли он соединять традиционализм и философию Хайдеггера или всё же переводить с одного берега на другой безвозвратно?



⁸⁸ См.: Нечкасов Е. «Приближение и окружение. Очерки о Германском Логосе, Традиции и Ничто», «Традиция и футурошок. Образы не нашего будущего».

I

ПРЕДВАРИТЕЛЬНАЯ ЭКСПОЗИЦИЯ

Идейное ядро традиционализма, сформулированное преимущественно в трудах Рене Генона и Юлиуса Эволы, строится вокруг утверждения о прерывании и отпадении от некоей изначальной [примордиальной] Традиции, мир которой представляет собой классический Золотой Век духовно совершенного человечества. Согласно доктрине циклического ниспадения и деградации, мир движется от своего идеального состояния к полному распаду, уничтожению и возрождению вновь.

Изначальная Традиция по Генону — это конкретная древняя ур-религия человечества, которая исторически разветвляется на многие-многие другие традиции и религии, которые, в свою очередь, несут в себе следы и инициатический посыл истока. Каждая традиция народов — это отблеск изначального света, поэтому методы компаративистики, интеллектуальной интуиции и метафизики призваны помочь традиционалистам взойти назад к истоку.

Позднее лингвистический поворот в традиционализме скорректирует это представление: Традиция будет пониматься не столько как конкретная ур-религия, когда-то существовавшая в прошлом, которую можно так или иначе реставрировать, сколько как метаязык и система грамматических правил, структур и различий, которая обеспечивает плю-

ральность форм сакрального в культурах народов мира. Мы считаем это вернейшим исправлением изначальных идей Генона.

Традиционализм как предельно критическая позиция по отношению к миру идей Просвещения, а позднее как направление мысли и полноценная философия складывается именно в современную нам эпоху как глубинная рефлексия структур Модерна и их полное отвержение. Это второй важнейший постулат: мы живем вне мира Традиции, в мире, который эту Традицию не просто равнодушно отрицает, но систематически и по всем фронтам истребляет.

Отсюда проистекает фронтальное отрицание Модерна с позиции традиционализма, развенчание его пафоса и притязаний на единственно верное, научно-прогрессивное истолкование и инструментализацию мира и общества. Традиционализм выступает с позиций радикального сакроцентризма, с проектом тотальной онтологической, гносеологической и социально-политической реставрации Европы в свете ценностей Традиции. Рене Генон говорит о необходимости воспитания новой духовной элиты, которая вернет состояние Европы обратно к домодерновым идеалам. В качестве образца называется Средневековье или более ранние эпохи. Эту позицию полностью продолжает Александр Дугин. Юлиус Эвола настаивал на римском идеале и лелеял надежды — бесплодные, как он сам позднее признавал, — направить развитие фашистского режима в Италии в традиционалистское русло, а также повлиять на духовные поиски в Третьем рейхе.

Такой подход во многом предопределил текущую редукцию традиционализма к политическому консерватизму и активизму по преимуществу, оставляя на вторых ролях более сухую академическую схоластику.

Также интересны интенции позднего Юлиуса Эволы, который осмыслял неудачу реставрационного проекта традиционализма и признавал невозможность его реализации. Эвола ставил перед собой вопрос о возможных альтернативных путях сохранения внутренней вертикальной ориентации на мир Традиции в условиях, когда она де-факто уже в прошлом, а в настоящем или будущем возврат к ней невозможен. Это подводит его к трансгрессивному пониманию традиционализма и метафорам «человека среди руин» и «оседлавшего тигра»⁸⁹. Метафизическая ситуация человека Традиции в антитрадиционном мире становится парадоксальной апорией [или даже цезурой] в духе дзен, прохождением сквозь диссолирующую тьму. Ему же принадлежит и надежда на то, что коль Европе было суждено первой впасть во тьму современности, то ей же суждено и первой выйти с обратной стороны этого величайшего испытания. А пока наша задача — сохранить себя, свой свет и волю, крепко держась за кожу тигра. В одноименной работе происходит

⁸⁹ Близкой по духу работе Юлиуса Эволы «Оседлать тигра» является книга Эрнста Юнгера «Уход в Лес», которые можно рассматривать как диптих рефлексий о возможности существования в тотально чуждом мире.

первое и неудачное приближение к пониманию идей Хайдеггера, к чему мы вернемся далее.

В свою очередь, философская программа Мартина Хайдеггера развивается совсем по иной траектории.

Разочаровавшись в молодые годы в католицизме и теологическом образовании на кафедре Фрайбургского университета, Хайдеггер полностью переходит на философские позиции под влиянием феноменологии Эдмунда Гуссерля.

В центре философии Хайдеггера — возвращение к вопросу о бытии (Sein) и проблеме его полного забвения в ходе развёртывания западного мышления от древних греков до него самого. Основной труд этого периода — «Бытие и время», в котором философ пробует подойти к феноменологическому истолкованию бытия через временность конкретного вот-бытия (Da-sein) и аналитику его экзистенциалов, которые набрасывают структуры жизненного мира, в котором и обнаруживает себя человек в разных режимах аутентичности.

Ведущую роль здесь играет онтологическое различие (ontologische Differenz) сущего (Seiende) от непосредственно самого бытия (Sein). Онтическое просто наличное сущее от онтологии. В немецком языке одно слово образовано от другого, но Хайдеггер настаивает на том, что в ходе истории мысли произошла подмена и забвение бытия в сущем. Бытие как таковое не есть сущее (то, что есть, дано в наличном опыте), но оно предоставляет сущему возможность быть так, как оно есть. Бытие

следует строго отделять от сущего и, тем самым, вводить ясность в экзистенциальную аналитику Dasein, мышление и философию. «Вы можете обойти всё сущее, но не найдёте и следа бытия», — пишет немецкий мэтр.

Позднее, уже после так называемого события Поворота (Kehre), Хайдеггер признаёт опыт «Бытия и времени» весьма неудачным и отягощённым феноменологией и аналитикой Dasein, начиная свою программу заново в пристальном внимании к языку. Лингвистический поворот в онтологии приводит его к герменевтике вот-бытия, проблеме События (Ereignis) и обоснованию необходимости Другого Начала западной философии. Для чего ему нужен другой способ философствования и стиль говорения, непонятный язык со швабскими диалектизмами и архаизмами.

Забвение бытия в самом начале западного мышления уже в нашу эпоху приводит к торжеству нигилизма и рассчитывающего, утилитарного отношения ко всему сущему: к природе, обществу и самому человеку. Всё становится отчуждёнными предметами и сырьём для махинаций (Machenschaft). Европейское мышление построено на ошибке в своём основании, и исторически это приводит его к угасанию в собственном тупике.

Здесь происходит первое сближение и, отчасти, совпадение традиционализма и фундаментально-онтологического проекта Хайдеггера — в радикально критическом отношении к современной им эпохе, её интеллектуальным основаниям, текущему со-

стоянию упадка и безраздужным перспективам дальнейшей истории. В этой точке они сходятся, развивая свои программы из различных стартовых позиций мысли. Строгое осознание отчуждения от некоторого древнего истока или глубинной, бытийной родины [состояние тревожной бездомности, *unheimisch*], как и поиск выхода из сложившейся ситуации через альтернативу Модерну, — это тоже общие интенции двух философий.

При этом фундаментальная критика современности и с позиции традиционализма, и с позиции Хайдеггера могут без особого труда взаимно исключать друг друга как различные проявления всё той же современности.



II МЕТАФИЗИКА И БЫТИЕ

Философия Мартина Хайдеггера — это философия эсхатологии бытія (Sein), заката (Untergang) мышления и экзистирования Dasein в мире. Единственно важная история есть история бытія (Seynsgeschichte) и событий мышления в ней, которые отражаются эхом в философии, политике, обществе и создают всю привычную нам историографию западной цивилизации.

В переводе с древнегреческого ἔσχατος означает «конечный, последний»; эсхатология есть окончательное, замыкающее слово. И эсхатология бытія в философии Хайдеггера начинается со слова ἰδέα у Платона. Именно в платонизме окончательно и убедительно завершается подмена понимания истины как несокрытости, ἀλήθεια, — где пространство не-сущего просвета для фюзиса всего сущего закрывается деревянным щитом мира идей и высшей идеей блага, расплёскивающегося рога изобилия всего сущего. Хайдеггер пишет, что ἰδέα разрушает структуру ἀλήθεια, и это заметно уже в смене акцентов в метафорах: просвет-пространство несокрытости → идея как видимость, интеллигибельность. Изначальная открытость в направлении безосновности бытия сущего, которую можно понимать как пустоту или ничто, подменяется на двухэтажную топику онтиче-

ского сущего (всё разнообразие вещей) и онтологического сущего, идеального мира *идей*, которые отражаются и, благодаря искажениям материи, образуют разнообразие вещей в срединном мире. Сверхсущее становится источником и мерилom другого, низлежащего, но всё того же по своей принадлежности регистру «есть» сущего. Мы оказываемся в закрытом со всех сторон мире сущего, и бытие отныне — это различные вариации того сверхсущего, которое полагается истоком или матрицей, образцовым оттиском наличествующего под рукой мира. Это и есть классическая метафизика Платона и Аристотеля, событие эсхатологии бытия, которое свершается ещё в Древней Греции и предопределяет всю интеллектуальную, а значит, и фактическую, вплоть до бытовых и социологических нюансов, жизнь Европы на тысячи лет вперёд.

Философия начинается у досократиков с божественного изумления и удивления о том, что мир есть и они есть в нем. Это энигма, и сама мысль о бытии сущего есть событие озарения. Но уже Платону, Аристотелю и их последователям — а по мнению Уайтхеда, вся западная философия есть комментарии на полях Платона — «всё стало ясно» с сущим и его логикой. Их можно назвать *первыми современными людьми*, чьё мышление мы наследуем до сих пор. Начало долгого конца западного мышления.

Позднее существенный вклад в эту структуру вносит креационизм авраамических религий в лице христианства с его принципом *ens creatum* — со-

творённых вещи, человека и мира. Именно этот принцип творения, ремесленного создания всего сущего «руками» *сущего* Бога, закладывает все основания для того, что в дальнейшей истории, после освобождения от церковно-догматических оков, развернётся безудержным триумфом техники, *Machenschaft* и *Gestell*: отношением к сущему только как к подручному сырью, которое подлежит разного рода махинациям, эксплуатации и использованию.

Деревянный щит платоновских идей превращается в бетонную платонико-христианскую стену, накрепко закрывающую истину бытия и даже вопрос о ней на тысячи лет вперёд. Дальнейшая история подобна тому, как мощная река постепенно разливается из малого истока, достигает своего апогея и неизбежно начинает мельчать, распадаться на отдельные потоки и пересыхать, обнажая илистое русло.

В бытийной истории Хайдеггера интересуют принципиальные вехи мысли, отзвуки и итерации дальнейшего развёртывания изначально заложенной ошибки: Рене Декарт и его субъект-объектная топика, которая вкладывается в основание Модерна; Георг Гегель и его диалектика Абсолютного Духа; Фридрих Ницше и его попытка низвергнуть и преодолеть платонико-христианскую метафизику и учение о воли к власти. В естественнонаучной картине мира метафизическая структура трансформируется в гносеологические правила и процедуры производства научного знания, в метод, корреспондентскую теорию истины, в принципы верификации Венского кружка или нефальсифицируемости Карла

Поппера. Истина заменяется на обычную правильность, корректность.

Что есть традиционализм и его программа в свете философии Хайдеггера?

Традиционализм преимущественно строится на индийской (адвайта-веданта и адвайта-тантризм) и [нео]платонической философиях (авраамические религии, западные традиции), которые по умолчанию считаются взаимно переводимыми. Всё сущее есть манифестация, проявление священной Божественности (Абсолюта, Ума) либо творение Божье в авраамических религиях. Это *онтотеология*, сведение истока всего сущего к единой (монизм) либо единственной (монотеизм) инстанции Божества. При этом речь преимущественно идёт о катафатической теологии и даже иероистории — истории сокрытия и тайного наследования изначальной полноты Традиции в эпоху упадка.

Традиционализм, в европейском случае, защищает именно эту платонико-христианскую метафизику и метафизику как таковую. Для Хайдеггера это значило бы защищать не столько конкретные идеологические выкладки и политические аргументы, сколько сами глубинные структуры и процедуры мышления, которые принадлежат ошибочному решению вопроса о статусе сущего и его отношении к бытию в Первом Начале западной философии. Именно эти решения и приводят к Модерну, который можно определить как логическое отрицание Традиции при зеркально перевёрнутом воспроизведении её структур в секулярной и наукоцентричной

парадигме (например, у Гегеля или Маркса). В оптике философии Хайдеггера можно сказать, что и желаемый мир традиционализма, и мир Модерна — при всём их качественном и тотальном различии — всё же основываются на единой мыслительной, ноэтической платформе, заложенной еще в Древней Греции и при участии христианства. Традиционалисты не ставят вопроса о преодолении метафизики, но сражаются за изменение её конфигурации в пользу сакроцентризма и реставрации онто-теологии на уровне социально-политической и природной действительности. Но это обречённый путь, потому что рано или поздно, но он вновь приведёт к повторению всей ситуации падения: поднявшись вверх по течению реки, неизбежно будешь вновь унесён течением времени к её долу. В целом, это даже вполне созвучно традиционной доктрине циклов и неизбежности эсхатологического, катастрофического разрешения истории подлунного мира.

Неспособность или даже страх перед постановкой бытийного вопроса вынуждает, как замечает Хайдеггер, некоторых просто «прятать голову в песок метафизики» или даже впадать в банальный мистицизм (иррационализм), отказываясь от всей серьёзности мышления. Метафизика была релевантной судьбой всего Запада как реализация Первого Начала философии. Но она полностью исчерпала себя в обеих интересующих нас формах: и в форме Традиции, и в форме проекта Модерна. Каждая последующая итерация пересборки того или иного метафизического проекта будет всё более схоластической

либо полой, мелководной, что постепенно приводит к процессиям и каскадам уже постмодернистских симулякров квази-«больших» нарративов. Метафизика — от греков через труды христианских теологов и современных философов науки — интересует Хайдеггера как история самой фундаментальной и фатальной ошибки, которую человечество только могло совершить в своём существовании на земле. Она должна быть изучена, чтобы совершить её качественное преодоление в Событии основания Другого Начала и пробуждения скучающего Dasein из пелены распадающихся структур мышления, чьи функции всё более и более замещаются процедурами Gestell.



III DASEIN

Ключевое понятие первого этапа творчества Мартина Хайдеггера, сохранившее своё значение и в дальнейшем развитии бытийного вопроса, — это практически непереводимый термин *Dasein*, который часто встречается в немецкой философии. Буквальный перевод складывается из *da* — ситуативного указания места «вот», «там», «здесь»; и *sein* — бытие. *Dasein* условно переводится как вот-бытие, индивидуальное и конкретное присутствие, экзистенция в мире. Условно же считается, что речь идёт о человеке и его бытии, хотя скорее это у *Dasein* есть человек как возможность, а не наоборот.

Важным является уточнение позднего Хайдеггера о том, что форма написания *Sein* акцентирует именно аспект бытия в расхожем понимании как сущего, то есть связывается с *seiende*. В этом отличие от старой формы *Seyn*, которую Хайдеггер вводит для различия бытия-как-сущего от бытия-как-такового, которое не есть ничего из сущего, а значит, оно «есть»⁹⁰ Ничто. *Dasein* — это «посольство»

⁹⁰ И здесь Хайдеггер вводит различие в глаголы существования, потому что бытие нельзя артикулировать через «есть» (*ist*) и «существует», — он возвращает в язык старые формы *wesen*, что в русском переводят как «существование». *Das Seiende ist, aber das Seyn west.*

бытия в феноменальном мире сущего и особая форма сущего, которая одной стороной принадлежит ему (человек есть, он часть сущего), а другой стороной (мышлением и поэзией) он может схватывать своё бытийствование посреди сущего как отличное от всего сущего в целом (*seiende-im-Ganze*). Чтобы подчеркнуть это, Хайдеггер неоднократно использует конструкцию *Da-seyn* — вот-бытие, которую можно интерпретировать как погружённое в сущее «присутствие» Ничто, носителем, точкой-топосом (*da*) которого является человек. *Da-seyn ist Da-Nichts*.

Для немецкого философа отправная точка развёртывания его мысли — это *Dasein* и его бытие в мире, в котором оно себя обнаруживает. Сродни тому, как автор текста обнаруживает себя *одним из его персонажей* и имеет возможность писать и описывать мир вокруг себя и себя в нём либо — путём отчуждения — принять безликую позицию объекта (*das Man*, неаутентичный режим экзистирования). В этом заключается двоякость *Dasein* как сущего и *нечто большего* одновременно.

Антропоцентрический мир и его культурно-философские основания суть результат наброска *Dasein* через реализацию его экзистенциалов заброшенности (*Geworfenheit*), понимания (*Verstehen*), находимости (*Befindlichkeit*), языка (*Sprache*) и др.; следовательно, содержание мира есть сумма интересующих *Dasein* решений и забот (*Sorge*) о том, что есть или не есть. При этом *Dasein* следует строго отделять от картезианского субъекта или от психо-

логического Я; это именно что вот-*бытие* посреди мира, который им набрасывается на шаг вперёд перед собой. Dasein неметафизичен, у него нет какого-то образца вне его, более того, всё что есть, появляется не до Dasein, а вместе с ним как его проекции. Также и его экзистенциалы даны в чистом виде: Sorge есть забота как таковая, а о чём и каким образом (в каком режиме) Dasein будет заботиться — это реализуется в набрасываемой культуре. Аналогично и in-der-Welt-sein не предопределяет заранее данного шаблона о том, каким именно будет качественное содержание этого мира, каким будет сама структура этого *бытия-в-мире* и *с-другими*, какова будет их инаковость и т. д.

Философия Хайдеггера — это философия антропоцентрическая, срединная; именно человек есть тот, кто Weltbildend — образует мир. В отличие от животных, которые имеют скудное отношение к миру (Weltarm), что проявляется в разнице между человеческим «есть» и «умирать» и животным «жрать» и «околевать,дохнуть». Наконец, нематериальные природные предметы, например, камень или ствол поваленного дерева, и вовсе безмирны (Weltlos), закрыты и недоступны⁹¹. Они — просто материально наличные предметы природы, смысл и употребление которым даёт человек.

Мир, в котором Dasein обнаруживает себя и который он набрасывает, изменяет, складывается не столько из того и за счёт того, что Dasein выбирает,

⁹¹ См.: Хайдеггер М. «Основные понятия метафизики. Мир—Конечность—Одиночество».

сколько за счёт того, от чего он отказывается, чему он отказывает в приведении к сущему. Dasein постоянно движется, ускользает, потому что он делает выборы между и в пользу того или иного сущего и решений, и одновременно он есть постоянное умерщвление возможностей и выталкивание себя в оставшийся набросок выбранного, который он считает интересным для себя, своей заботы и, в поздний период, для заполнения своей скуки. Поэтому Dasein не статичен, не лежит в каком-то конкретном месте, его постоянно надо схватывать, то есть возвращать к самому себе. На это указывает и язык, где конкретное «здесь» — это Hier, конкретное «там» — это Dort, а вот Da — это между, это «ну где-то вот тут».

Можно наметить существенное расхождение в такой отправной точке между Хайдеггером и традиционализмом. Для традиционалиста отправной точкой является Божественный Абсолют, горный источник священного, проявлением которого являются мир и человек. И этому миру принципиально предопределены падение, инволюция и деградация — именно в этом расколдованном мире мы и обнаруживаем себя и не соглашаемся с этим. Там, где Хайдеггер говорит о том, что животные скудомирны и не субъектны, подобны одержимым «автоматам», а камни и иные предметы просто молчаливо наличны, — традиционалист в ответ приведёт множество примеров из традиционных, мифологических сюжетов о царствах животных, растений и камней, о мудрых волках, змеях и валунах, которые поучают человека, о бегущих деревьях, о говоря-

щем ветре и т. д. и т. п. Традиционализм утверждает истинность и нормативность такого мира, который был трагически утрачен, но который необходимо вернуть — заколдовать мир обратно.

Хайдеггер отталкивается от другой нормативности: он берёт окружающий его мир первой половины XX века *как данность*, вообще игнорируя те замечания и требования, которые бы выдвинули традиционалисты. Он разворачивает свою философию из того мира, который уже есть так, как он есть — условно, из срединного среза бытия сущего в эпоху Модерна. Феноменологически на первом этапе и герменевтически на втором. Анализ скудомирности животных и безмирности камней нужен для того, чтобы заострить экзистенциальную проблематику и роль Dasein/человека как той инстанции, которая пока что безусловно есть и несёт ответственность за мир и мышление, и принимает фундаментальные решения о бытии человека и основаниях священного и Божественных. Остальное Хайдеггер, грубо говоря, не считает своей проблемой. То, что мир был традиционным, — такова была форма заботы и наброска сущего Dasein'ом на той стадии его развёртывания, бытийствования посреди сущего. А после он увлекается махианциями с подручным сущим всё больше и больше и сменяет качественное содержание мира на картезианское, модерновое и постмодерновое. Здесь есть совпадение интенций в том, что эта историческая смена была историей отчуждения и забвения, у традиционалистов — вращением циклов в сторону ухудшения.

Но, грубо говоря, размах скобок, которыми Хайдеггер обрамляет бытийно-исторический процесс эсхатологии, шире, чем таковые у традиционализма.

В итоге мы обнаруживаем себя в мире, сложенном из множества решений Dasein, пребывающих под сенью одной принципиальной ошибки Первого Начала философии, заложившей траекторию отчуждения, которая приводит наше вот-бытие к фундаментальной скуке в текущую эпоху. Возврат к предыдущим ступеням отчуждения ничего не меняет фундаментально и будет происходить на фоне всё того же ведущего настроения (Stimmung) Dasein. Поэтому разворачивать программу фундаментальной онтологии и решения ключевой проблемы Бытия мы должны из того, *каков есть мир* вокруг нас и *каковы мы сами* в текущей точке бытийной истории, а не из того, какими мы были или могли бы стать «если бы не».



IV СВЯЩЕННОЕ

В начале своего пути Хайдеггер поступает на теологический факультет Фрайбургского университета, где позже начинает вести преподавательскую деятельность. Развитие его мысли довольно скоро приводит его к расхождению с католической теологией, и он её оставляет, обращаясь к актуальным протестантским теологам, но позже оставляет и их тоже, в итоге полностью порывая с христианской теологией как направлением мысли. Многим позже, в «Черных тетрадах» 1930–1940 годов, он неоднократно будет резюмировать полную неспособность христианской мысли решать философские вопросы.

Тем не менее проблема священного появляется у Хайдеггера как одна из важных в связи с истоком творчества и, шире, всего сущего из бытия; а также непосредственно касается человеческого присутствия в мире, возможности обращения внимания Dasein на самоё себя.

Ключевое влияние на концепцию священного у Хайдеггера оказал выдающийся немецкий теолог и религиовед Рудольф Отто, автор труда «Das Heilige». В нём он называет опыт священного нуминозным (от латинского слова *pumen* — Божество), тем самым связывая две инстанции лингвистически.

Священное есть особый, фундаментальный опыт *Mysterium tremendum*, который характеризуется несколькими нераздельными составными элементами, а именно:

- глубочайшим ужасом (*Tremendum*);
- фасцинацией, захваченностью, восхищением (*Fascinans*);
- восторгом от величия (*Majestas*);
- чувством тайны (*Mysterium*);
- и сопричастности энергии Божества (*Energicum*).

Переживание священного есть отъятость от мира в момент высочайшего напряжения сизигии ужаса и восторга, индивидуального или коллективного погружения в раскрытую тайну в момент, когда наличие окружающего мира как бы снимается и отходит на задний план. Священное есть первичный феномен любой традиции, в своём пределе переживание сакрального предшествует любой его концептуализации и рационализации, то есть облачение опыта в поэтический сказ есть ближайшее, но всё же следствие самого опыта — его исток, принуждающая предпосылка.

Несмотря на то что Рудольф Отто был евангелическим теологом, его представление о священном полностью выводится из дохристианских традиций и метафизик. В частности, Отто был переводчиком на немецкий язык «Бхагаватгиты», в одиннадцатой главе которой мы встречаем диалог колесничего Кришны и принца Арджуны.

Арджуна просит дэва открыть ему его подлинный облик, на что Кришна отвечает, что человек не способен вынести чистого лика Божества, но силою своего могущества Кришна дарует такое видение принцу. Перед Арджуной раскрывается бесконечность вселенских, могущественных ликов Кришны, всех дэвов, духов, предков, живых существ и миров; тысячи и тысячи глаз взирают на Арджуну из каскадов бесконечностей, он видит уста, украшения, короны и оружие, коим так же несть числа.

Чувства ликования и восторга сменяются на картины ужаса, который охватывает Арджуну, и он описывает страшные лики, пылающие глаза и тысячи рук, а также жуткую пасть с клыками, в которую устремляются все жизни людей, — здесь Кришна раскрывается перед Арджуной в самой гневной ипостаси Бхайравы. Не выдержав такого зрелища, Арджуна, склонившись и восхваляя подлинного Пुरुшу-Кришну, просит о милости, чтобы он вновь предстал пред ним другом и колесничим.

Можно вспомнить и горькую судьбу Семелы, которая попросила Зевса убедить её в том, что пред её ложем действительно стоит Божество, и явить себя в истинном облике, в результате чего она была испелена либо, по иной версии, умерла от ужаса перед сиянием и шквалом молний Громовержца. Заслуга Рудольфа Отто лежит в переводе мифологического сюжета, который в целом является нормативным для традиций старого мира, в феноменологическую плоскость.

Понятие ужаса (Angst) встречается у Хайдеггера уже в «Бытии и времени», где оно играет одну из важнейших экзистенциальных ролей. Для него принципиально важно различие страха (Furcht) от ужаса. Страх есть то, что толкает Dasein растворяться, прятаться в людях, в мире и его вещах, в толках (Gerede) и бытовой суете, в психологических интроекциях, эскапациях и аналитике. Страх в целом понятен, и его можно объективировать: мы можем сказать *чего* мы боимся или *что, кто* именно внушает нам страх.

Ужас же, наоборот, захватывает нас из ниоткуда, он размыкает феноменологическое присутствие Dasein в мире и обращает его на себя. Когда мы анализируем ужас, то мы приходим к выводу, что фактически нам ничего не угрожает, но при этом ужас есть, и, как замечает Хайдеггер, страх есть вторичное и основанное на ужасе переживание. Что же ужасает Dasein? Шварцвальдский «шаман» заключает: Das Wovor der Angst Ist das In-der-Welt-sein als solches — *От-чего* ужаса есть бытие-в-мире как таковое. Dasein охватывает ужас не от мира как сущего, потому что в этом сущем (во всём его множестве, разнообразии, ситуациях и т. д.) он как раз так прячется. Поэтому, если мы будем искать «предмет», который нас ужасает в сущем, то мы не найдём его ни «тут», ни «там», и вообще «нигде». Нас ужасает ничто; собственное *бытие*-в-мире и его наличие как таковое. В строках «Бытия и времени» у мыслителя эти понятия сливаются; не что-то конкретное из мира, но мир в целом ужасает, потому

что если он *есть*, значит мы — как Dasein — уже бытийствуем в нём, и это ввергает в пучину ужаса.

И такое состояние экзистенциального ужаса возвращает, ставит Dasein, с одной стороны, перед собственной конечностью, а с другой — перед свободой его возможностей. В важнейшей книге Хайдеггера «О событии» он лаконично замечает, что экзистенциальный ужас «открывает ничто», когда всё сущее ускользает из-под ног и удаляется.

Позднее Хайдеггер будет говорить и о тroyаком настроении Dasein как испуга (Erschrecken), сдержанности (Verhaltenheit) и страха (Scheu). Но последний страх не есть отвращающий и заставляющий бежать, наоборот — это страх благоговейный, который порождает амбивалентную настроенность страха-и-влечения. Таково спорное настроение Dasein, которое страшится и всё же откликается на зов бытия к становлению самим собой.

Если волюнтаристски сравнивать описание охваченности Dasein ужасом с предстоянием Арджуны перед истинным безграничным ликом Кришны, то можно заметить интересные параллели. Во-первых, Кришна раскрывается перед принцем как тотальный Абсолют, то есть он буквально есть «всё сущее в целом», и даже сам Арджуна, который его созерцает, тоже есть этот же Кришна. Силою могущества отъятый от всего сущего и в ужасе-и-восторге замкнутый на себя, поставленный созерцать «*всё, что есть*» за миг до свободного исполнения должной дхармы.

Во-вторых, каскады поэтических описаний ликов Божества в «Бхагаватгите» балансируют на грани апофатичности и невыразимости, регулярно обрываясь в «неисчислимы» определения и невозможность созерцания образа, то есть даже будучи тотально всем сущим во всех мирах (Сагуна), подлинная природа дэва, очевидно, не сводится к сущему, а скорее восходит к апофатическому Ничто (Ниргуна). Но язык поэзии в своём максимальном напряжении, способен только на балансирование на грани между ничто и нечто. Ограниченность сказа всё же предопределена его принадлежностью к порядку сущего.

В последующем развёртывании мысли Хайдеггера понятие священного напрямую и плотно связывается, в первую очередь, с поэзией и искусством в целом. Здесь ключевые моменты касаются толкования поэзии Гёльдерлина и других немецких авторов. Теперь именно поэт и поэзия именуют и сказывают то, что зовется *das Heilige*, а сам поэт возвышается у Хайдеггера до полубожественного медиатора между бессмертными и смертными, бытием и сущим.

Но ситуация ещё более тонка, ибо вслед за Гёльдерлином и Отто, Хайдеггер полагает священное как первичную данность, по отношению к которой Божественное вторично, выводится из первого. Поэтому поэзис сказывает в обе стороны: и Божественному, и человеческому.

«Сакральное не потому сакрально, что божественно; скорее само божественное божественно»

но потому, что принадлежит к сакральному порядку», — пишет философ⁹².

Важная черта священного — это его разомкнутость, святое раскрыто, и эта раскрытость есть пространство для вхождения различных вещей в наличие. Можно сказать, что в наличие под сенью священного по преимуществу, то есть в виде поэзии и ремесленных искусств.

«Мыслимый с точки зрения “природы” (φύσις) хаос остаётся тем разверстием, из которого открывается открытое, чтобы предоставить всякому отличающемуся своё ограниченное присутствие. И потому Гёльдерлин называет “хаос” и беспорядок “святыми”. Хаос — это само святое. Ничто действительное не предшествует этому развержению, но лишь постоянно входит в него»⁹³.

Следует отделять хаос от поздних значений «беспорядка» или политической анархии. Древнегреческое слово χάος происходит от глагола χαίνω, означающего «разверзаться, открываться». В греческой мифологии это примордиальная «инстанция», из которой как из ничто произрастает (φύσις) всё сущее. В германской мифологии полным аналогом хаоса является мрак gar — этимологически он тоже означает пустое пространство, некий

⁹² См.: Хайдеггер М. «Разъяснения к поэзии Гёльдерлина».

⁹³ См.: там же.

просвет, в свободном пространстве которого свершаются первые космогонические акты проявления сущего (льда и огня). В русском языке эквивалентом хаоса будет слово «зев» (ср. овраг, провал в земле), откуда позднее зевать — раскрывать рот широко. Эти первичные космогонические начала всегда описываются апофатически и, мелькнув в самом начале мифов, обычно пропадают на фоне всех остальных событий и историй. Внимания им проктически не уделяется, так как оно захватывается сюжетом *как историей сущего*.

Хаос есть раскрытость и просвет. Хайдеггер очевидно отсылает нас к понятию ἀλήθεια — истины как несокрытости и просвета для вхождения сущего и мышления. Таким образом, понятие священного сливается у него с истиной и бытием.

В книге «О Начале» Хайдеггер пишет, что священное (Heilige) и бытие (Seyn), будучи различными словами, всё же называют одно и то же:

«Das Heilige und das Seyn sind — erfahren und vor-gedacht — die Namen des anderen Anfangs. Sie lassen sich nicht zurückverlegen in die Geschichte der Metaphysik, auch nicht in den *ersten* Anfang (φύσις), der aller Philo-sophie vorausgeht. Das Heilige und das Seyn nennen die eigenste Geschichte des anderen Anfangs».

«Священное и бытие — испытанные опытом и пред-мыслимые — суть имена Другого Начала. Их нельзя отнести ни к истории метафизики, ни

к *первому* началу (φύσις), но они идут впереди всей философии. Священное и бытие называют собственной историей Другого Начала»⁹⁴.

Здесь также можно провести параллель с мифологиями, где весь фокус внимания всегда замыкается на сущее, на нечто, на события и персонажей и т. д. На то, что возшло (φύσις) в открытом просторе (χάος) и стало центром проблематики Первого начала. Когда истоком и сущностью сущего было названо и назначено другое сверх-сущее (катафатическое Божественное, мир идей, λόγος и т. д.). В таком случае действительно, как говорит Хайдеггер, бытие как несокрытость и как Ничто ускользнуло, точнее, было отброшено мышлением и вниманием как нечто несущественное или даже невозможное к схватыванию и инструментализации. Поэтому его истина и корректное отношение к Sein есть проблема и задача Другого Начала западной философии и судьбы. И священное является другим названием этой «инстанции», которое в истории традиционных и постсакральных метафизик ждала иная судьба и использование. Оно осталось как фундаментальное переживание. Но священное все равно сохранило свою базовую возможность — через экзистенциальную фасцинацию ужасом — возвращать наше присутствие к своим истокам.

Интересно и отношение Мартина Хайдеггера к мифосу⁹⁵. В первые годы преподавания он не уделял

⁹⁴ См.: Heidegger M. «Über Den Anfang», курсив — М. Х.

мифу какого-то особого внимания и ситуативно употреблял его в расхожем значении в разных лекциях. Для него миф был генеалогией шагов, по которым разворачивался космос, эталоном чего является «Теогония» Гесиода. Либо вспомогательным элементом для объяснения, как миф о пещере у Платона. Миф мыслился как близкий к фюзису путь сокрытия истины бытия.

В «Бытии и времени» Хайдеггер делает ссылку на труды Э. Кассирера о мифическом мышлении в свете полемики с кантианством, и далее единожды проговаривается, что *Dasein* может толковать своё бытие-в-мире в том числе и мифически и магически, пусть в некотором «примитивном» виде, но всё же как реальность.

Позднее, в ходе размышлений над идеями Кассирера, Хайдеггер вплотную приближается к постановке вопроса «о нашем собственном подходе к философии мифа». В котором, как мы считаем, особую важность имеет вопрос о «конституирующей функции мифа в человеческом вот-бытии и всём сущем в целом».

Миф открывается как первоначальная возможность *Dasein* [mythical *Dasein*], в которой содержатся его [мифа] собственная правда и законы, то есть он является подлинным внутри своего нарратива. Неожиданно Хайдеггер опирается на распространённое в то время в литературе меланезийское понятие *маны* — магической силы, пронизывающей

⁹⁵ См.: Arnold J. «The Eternal (Re)Turn. Heidegger and the "Abso-lutes Getragensein" of Myth».

все существа, вещи и мир, аналоги которой находятся если не у всех, то у подавляющего количества традиционных народов. Так миф и пронизанность всего маной становятся одной из частных, но конкретных конфигураций бытия-в-мире Dasein и понимания бытия.

Но здесь всё ещё сохраняется особое отношение этого «мифического Dasein» к сущему. А именно, как полагает Хайдеггер, в структуре мифологического бытия-в-мире Dasein остаётся ведомым и направляемым другим сущим. Его экзистенциал заботы «приостановлен» (Sorg-losigkeit), потому что «примитивный» Dasein, как представляется, ведом самой природой либо иными сущими, например, Божествами. Такой подход ведёт нас к современному представлению о натурализме — будто древние народы поклонялись только силам природы, персонализировали её и её явления в Божествах и духах и были полностью во власти стихий. Будто древние люди были слабы и слабовольны, и решения за них принимали более «старшие» сущие или сама природа и её законы. Хайдеггер же отрицает такой подход, и «ведомость» вот-бытия и слабость заботы означают стандартные для его философии пути раскрытия бытия как такового. Но, по итогу, Хайдеггер оставляет и этот подход к мифу.

После события поворота (Kehre) в философии Хайдеггера, он начинает её разворачивание практически с чистого листа и с особым вниманием к языку и поэзии. Строчка Гёльдерлина «с тех пор как мы суть разговор и выслушать можем друг друга», как и

феномен поэзии в целом, прозрачно отсылают к мифосу как к сказу, рассказыванию историй и обнаружению себя в языке, диалоге и слушании.

В ключевой для всей мысли Хайдеггера работе «Вклады в философию», он воспроизводит суть поэтической строки Гёльдерлина максимально онтологически и онтолингвистически:

«Wenn die Götter die Erde rufen und im Ruf eine Welt widerhallt und so der Ruf anklingt als Da-sein des Menschen, dann ist Sprache als geschichtliches, Geschichte gründendes Wort».

«Когда боги окликают землю, и в этом кличе мир откликается, и таким образом клич звучит как вот-бытие человека, тогда язык есть историчное, основывающее историю слово»⁹⁶.

Здесь мы видим тоже самое «мы суть разговор». Точнее, конкретное вот-бытие человека есть отклик на вопрошающее окликивание Божествами земли и мира, и в этом — экзистенциальном, антропологическом — ответе из языка рождается то самое внутримирное слово, которое будет править историей.

Хайдеггер вновь обращается к мифосу, но теперь как к «изначальному сказыванию». Мифос есть история, которая проходит сквозь нас фактически.

⁹⁶ См.: Хайдеггер М. «Вклады в философию (О событии)», немецкие цитаты даны по Heidegger M. «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)».

«Аутентичное понимание⁹⁷ мифоса означает опытное проживание его сказывания, его резонанса как “чего-то неизбежного”»⁹⁸.

Ранее одна из основных осей напряжения в философии Хайдеггера о путях забвения истины бытия проходила по оси φύσις-λόγος. Сейчас Хайдеггер обращается к паре μῦθος-λόγος, потому что человек по преимуществу живет в языке и говорении.

Логос, по Хайдеггеру, есть утверждающее закон вместе-собираение сущего, открыто дающее ему его структуру. Логос в определённом отношении противостоит сущему — как серп во время жатвы [изначальное значение глагола legein] срезает колоски. Dasein имеет власть над сущим посредством слова-логоса, посредством называния (ономастика), говорения и утверждения того, *что* и *как* есть, в довольно рациональной форме. Но сведение логоса к чистой, холодной и сухой рациональности, к внечеловеческой *логике* есть результат автономного становления наук и распространения их процедур мышления на все сферы мысли (ὄβρις).

Изначально логос связан с мифосом и произрастает из него, этимологически это взаимозаменяемые слова-синонимы. Мифос более примордиален, и его сказ не противопоставляет себя сущему. Язык ми-

⁹⁷ Английское слово understanding добавляет к этому более точное значение «стоять под» — входить в понимание чего-либо как входить под сень, стоять внутри и под — как сильная форма понимания-принадлежности.

⁹⁸ См.: Arnold J. «The Eternal (Re)Turn. Heidegger and the "Abso-lutes Getragensein" of Myth».

фоса есть язык указаний, намеков, дейксиса и описания.

В таком свете онтоотеология традиционной высокой метафизики есть развёртывание логоса как рационалистического противопоставления мифосу, в ходе которого и свершается закрытие того самого просвета истины-алетейи.

Миф же, хоть его и можно прочитывать метафизически, сам ещё не определён из самого себя и может быть прочитан «плоско» или имманентно самому себе как само-рассказ. В постоянно присутствующей игре сокрытия-и-раскрытия того, что не поддается прямому сказу. Отсюда можно скорректировать максиму Жака Деррида о том, что весь мир не есть текст, но есть само-рассказ.

Наконец, в лекциях о Пармениде семестра 1942–1943 годов Хайдеггер говорит самое важное о мифе для нас. Μῦθος есть сказ, который философ берёт в значении изначальной сущностной речи.

«Μῦθος есть то, что раскрывает, снимает покров, позволяет увидеть, причём увидеть то, что с самого начала обнаруживает себя как присутствующее во всяком “присутствовании”. Лишь там, где такое речение основывается на ἀλήθεια (то есть у греков), и только там, где таким образом обоснованное речение как самобытное сказание ложится в основу всякой поэзии и мышления (то есть опять у греков), лишь там, где поэзия и мысль утверждают изначальную отнесённость к сокрытому (опять-таки у греков), —

только там есть именуемое греческим словом *μῦθος*, там присутствует “миф”»⁹⁹.

Хайдеггер прямо связывает подлинный сказ мифоса с его вхождением в истину как просвет не-сокрытости, то есть буквально сказ о Божествах и всём сущем должен «произрастать» из пустоты, из безмолвия — из Ничто. Таким образом, мифическое и миф есть *то самое слово*, в котором одновременно взято и *сокрытие* истины-просвета, и *раскрытие* бытия (Sein/Seyn) как такового. Примордиальное сказывание мифа, пусть и развёртываясь условно вперёд как обычные практики говорения, всегда имеет своё другое окончание — в дейктическом мраке.

Также немецкий мэтр подчеркивает, что мифы — всегда о Божествах, и если миф есть слово и имя бытия, то он называет его [бытие] и другими изначальными и сияющими именами — и именно *θεῖον*, Божества.

Мы можем предположить, что Хайдеггер бы согласился с заключением Вальтера Отто, что миф не есть концепция, фантазия или режим мышления, но он есть само-откровение, само-раскрытие бытия.

Такой поздний подход к мифу у Хайдеггера становится гораздо более детализированным и сложным; изначальное отношение к *Dasein* и бытию существенно изменяется в пользу определённой «мифо-философии» и речи в отношении сокрытия-

⁹⁹ См.: Хайдеггер М. «Парменид».

и-раскрытия бытія. Очевидно и то, что классическое противопоставление «μῦθος vs. λόγος» он оставляет далеко позади, практикуя метод герменевтического кружащего вопрошания и экзегезы.

Более того, если мифос как бытийный сказ более первичен, чем логос (чья роль в неверной формулировке Первого Начала, и последующем остывании и распаде западной философии и истории, очевидна), то потенциал его возможностей можно напрямую связать с поставленным вопросом о Другом Начале западной философии и ином решении вопроса о том, *как* и *почему* есть нечто, а не ничто?

Традиционализм же относится к мифологии и мифосу как к составной части той самой «изначальной Традиции». Мифос есть передача священного и особый способ его выражения (взаимосвязь формы и содержания). Поэтому традиционалистская ресакрализация внутри метафизики подразумевает реабилитацию и возвращение мифа и мифологического мышления в известном лозунге «миф наша родина». Но, как мы уже заключали выше, традиционализм несёт в себе реактивное и ретроспективное начало, то есть он обращается к тому, что уже *было*, в стремлении сохранить последние огни и тепло.

Отталкиваясь от классического определения современности, данного Максом Вебером, как «расколдованного мира» — старый мифос ослабел и утратил свои позиции, и для традиционалистов в этом есть проявление и реализация воспетого в самом мифе эсхатологического мотива: так свершается должное. Но всё же они хотели бы видеть его

снова заколдованным. И здесь в языке проявляется существенная разница между фразами «заколдовать мир обратно», то есть *назад*, к тому, как было, и заколдовать мир вновь.

В четвёртом томе «Чёрных тетрадей» Мартин Хайдеггер рассуждает о множестве лазеек, к которым прибегают люди, стремясь отвернуться или мнимо преодолеть распростёртое глобально могущество технического мира как кульминации забвения бытия и распада метафизики. В их числе он называет и «бегство в христианскую веру», и «переживания природы, восхваление простой жизни, жалкие мольбы к Пану, историографические обновления древних мифов, выкапывание архетипов и копанье в иррациональном»¹⁰⁰.

Говоря о верующих различных традиций и о традиционалистах, мы можем уверенно утверждать что их «сакральный опыт» действительно можно объяснить различными формами эмоциональной ажитации, возбуждения, телесных реакций, аффектов и опьянений, впечатлений и переживаний. При этом мы не имеем в виду такую ситуацию, когда они действительно переживают подлинный сакральный опыт, но низводят, расколдовывают и описывают его через профанные категории современной психологии; отнюдь. Такая трезвая констатация призвана подчеркнуть крайнюю исключительность и труднодоступность подлинного *mysterium tremendum*. И то, что различные верующие и религиозные институ-

¹⁰⁰ См.: Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)».

ции, общины и церкви, выдают за таковой, — как раз таки является эмоционально-психологическими ажитациями и периодическими сеансами сильных впечатлений. Именно от впадения в суету и приятность впечатлений самого разного рода неоднократно предостерегает Хайдеггер. Такая подмена священного на суррогат становится возможной именно в силу утраты и разрыва между человеком и глубинным источником священного. Приговор довольно суровый, но в целом справедливый, ведь между современным человеком и старой традицией лежит не одна, но несколько пропастей отчуждения. Ergo, в таком обращении к тому, что *уже было*, скорее обнажается упование на обезболивание, но не на исцеление; жест беспомощности. Это радикально отличается от сознательного прохождения через лес горьчайшей юдоли, отсутствия традиции как инициатического сокрытия-умирания без каких-либо гарантий, описаний и контуров другой стороны.

Заколдовать мир вновь означает обратиться к самому глубинному истоку мифоса и начать высказывать его сызнова и в нем пере-толковать, пере-сказать всю историю, текущий момент и будущее. Такой подход утверждает, что то, что было, закончилось и ушло безвозвратно, и традиционализму следует переосмыслить и преодолеть эту цезуру нигилизма. Как над поверхностью земли пробивается другой ствол дерева, который открывает другие возможности всему древу жить при высыхании и падении ствола старого.

При общей эмпатии и симпатии к мифосу как онтологическому началу, предельно важному в культуре, в мышлении, программа Хайдеггера не предполагает возвращение к той или иной, даже греческой, мифологии как форме идентичности или государственной религии и системы ценностей¹⁰¹, но говорит о внеметафизическом, безосновном (Ab-Grund) и поэтическом переучреждении всего мифоса и священного в горизонте Другого Начала. Для традиционализма это означает принуждение к поиску и вы-сказыванию Другого Мифа.



¹⁰¹ Для Хайдеггера понятие «ценностей» является одной из последних блёклых форм вырождения метафизической истины, даже ниже понятия истины как правильности.

V ТЕОЛОГИЯ

Особый интерес вызывает теологический проект Мартина Хайдеггера. Несмотря на ранний феноменологический и, по сути, светский подход философа, для его второго этапа эта тема является одной из важнейших, к которой он обращается в ключевых книгах «Вклады в философию», серии «Чёрных тетрадей», томах «Постижение смысла», «Событие» и др.

Как мы отметили ранее, несмотря на свою раннюю вовлечённость в католическую и протестантскую теологию, Хайдеггер решительно и безапелляционно отказывает христианской религии и теологии в способности решать бытийный вопрос. В «Чёрных тетрадях» он прямо противопоставляет христианскую веру и философское мышление, называя их взаимоисключающими. И здесь Хайдеггер не выступает как простой антихристианин, он не спорит об этических или моральных аспектах христианства и разных его церквей. Он постулирует отказ даже не столько христианству как той авраамической религии, которая была доминирующей в Европе, сколько его базовому онтологическому принципу. Споря с христианской теологией, он спорит с платоно-романо-христианским принципом *ens creatum* — принципом сотворённости всего су-

щего Богом, и, как следствие, укоренившимся пониманием всей природы как чего-то тварного. Такая тварность, известная также по распространённой метафоре ремесленника и горшка, есть доктрина креационизма, в основе которой лежит фундаментальное и непреодолимое различие онтологических природ Бога-творца и сотворённого им мира и человека. Для Хайдеггера это эталонное проявление чисто метафизического вертикального мышления и, как следствие, всей структуры отношения человека к миру, земле, другим людям и Божественному. Такое «библейско-христианское» сущее, заключает Хайдеггер, может быть воспринято либо через веру, что полностью блокирует философское мышление, либо через мирское знание. Так разрушается структура истины как алетейи, и входят в свои права различные махинации (Machenschaft). Всё, что доступно человеку в мире, — тварно и дано ему как подручное, что предопределяет его отношение к сущему как к дарованному в распоряжение сырью, над которым он поставлен свыше хозяином. Бытийный фокус внимания сосредоточен только на сущем, на том, что есть, и операциях с ним. Поэтому вполне логично, что в эпоху Просвещения новоевропейский субъект отказывается от любого Бога и Божества, полагая только себя (свои идеологические, экономические, политические и т. д. интересы) центром и мерой вещей. В двухуровневой топике метафизики верхний полюс сверхчувственного, сверхрационального священного идеала, вечности и истины полностью отбрасывается как наивные заблуждения

детства человечества, и происходит редукция к эмпирично наблюдаемому и доступному для анализа, эксплуатации и торговли сущему.

В рамках Первого Начала философии Хайдеггер говорит о произрастании (фюзис) сущего из нескрывтости (алетейя, хаос), которое майевтическим опеваётся мифосом и срезается в пучки словом-логосом (теоонтологией)¹⁰². Здесь прослеживается органичность и известная аграрная метафора, а также явное влияние досократических мыслителей, особенно Гераклита. Но конец Первого Начала свершается уже у Сократа и Платона, а христианская теология просто довершает это дело. Сам Хайдеггер недвусмысленно дезавуирует своё отношение к последней, поэтому считать его последователем той или иной христианской теологии нет никаких оснований.

Огромное влияние на понимание Божеств Хайдеггером оказали древние греки и их мифология. Даже позднее, когда философ будет высказывать уже самобытные положения о Божествах, которых вряд ли можно отнести к какому-либо пантеону, греческий привкус их описаний будет ощутим.

В «Пармениде» Хайдеггер резюмирует максимум своего подхода к греческим Божествам:

¹⁰² Здесь можно заметить интересную вещь, а именно что всё сущее, и Божества тоже, восходит и вспомогается через сказ слова, поэзис, но и срезается в пучки также через слова, речи. Таким образом, речь обнаруживает свою мощь быть всем и — вновь — сказывать саму себя вне привычной нам логики линейного и детерминированного развертывания.

«Пока мы не научимся мыслить греческих богов по-гречески, мыслить из первосущности по-гречески постигнутого бытия, то есть из ἀλήθεια, мы вообще не имеем никакого права говорить об этих богах: ни за, ни против них»¹⁰³.

Рассуждая о проблеме ἀλήθεια, он заключает, что мифос есть изначальная форма сказа, самооткровение бытия в особой форме сокрытия, которая не подразумевает обмана, заслонения истины некоторой «стеной, на которой истина изображена» или которая её подменяет. Хайдеггер говорит о том, что возможны такие формы сокрытия, «которые неповторимым образом дают возможность прийти к нам подлинно сущностному и одаривают им». Такой формой он называет тайну, но ей вполне соответствует и мифос как то пространство сказа [языка и речи], где Божественное проявляет себя скрываясь. Наконец, мифы по преимуществу — это мифы о Божествах. Поэтому Божество в мифе может быть понято как одно из имён или возможностей, путей себя-скрывающего само-раскрытия бытия.

Другая важная черта Божеств — subtilность, даже кроткость по отношению к миру людей и нашему мышлению. Божества не терпят напора, грубой самоуверенности, навязчивости, внезапного присутствия человека. Их легко спугнуть, как нежных нимф и муз, они всегда ускользают. Чело-

¹⁰³ См.: Хайдеггер М. «Парменид».

век должен проявить деликатность, аккуратное вопрошание и тактичность, чтобы приблизиться к ним и войти с ними в диалог. Отличный образ контраста для греческих Божеств дает Фридрих Георг Юнгер, который описывает индустриальные пейзажи Нового времени, заключая, что в таком шуме и отчуждении Божества не могут жить и существовать. Шум станков есть одежда титанических, антибожественных могуществ, и «где нет Богов, там есть титаны»¹⁰⁴. Конечно, subtilностью природа олимпийцев не исчерпывается, и ещё больший контраст мы увидим при сравнении их с германскими асами и ванами, фигурами более сурового, лесного и горного ландшафта и пейзажа. Наглядную разницу стилей [логосов] можно наблюдать даже между светлой и рассчитанной антично-римской коллонадой и насквозь германской готической архитектурой Средневековья.

Если же говорить о конце Первого Начала философии, то Божества стали собираться в путь подалее от греческих полисов тогда, когда во время симпозиумов Платону и ученикам, в целом, «всё стало ясно» насчёт высшего мира идей, и классическое здание метафизики обрело свои черты и было возведено в мышлении.

Другая важнейшая характеристика Божеств, которую немецкий мэтр часто использует как синоним, — это их бессмертность. Это различие имеет значение в свете раннего опыта истолкования Dasein

¹⁰⁴ См.: Юнгер Ф. Г. «Греческие мифы».

из временности присутствия в мире, то есть его неизбежной конечности, его человеческой смертности. Люди — смертные, их век короток и горек, и смертность есть то, что делает человека человеком. Только он умирает, а животные просто околевают, они не умирают так, как умирает *Dasein*. Противоположность человеку — Божества, бессмертные, для которых жизнь людей есть миг, а для нас они извечны. Поэтому для нас так важно время и горизонт его конечности, а для них проблема смерти и времени вовсе не важна. И если мы попробуем поставить вопрос об истолковании «божественного *Dasein*», то мы никак не сможем построить его из структур феноменологии времени. Божественное отношение к бытию и тому, какое именно *da* по своим структурам они предоставляют для бытия, будет в корне отлично от человеческого присутствия в срединном мире. Можно лишь указать на то, что временности подчиняются различные теофании и метаморфозы Божеств, их лики и маски, которые они вынуждены надевать, чтобы человеческий взор мог вынести их присутствие.

Греческая теоперсонификация вечности есть *Αἰών*, это слово мы встречаем в одном из энигматичных фрагментов Гераклита: «αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ — вечность есть ребёнок на троне, играющий в кости».

Другой же фрагмент гласит ещё более интересную мысль: «ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι. ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες — бессмертные-смертны, смертные-бессмертны; смер-

тью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают».

Размышление над этой фразой подводит нас к самой острой проблематике, радикально сформулированной Фридрихом Ницше — «смерти Бога»:

«Бог мёртв: но такова природа людей, что ещё тысячелетиями, возможно, будут существовать пещеры, в которых показывают его тень.

<...>

Разве не доносится до нас запах божественного тления? — и Боги истлевают! Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц!»¹⁰⁵

Из традиционных мифов нам известны сюжеты о смертях и даже убийствах Божеств. Титаны нападают на Диониса, когда он играет на троне, и, настигнув его, разрывают, варят и съедают. Только Афина спасает его сущность — бессмертное сердце. Слепой Хёд, по наущению и ведомый рукой Локи, убивает юного Бальдра, и никто не способен вернуть его из царства Хельхейма, пока космос не начнёт свой цикл вновь. В огне Рагнарёка, по преданию, сгинут все старые асы и ваны. Шива, в гневной ипостаси Бхайравы, отрубает голову Брахме. Косвенно можно упомянуть образ Шивы, притворившегося мёртвым, чтобы вразумить безумную Кали. Изиды оплакивает умерщвлённого и расчленённого

¹⁰⁵ См.: Ницше Ф. «Весёлая наука».

супруга Осириса. Древнегреческий историк Плутарх сообщает историю о том, что кормчий проплывавшего мимо острова Пакси корабля услышал с берега горький плач «Умер великий Пан!». Последняя весть считается и концом всего классического античного космоса.

Имеются и другие сюжеты и события, которые имеют множество толкований: от аграрных и сезонных мотивов (в духе умирающего и воскресающего солнца) до эсхатологических знамений смен эпох и упадка. Пожалуй, общим является мотив об *относительности* смерти Божеств, так как они вновь возвращаются в новом цикле, спасается их глубинное естество либо само событие «убийства» просто игнорируется, и Божество появляется вновь под своим именем или новым эпитетом. Этому соответствует отсутствие у традиционного человека такой смерти, которая присуща нам, современным людям, а именно абсолютного, неотменяемого и бесповоротного отсутствия, отъятия и чистого наличия тела как сущего, без присутствия бытия. Смерти соответствуют метаморфозы, инициации и странствия, долгие удаления из срединного мира с открытой возможностью возвращения.

Поскольку мы полагаем теистический адвайтамонизм высшей и завершающей формой традиционной онтотеологии, то в его рамках толкование «смерти Бога» может иметь следующие варианты.

В такой метафизике постулируется доктрина проявления мира как самораскрытия Божества, и мир с человеком сущностно едины со своим Боже-

ственным истоком. Здесь мы сразу же видим расхождение с креационистским принципом *ens creatum*, постулирующим онтологический разрыв между Богом и его творением. Мир проявляется (*manifestare*) Божеством в пении, сказывании, развёртывании, самосокрытии, воображении и т. д. И если бы Божество было представлено как некоторое высшее сущее, как фигура, то речь бы шла о его катафатических ипостасях и эманациях, которые как раз таки в мифах часто претерпевают различные сокрытия и «смерти».

В онтологическом аспекте буквальная смерть такого Божества означала бы и буквальное исчезновение мира как такового. Но здесь мы входим в противоречие с тем, что мир — какими бы ни были его характеристики и культурные языки описания — всё же существует фактично. Адвайта-монизм допускает возможность «существования» Божества в то условное «время», когда никакого мира вовсе не проявлено. Не за пределами времени и пространства, в предельном удалении от мира (ибо время и пространство есть проявление Божества в фундаментальных и фактичных категориях), но как бы «до» всего этого. Когда тот же Брахма закрывает глаза и мир сворачивается вместе с его взором, либо когда он делает вдох как эсхатологический возврат выдоха-проявления мира в сказе.

Но «смерть Бога» говорит нам об обратной ситуации: мир существует, но Божество отсутствует. В адвайте такая ситуация может быть интерпретирована как радикальная степень авидьи — неведе-

ния, заблуждения и отчуждения человека от его истока. Когда ему кажется, что никого более нет, и он сам есть автономный субъект. Но какой может быть смысл в ситуации такого отчуждения и забвения, что оно может значить? Например, испытание.

Та смерть, о которой говорит Ницше, будет лучше понята, если мы обратимся к авраамической доктрине, которая сыграла ключевую роль в становлении европейского Модерна.

Традиционные общества не знают абсолютной смерти, но именно такая радикальная и неотменимая смерть есть залог всего христианского пафоса смерти и воскресения Христа. Для мифологического бытия-в-мире в этом событии нет ничего уникального, мифы знают множество таких сюжетов об умирающих и воскресающих Божествах, об особых случаях возвращения, выкупа или спасения душ из загробных миров. Чтобы победа Иисуса Христа над смертью и его воскресение на третий день стали самым подлинным и исключительным *чудом*, для этого действительно необходимо, чтобы оно случилось во вполне материальном историчном мире. Такова природа чудес, богоявлений, ангельских посланников и предпосылки иероистории авраамических религий — они все «не от мира сего» и случаются на фоне уже фактически расколдованного мира, того самого *ens creatum*, тварной природы. Божеств, разливающих священное в мире, нет — оно сконцентрировано в одном Боге, который далеко, а мир предоставлен человеку в подручное распоряжение, а в пределе просто существует сам по себе и своим

законам. Мир Модерна в такой картине *уже дан* нам в имплицитном состоянии, просто его свойства и реальность оттенены иудео-христианской иероисторией и мессианством. Деисты и апологеты естественных наук эпохи Просвещения просто довели заложенные в платонико-христианской парадигме интенции до их логического предела, сначала удалив Бога как «отдыхающего часовщика», а потом и вовсе устранив его, как излишнюю и не влияющую на измерительные приборы и точность формул константу.

Именно в таком мире смерть есть событие непреодолимой силы для человека, она подвластна только одному Богу и его воле. Это вполне строгая естественнонаучная, биологическая смерть. Для мифоса это вызывающе, дерзко (ὕβρις), радикально — но при этом и интересно. Конечно, можно списать такую силу смерти как отъятия на метафизически неблагоприятные условия эсхатологических времен, как ещё одно проявление невежества-авидьи. Но можно зайти с другой стороны и задать вопрос: что такая смерть в её феноменологической подлинности значит для мифоса, на что именно указывает такая фундаментальная перемена и почему теперь все сводится к zum-Tode-sein?

Высказывание Ницше «Бог умер! И мы убили его!» звучит уже в эпоху галопирующего Модерна и, на первый взгляд, обращено в адрес отжившей своё христианской веры. Но это не совсем верно; вердикт Ницше адресован всему зданию платонико-христианской метафизики Запада, выродившейся в

нигилизм, которую он тщетно пытался преодолеть через волю к власти и переоценку всех ценностей с новых позиций. «Смерть Бога» становится одним из оснований философии Нового времени, и эхом отражается в Постмодерне: «смерть автора» Р. Барта, «смерть человека» М. Фуко, крах «больших нарративов» Ж.-Ф. Лиотара и др.

Неслучайно Ницше говорит о том, что «мы убили его» — по сути это одно из решений всё дальше и глубже отчуждающегося от себя и своего истока Dasein. Это бытийно-историческая (Seingeschichte) веха забвения вопроса о бытии даже в виде онтотеологии и переход на позиции сущего — и только сущего — на его нижнем, материальном этаже начиная с идеализма Платона (который так или иначе, но долгие века был доминирующей линией в западно-европейской философии) к Просвещению и материалистическим научным метафизикам. «Убийство Бога» стало не событием преодоления метафизики, выходом из её закрытой двухуровневой структуры, но окончательной фиксацией на уровне руин нижнего этажа. Закат метафизики продлевается как её распад и пауза, где логос вырождается в логику, толкотню и перетолки ценностей, а модерновая рациональность соскальзывает в иррационализм, симулякры мистицизма, фантазмы телесности и шум работы «машин желаний» Ж. Делёза и Ф. Гваттари.

И это деяния рук человеческих. Смерть или убийство Бога адресуется не только и не столько в адрес конкретного христианства, сколько де-факто выносит резюме, приговор об устранении всего са-

крального как внешнего источника бытия, истины и морали. Для традиционализма это в целом значит окончательное удаление полюса священного и разрыв с той самой Традицией, пусть даже и в её остывающих авраамических формах. Верной является и отсылка Ницше к образу платоновской пещеры, во множестве которых до сих пор показывают тени Божества, когда оно само уже умерло, — тем самым он предвосхищает наличие разнообразных симулякров традиций и духовности. Но также это можно распознать и как то самое бегство Dasein в уже отмершее и бытийно-исторически ушедшее — то, что Хайдеггер называл «прятанием в метафизику» и бесплодными мольбами к Пану. От какой именно традиции и насколько детальными являются эти тени (насколько полно сохранилось их наследие, мифология и т. д.), не имеет значения.

«Смерть Бога» есть до предела заострённый крик человека в мире, где он подлинным образом обнаружил себя заброшенным, одиноким и без всеенского закона и гарантий. Можно сказать, отсылая к классическим мифологемам, без Небесного Отца и Матери Земли, а значит, без семьи и дома. Последнюю тему бездомности (unheimisch) Хайдеггер связывал с чувством тревожности, жуткости (unheimlich) и отстранённости в мире и от мира.

Слова Ницше есть гиперболический троп, но воспринятый как предельное серьёзное и адекватное высказывание. И без Ницше невозможен, например, экзистенциализм и его проблема человеческой свободы перед лицом Ничто. И, несмотря на этот ги-

перболизм и метафору, для нас отсутствие священного и Божественного, в непосредственном наличии вот здесь всё же является фактом.

Но Мартин Хайдеггер понимает Божеств по-гречески, досократически. Признавая кризис метафизики, определенную правоту Ницше и саму его философию как финальный аккорд этой самой метафизики в её самообличении и попытке самопреодоления, саму «смерть Бога» он понимает иначе.

Для Хайдеггера ключевой является следующая формулировка: «старые боги ушли, а новые ещё не пришли». Вокруг этого строится значительная часть того, что можно назвать хайдеггерианской теологией. Вновь звучат строки Гёльдерлина:

О друг мой! мы слишком поздно пришли.
И хоть живы бессмертные,
но далёко над нами они,
в мире другом.
Бесконечно творят они там,
но без внимания к нам,
Живы ли мы — им всё равно;
этим щадят они нас.
Ибо отнюдь не всегда
смог бы вместить их слабый сосуд,
Лишь временами может нести
полноту божества человек.
Сон о богах — вот наша жизнь на земле.

Поэты в скудные времена суть те, кто идёт по следам ушедших Божеств. Также и философ, и че-

ловек в целом — они живут в зазоре междуцарствия, в сонливой грёзе о Божествах — тех, что уже ушли, или тех, что только грядут?

След сам по себе есть символ и свидетельство того, что Божества всё же были здесь. Романтик может прочесть следы Божеств как знак, что они впереди, — и устремиться в бесконечную погоню за ними. Другие же могут сам след вознести на алтарь и построить культ вокруг оттиска этой стопы как самоценности, сродни всё тем же теням «убитого Бога» в пещерах *das Man*. Но ведущее значение следа — это свидетельство того, что Божества могут быть где угодно, но конкретно здесь их уже нет.

Только одиночки, говорит Хайдеггер, находят запорошенные пылью еле заметные тропы, по которым происходило бегство Божеств, и не находят следов их возвращения на зыбкой почве сущего, переданного в эксплуатацию, запустение и руки масс. И действительно, для современного человека отсутствие Божества тождественно его смерти, ибо его присутствие никак не регистрируется приборами и не влияет на непрекословное исполнение физических законов в любой момент и в любом месте. Божества оставляют нас в герметично закрытой сфере бытия наедине с нашей ясной картиной мира. Поэтому мы, скорее всего, живем в табуированной части космоса, куда бессмертные не заглядывают.

Метафора дорожек, путей и лесных тропок очень важна для Хайдеггера. Одна из таких приводит нас к частому упоминанию шварцвальдским

мэтром то многих «богов», то одного «Бога» в своих энигматических пассажах.

Так, в «К философии. (О событии)» он пишет:

«Das Seyn gelangt erst in seine Größe, wenn es als Jenes erkannt ist, was der Gott der Götter und alle Götterung *brauchen*».

«Бытие достигает своей величины лишь тогда, когда оно опознаётся как то, в чём *нуждается* Бог богов и всякое божествование»¹⁰⁶.

На первый взгляд, слова «Бог богов» подводят нас к простому решению и предположению, что у Божеств, якобы тоже есть какое-то одно высшее Божество, которому они отправляют культ. Такая структура излишне умножает сущее и релятивизирует саму Божественность, открывая возможности для гипотез об уходящих в бесконечность кавалькадах «богов богов». Такое решение не является релевантным и для Хайдеггера. Для него не стоит принципиального вопроса о *моно-*теизме или *поли-*теизме; Божества сами между собой должны решить, сколько их: одно или много. По сути, это Божественное решение об их собственной самости. Сама же множественность Божеств не подчиняется никакому числу, но относится к внутреннему богатству оснований и бездн, пишет Хайдеггер¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Хайдеггер М. «К философии. (О событии)». Курсив — М. Х.

¹⁰⁷ Там же.

И здесь важно вспомнить упоминавшегося им немецкого теолога, наследующего неоплатонизму и основателя направления «рейнской мистики» Майстера Экхарта.

Его мысли принадлежит важнейшее различие в глубинной структуре Божества, а именно проведение различия между конкретным Божеством (Gott) и его апофатической Божественностью (Gottheit). Если Божество есть причина и основание (Grund) мира [как авраамический демиург или как монистический Абсолют], то Божественность есть глубинная праснова (Urgrund) самого Божества. И одновременно эта основа есть бездна (Abgrund) — резкий апофатический, непознаваемый и неопределяемый через сущее обрыв во мрак Ничто как предельное и самое «прочное» обоснование, которое не множит дурную бесконечность. Отсюда можно проводить линию, что Божество как Gott есть основание и проявление бытия как Sein, то есть в его катафатических аспектах: Божество как мир, манифестация в сущее (Seiende). В то время как Божественность-Gottheit будет вести нас к апофатическому пониманию бытия как Seyn.

Сам Хайдеггер уделяет огромное внимание толкованию бездны, связывая её с различными элементами своей философии события (Ereignis) и Другого Начала. Бездна есть перво-основание как просвет открытости и «пустоты», как *χάος*. При этом у бездны, у Ab-Grund, есть определённая неизбежная судьба — быть сокрытой, предаться забвению, за-

творению чем-то не столь основательным (Un-Grund), что выдаст себя за основу.

Хайдеггер не называет и имен Божеств. Само немецкое слово Gott — изначально среднего, а не мужского рода, оно восходит к прагерманскому *gudą* и уходит корнями в праиндоевропейское **ǵʰutós* с двумя возможными значениями: «воззванный, призванный на глас» (invoked one) либо «тот, кому приносят подношение жидкостью». Этимологические корни подвязывают семантику Gott/Gottheit к мощи вокальной инвокации, к речи и жертве через вино либо пиво — классические и древнейшие ритуальные напитки.

В другом месте Хайдеггер указывает, что в рамках онтоотеологии, когда бытие сущего (Sein) отождествляется с Божеством (Gott), сама глагольная связка «есть» остается единственным соразмерным Божеству именем. И это уже строго философский подход, который действительно говорит нам о многом. Если в классической мифопоэтике мы чаще всего имеем дело с именами Божеств в виде эпитетов и кённонгов (метафор, тропов, загадок), то Хайдеггер указывает на фундаментальное внутримирное имя Божества как глагола «есть», что пронизывает весь язык. Тем не менее в этом развёртывании Божества как «есть» всего сущего, то есть мира, мы уходим в сторону и забвение самого бытия (Seyn).

Это прояснение вносит ясность в утверждение Хайдеггера о том, что Божество одновременно не есть ни «существующее», ни «несуществующее». Божество как Gott не может быть уравнено с бытием

как *Sein*, поэтому нам требуется проводить в нём катафатическое и апофатическое различие. Внутри же мира бытие «присуще» («*ist*») именно человеку (*Dasein* → *Daseyn*) как возможность стать задействованным как хранитель «места мгновения бегства и пришествия Божеств»¹⁰⁸.

Это напрямую связано с теологическим и бытийным проектами Мартина Хайдеггера. В «О событии» он вопрошает: «Можно ли вообще назначать богам нечто такое, как бытие, не разрушая при этом все божественное?». «Бог» для него выступают и как синоним принципиальной нерешённости их множества, о чём человеку достойно вопрошать. Однако Божества нуждаются в бытии, в высказывающем слове (*Spruch*) которого они мыслятся. Хайдеггер уточняет, что Божества не нуждаются в бытии как собственности, в которой они могут найти своё место; его мысль сложнее. Божества нуждаются в бытии, чтобы через то, что им не принадлежит, принадлежать всё же самим себе; то есть в своей самости (*Selbst*). И эта нужда Божеств в бытии повергает их самих в бездну, которую мэтр называет также свободой, и выражает их отказ от всякого обоснования и доказывания. Такая постановка вопроса приводит Божеств к необходимости философии, но не в том смысле, что они сами должны философствовать, но в том, что человек может быть возможным их союзником на этом пути. «Божественность богов сказывается в мышлении», —

¹⁰⁸ Хайдеггер М. «К философии. (О событии)».

пишет Хайдеггер в «Чёрных тетрадах»¹⁰⁹. При условии, что мышление бытия не должно искать сущности бытия даже в самом высшем Божественном как наивысшем, но всё же сущем, ergo в катафатическом и принадлежащем регистру «есть» аспекте. Бытие не есть ни сущее, ни Божества. Бытие есть междупространствие, раскол между сущим и Божествами, которое несравнимо с ними обоими. Задача философа — осмыслить этот раскол из сущности самого бытия, и это осмысление и есть место борьбы и решения о прибытии или бегстве Божеств и приведении самого Божества к решению. «Бытие — это трепет божествования (первозвучания решения богов о своем Боге)», — заключает Хайдеггер. И трепет этот раскрывает пространство и время для дальнейшего сокрытия.

Эта долгая и насыщенная экспозиция подводит нас к нашей проблемной ситуации *Interregnum*: забвение и бегство старых Божеств, понимание человека как *animal rationale* в Первом Начале философии и истории Запада как заката (*Untergang*). Проблему Божественных Хайдеггер связывает с бытием, словом и обращает её решение в будущее, в горизонт Другого Начала. Иные же решения по освежению или реставрации старой и уже выродившейся в нигилизм метафизики он маркирует как бегство в различные теизмы: монотеизм, политеизм, пантеизм, деизм, атеизм и т. д.

¹⁰⁹ См.: Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)».

При этом Хайдеггер отмечает и все упреки в атеизме в его адрес. Он не является апологетом особой и вычурной формы безбожия, ибо как он сам пишет:

«Die Gottlosigkeit besteht nicht in der Verleugnung und im Verlust eines Gottes, sondern in der Grundlosigkeit für die Gottschaft der Götter; deshalb kann die Betreibung eines gewohnten Gottesdienstes und seiner Tröstungen und Erhebungen immerfort doch Gottlosigkeit sein, insgleichen der Ersatz solchen Dienstes durch Anstachelung von “Erlebnissen” und Gefühlswallungen».

«Безбожие состоит не в отрицании и не в потере какого-то одного бога, а в отсутствии основы для божественности богов; поэтому занятые привычным богослужением и его утешения и превознесения — это всегда безбожие, равносильное замене такого служения возбуждением “переживаний” и вызванных чувствами волнений»¹¹⁰.

Сюда же относятся и откровенно искусственные попытки выдумать или как-то соткать «новых» Божеств в русле эзотеризма, мистицизма или социального конструктивизма; попытки соорудить «Бога» из каких-то мирских ценностей. В этой суете лишь

¹¹⁰ Условный русский перевод дан по Хайдеггер М. «Постижение смысла», немецкие цитаты даны по Heidegger M. «Besinnung».

единичные оказались способными расслышать песнь, сопровождавшую бегство Божеств.

Что же нам остаётся делать в такой ситуации радикальной оставленности, которая подспудно объясняет и текущее положение скудности мира на священное и высшее, против которой восстаёт и традиционализм?

«Не познав эсхатологию Бытия, мы не можем даже обдумать идею той или иной теологии», — пишет Хайдеггер в «Чёрных тетрадах»¹¹¹. Эсхатология бытия есть его забвение, поворот и вхождение в отлучение и отказ, что и составляет нашу историю. Поэтому, призывает философ, необходимо заново поставить и разрешить вопрос об истине бытия в Другом Начале, и от него будет зависеть и бытие Божественных в мире. В теологии это означает глубинное переучреждение из мрака бытия-ничто безосновного основания Божественности. Задача человека, философа и поэта — готовить в своей жертве мышления и слова время и пространство для прихода новых Божеств. Поэтому всякое называние Божеств и умолчание о Божествах становится вопросом постижения смысла истории бытия¹¹².

Когда человеческое мышление [условное «посольство» бытия в феноменальном мире как вот-бытие] решает что причиной и истоком всего суще-

¹¹¹ См.: Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)». В оригинале слово Бытие перечёркнуто «андреевским крестом», что отсылает к пониманию Бытия через Четверицу, о чём мы скажем далее.

¹¹² См.: Хайдеггер М. «Постижение смысла», Heidegger M. «Bessinnung».

го является какое-то другое, наивысшее, но всё же тоже сущее, тогда и Божества как особого рода сущее как бы отсекаются от своего не-сущего истока, от своей «основы» в бездне, превращаясь в «только сущее». Это подобно тому, как реку рассекают выше по течению у самого истока, и без этой связи с глубинными водами она более не питает себя и неизбежно мельчает и пересыхает. Тогда Божества начинают пониматься так или иначе, требовать доказательств своего бытия, пониматься как силы природы, перводвижители либо вовсе как внутрисихические архетипы или культурные персонажи. Всё это этапы забвения и выхолащивания метафизики, изнутри которой Божества уже не могут найти выражения в языке.

Бессмертные нуждаются в бытии, в нём они обретают свободу быть как они суть, без доказательств и обоснования. Не Божество есть причина бытия, но само бытие есть их основа. Божества нуждаются в бытии, чтобы постичь своё «есть». С неба они взирают и вопрошают о бытии, а на земле из горизонта временности вот-бытия им вторит чутко мыслящий и деликатно опрашивающий бытие как пастух человек. Рассуждая об этом, Хайдеггер вновь указывает на удивление и ужас как первичные и фундаментальные настроенности, связанные с безосновностью истины бытия.

То, как мы упоминаем и обращаемся к Божествам, принадлежит их далёкой забытости и отсутствию здесь. Мы мыслим их по-старому, в то время как Хайдеггер призывает мыслить Божеств не как

наивысших, но как принадлежащих необходимости бытія (Sein) и способных выносить Ничто как момент первоисточка. Ни Божества не творят человека, ни человек не выдумывает Божеств, но и те, и другой решаются в истине бытія, которая существует между ними. Из того, каким образом бытіе-как-ничто решается и переходит в бытие-как-сущее, соответствующим образом сбывается знание и название Божеств. Как и в случае ранних пассажей о Sein, в случае Божеств Хайдеггер подчёркнуто призывает мыслить их не как сущее, которое может рассчитываться и вычисляться человеком, но как проявления истины Sein¹¹³. Ведь Божества «велики только тогда, когда велика их божественность, проистекающая из изначальности бытія»¹¹⁴.

Но куда, в какой топос сбегают Божества от невыносимых людей? Божества бегут в свою Божественность в само-отказе, который есть заявление о себе в отсутствии.

А что человек? Человек остаётся наедине с миром, но как Da-sein именно он может основать в мышлении и языке пространство и время не для возвращения старых, но для пришествия и игры (Spiel) новых Божеств. Человек ценен для удалившихся и ожидающих Божеств тем, что он есть фактическое *вот*-бытие, и в своём аутентичном экзистировании он возжигает огонь того очага, к которому они могут сойти со своей песней. В бытіи человек

¹¹³ См.: Хайдеггер М. «Постижение смысла», Heidegger M. «Beynennung».

¹¹⁴ См.: там же.

обретает человечность, а Божества — пространство *вот*-проявления своей Божественности. В стражничестве *вот-бытия* человек проявляется и как понуждаемый Божествами их собственный хранитель.

Но всё же немецкий мыслитель неоднократно подчёркивает, что забвение и отказ есть судьба или неизбежное следствие любого решения о бытии как вне-сущем истоке всего сущего, включая мир, человека и Божественных. Бытие-как-ничто не может перманентно удерживаться в состоянии открытости, и так или иначе, но фокус смещается на *то, что* входит в просвет несокрытости и его судьбу. Хотя вопрос о путях, структуре и конфигурации этого сознательного само-отказа и само-сокрытия и есть важнейшее решение об истине бытия и дальнейшем пути мышления и бытия Божеств.

Хайдеггер вновь настаивает:

«Привести Бога в близь Бытия означает потерять Бога, при условии, что Бытие есть достойное осмысления.

Привести Бытие в близь к Богу означает расстаться с мышлением, при условии, что Бог есть Достойный Поклонения в действиях верующего»¹¹⁵.

Можно оставить толкование этого пассажа в рамках присущего философу противопоставления

¹¹⁵ См.: См. Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)». Написание «Бытия» с заглавные буквы в данном переводе отсылает к Seyn.

простой веры и философского мышления, где он призывает сделать выбор «или-или». Но следует пойти дальше и обратить внимание на предельные аспекты апофатики, которые венчают собой недвойственные монистические теологии и философии.

Суть апофатического метода заключается в «определении» Божественности, здесь мы говорим уже строго о восхождении от Gott к Gottheit через последовательное отсечение от него каких-либо ограничивающих его свойств, то есть терминов. Несмотря на то что внутримирно Божество может быть востину любым, всяким и всем, восхождение происходит через литании отрицания всех его свойств. Что, в своём пределе, всегда вводит нас в апофатическое измерение чистого Ничто. Здесь мы и сталкиваемся с парадоксом: восходя к самому сокровенному сердцу Божественности, мы преодолеваем его пределы, потому что в апофатическом Ничто никакой «Божественности» или «теологии» уже нет. В противном случае получилось бы, что, отделив все дефиниции и эпитеты от Божественности, подойдя вплотную к мраку её Nichts-Selbst, мы всё равно где-то сбоку удерживали бы последнюю дефиницию, указывающую что это «ничто» всё же Божественное, что мы пришли к нему теологично. Тогда наша апофатика остаётся незавершённой, не доведённой до предела. Так мы ограничиваем Божественное только его пределами, отказывая ему в нашем мышлении в свободе безосновно быть кем и чем угодно, даже радикально иным по отношению к самому себе или быть не-собой, ergo «быть» Ничто.

К этой сфере относится классическая проблема различия теистического монизма, который чаще всего сводится к катафатическому наивысшему существу, Единому Божеству как бытию (Sein); и нетеистического монизма, путь к которому лежит через предельное апофатическое богословие, преодолевающее — но не отрицающее и не отменяющее! — сами границы Божественности. Памятуя о неоплатонизме Эххарта, мы знаем, что одно основывается, вернее даже *произрастает* из другого.

Хайдеггер понимает греческое ἔν как высшее сущее, как логос и демирургию через Θεός, в то время как известно и чисто апофатическое, открытое сверху прочтение Единого. Тем самым неоплатоническая структура является более гибкой и допускает необходимое нам мышление. Но, стоит признать, в русле платонико-христианского богословия эта линия никогда не была доминирующей, всегда оставаясь на периферии, отданной на откуп мистицизму либо еретикам. Авраамический Бог всё же «сущий и есть логос».

Соответственно, если мы приводим Божество к бытию-как-ничто, то мы действительно перешагнём и «божественную» дефиницию в апофатике. И наоборот, предельно акцентируя и возводя в культ катафатические внутримирные проявления Божественности как множества Божеств, мы утратим из вида бытие как безосновную основу.

Как мы уже говорили, согласно монизму мир есть манифестация Божества, в котором оно раскрывается-в-сокрытии. *Внутримирно Божество должно*

быть тотально всем. Миф и культ любого Божества может быть богословски возвышен до монистического измерения, то есть любое Божество можно раскрыть и прочесть как путь выражения и восхождения к Единому.

Поэтому когда человек как Da-Sein предуготовливает, вымалчивает место и время для прихода новых Божеств, он соучаствует в решении у очага бытия о переучреждении всего основания Божественности из его пламени. И что Божествам должно быть во всей мощи и свободе своей Божественности. А значит, приняв совместное решение о бытии Божественных и сущего, человек отступает, чтобы дать Божеству раскрыться онтоотеологически как катафатическое Единое. И тогда Ничто сохраняется сокрытым как сердце и самость Божества: как самое сокровенное, сакральное и ужасающее.

Более того, недвойственная структура онтоотеологии полагает единство Божества и мира, Божества и человека. Это выражается классической формулой «атман есть Брахман», где частная душа человека буквально тождественна Абсолюту Брахмана, а их различие обусловлено игрой иллюзий или умыслом самого Божества. Близко к этому прилегает и представление о том, что ум и мышление в человеке суть буквальный отблеск и принадлежность к Нусу (νοῦς), Уму-демиургу. Если человек есть прямое внутримирное проявление Божества, которое по его умыслу от него же отделено, то из этого следует, что совместная нужда и стражничество Божеств и человека о бытии можно распознать как Божествен-

ное приближение к бытию с двух различных онтологических горизонтов, которые оба суть одно Божественное. Это объясняет и наследование человеком природы Ничто: он является носителем Ничто, которое может раскрываться как нигилизм богооставленности в истории. Так образуется рекурсивная петля, которую невозможно распутать логически: привнесение в неё линейного детерминизма будет лишь постановкой акцента на одном из полюсов, что предопределил точку обзора и развёртывание дальнейших выводов и дискурса. Хотя для мифопоэтического приближения вся описанная структура «отражений» стройна, красива, прозрачна и схватывается в целом виде, несмотря на всю сложность.

Но всё, что было сказано выше, ещё нуждается в своём решении и преодолении метафизики, чтобы прорваться к этому самому простору несокрытости, в котором пастухи бытия возожгут огонь очага и своим жертвенным усердием в слове, возможно, снизывают сошествие Божеств. Для этого человек должен преодолеть закат Запада, закат и распад метафизики, «смерть Бога» и нигилизм, сменить режим экзистирования на аутентичный и войти в ведущий настрой ужаса.

«Потеряв богов, мы утратили мир; мир нужно сначала создать, чтобы в этой работе обеспечить пространство богам; но это открытие мира не может исходить от имеющегося человека, как не может производиться им, — а лишь таким путём, чтобы то, что в принципе основыва-

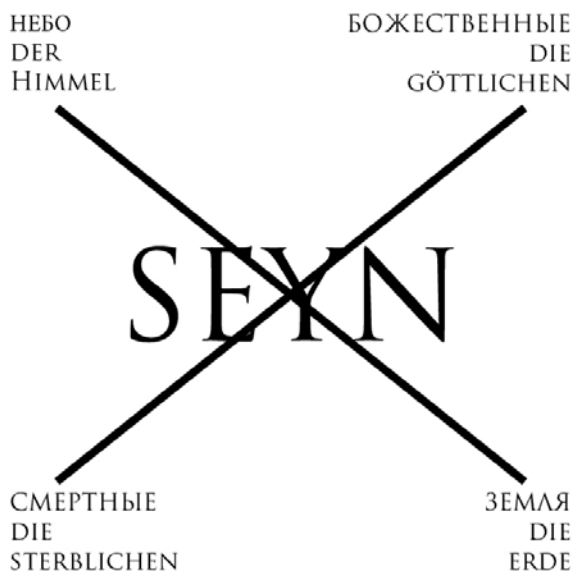
ет и обустроивает открытие мира, само достигалось для Da-sein и возвращения в него человека»¹¹⁶.



¹¹⁶ См.: См. Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)».

VI ЧЕТВЕРИЦА

Сложные отношения Божеств, людей, мира и бытия нам поможет прояснить структура четверицы (das Geviert), которую Мартин Хайдеггер предлагает в качестве альтернативы классической двухэтажной метафизике в любом её изводе.



В основе четверицы лежит крест, который не следует отождествлять или интерпретировать через любой известный нам из традиций символ, например, солярное колесо или «андреевский крест».

Das Geviert не есть картирование пространства по сторонам света, символ или какая-либо нумерологическая отсылка. Четверица показывает именно структуру, точнее, слаженность (Gefüge) и метод философствования Хайдеггера, пути его мысли и отношений между ключевыми узлами в завершающем периоде его творчества. Четверица дана нам как целое, мы не можем ничего к ней добавить и ничего из неё изъять, более того, необходимо мыслить всегда все четыре элемента сразу. Если мы упоминаем какой-то один, то должны быть затронуты и остальные три. По окончаниям двух осей располагаются связанные первичные и фундаментальные проявления бытия в центре. В книгах Хайдеггера так и пишется слово ~~Бытие~~ перечёркнутым.

Отношения оси небо-земля Хайдеггером характеризуются как *спор*, πόλεμος. Небо и земля постоянно спорят друг с другом, и сам полемос понимается не только как распря, но и как ведущий принцип различения сущего, то есть его множествования (πολλα).

Отношения по оси Божественные-смертные характеризуются через противопоставление. Это уже более тонкий нюанс, так как противопоставленность может пониматься и как распря, как противостояние-борьба, как «идти друг против друга». Но в сво-

ем буквальном значении — это стояние друг напротив друга, и оно может не подразумевать вражды. Главное — что они разведены по одной оси на разные этажи космоса и оттуда взирают, отвечают друг другу и принимают решение¹¹⁷.

Очевидны и переключки между тем, что небо и Божественные отнесены к условно «верхнему» полюсу четверицы, а смертные и земля — к условно «нижнему». Но эта градация скорее говорит о при- сущем нам (и вторичном по отношению к четверице) метафизическом рефлексе.

Небо (der Himmel) есть то, что дает открытость (Offene), простор и освещённость всего сущего. Иногда Хайдеггер отождествляет небо с понятием мира (die Welt). Небо или мир даёт бескрайнее пространство вещам быть, восходить к сущему (φύσις). И в открытости неба народ, живущий под ним, принимает решения о судьбе бытия.

Земля (die Erde) есть то, что носит, растит и питает сущее и даёт ему наличествовать. Земля, в отличие от неба, закрыта, и укрывать, хранить — её ведущее свойство. Поэтому небо и земля пребывают в споре, они суть полярности. И в их споре, совокупно с противопоставленным освоением Божественных и людей, открывается просвет пространства-спора-времени (Zeit-Spiel-Raum), в котором и восходит сущее. Его восхождение свершается за счёт залога открытости неба и единомоментно явля-

¹¹⁷ См.: Хайдеггер М. «Постижение смысла», Heidegger M. «Bew-sinnung».

ется утратой в сокрытии этого просвета принципом земли.

Божественные, «Бог», Божества либо просто бессмертные суть особое сущее, которое Хайдеггер понимает отчётливо по-гречески: как субтильных, тонких, печальных и важнейших в ходе развёртывания бытия. Это те Божества, что легко сбегают от малейшего самоуверенного напора смертных, но при этом остро нуждаются в Seyn-бытии и готовы принять участие в решении, если люди предуготовят его возможность. Божества Хайдеггера суть Божества Начал. И как мы уже цитировали мэтра, «бытие есть дрожь решения Божеств о своем Боге».

Несмотря на присущий философии Хайдеггера внутримирный антропоцентризм, в отношении истины бытия люди находятся не в центре, но на одном из полюсов. Они суть те, в ком нуждается уже самоё бытие для своего стражничества в решении.

«Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein vollbringe».

«Бытие нуждается в человеке, чтобы оно существовало, а человек принадлежит бытию, для того чтобы он осуществил своё предельное определение как вот-бытия»¹¹⁸.

¹¹⁸ См.: Хайдеггер М. «К философии. (О событии)». В данном пассаже звучит оттенок настроенности (Stimme, Stimmung) человека как Dasein.

В одном из пассажей «Чёрных тетрадей» Хайдеггер называет человека пастырем бытия и наместником Ничто¹¹⁹.

Люди полностью противоположны Божествам, что создаёт пространство для различных вариаций отношений — от культа до войны. Смертью одних живут другие; и если для «победы» над Божеством человек пускается в гигантские авантюры и махинации с сущим (*Machenschaft, Gestell*), то Божества одолевают людей играючи и лёгким движением. При этом победа Божества над человеком не означает сокрушения и смерти последнего, но свершается как его возвышение, пробуждение внутреннего священного, захваченность ужасом и восторгом, катарсисом и энтузиазмом. Освобождением от отчуждающих структур повседневности *das Man*. Через принадлежность людей и Божеств к одной оси можно вновь прочесть и саму возможность их недугальности как «ты то еси» в рамках внутримирной монистической имманентной «метафизики».

Но главное то, что люди смертны, и бытие осмысляется ими из горизонта бытия-к-смерти. Только люди умирают. И посвящение себя бытию означает жертвенность и чуткость в сохранении, в стражничестве. Хайдеггер говорит об особой выставленности из сущего тех людей, которые открываются навстречу пониманию бытия. И это понимание не носит ни объективного, ни субъективного характера — картезианство тут не имеет никакой

¹¹⁹ См.: Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)».

релевантности. Философ говорит о бросании себя «в» вот-бытие, об основании себя в прыжке, и то, куда этот прыжок совершается, так же основывается через прыжок.

Хайдеггер использует форму глагола *erspringen*, образованную от префикса *er-*, означающего свершившееся достижение результата: добиться, достигнуть, сделать. Мы понимаем прыжок как отталкивание от чего-то, прыжок *откуда-то* и *куда-то*. У Хайдеггера это значение меняется, поэтому *erspringt*, «испрыгивает», следует понимать как близкое к «изведает», «выведает» самим прыжком или в свершении прыжка. То есть мы не видим, не знаем, куда точно мы впрыгиваем, это жест жертвы как вручения себя.

«И когда боги окликают землю, и в этом кличе мир откликается, и таким образом клич звучит как вот-бытие человека, тогда язык есть как историчное, основывающее историю слово»¹²⁰, — вновь вспомним эти слова Хайдеггера.

Слово бытія звучит в голосах поэтов и философов, они же суть глас своего народа и сами по себе народ бытія. *Das Seyn ist ihre Heimat*. Они суть те, в ком нуждаются Божества в их нужде бытія и в ком нуждается само бытіе для своего раскрытия и существования. Все нужны друг другу. И тогда люди возжигают огонь, к которому, как соседи, сходятся

¹²⁰ См.: Хайдеггер М. «К философии. (О событии)».

Божества на тинг решения и сказа о бытіи, основании, истории, священном, вещи и своей Божественности.

«Бытіе, — пишет Хайдеггер, — есть огонь в очаге в средоточии убежища Божеств, убежища, которое есть одновременно отчуждающая странность человека»¹²¹. Эта странность есть состояние между-пространствия человека, когда он, будучи дома среди сущего, всё же ощущает себя пришельцем.

Все четверо образуют складность и лад друг с другом (Fügen). И на пересечении их осей располагается Sein-бытіе, по этим осям оно и разворачивается в мир, в сущее (алетейя, фюзис и логос), и по ним люди и Божества возвращаются к тингу на дающей место земле под простором открытого ночного неба. Хайдеггер предлагает мыслить бытие не как *причину* и ответ на вопрос «откуда?», но как основание и *то, в чём* всё основывается. Основание же суть бездна (Ab-grund): нужда как открытость само-сокрытия. Так рождается пространство-время как место мгновения *спора* земли и мира о бытіи или небытии. Всё сущее суть пути и способы сокрытия изначального решения спорящих и противопоставленных о своём безосновном основании.

Помимо бытія, в центр пересечения четверицы можно поставить и вещь, Ding, которую Хайдеггер также возводит к событию тинга (от протогерманского *þinga, откуда исландское þing). Вещь есть дело и решение, и даже ремесленная вещь сочетает в себе

¹²¹ См.: Хайдеггер М. «К философии. (О событии)».

землю как материю, небо как пространство быть, человека как творца и Божеств как вдохновителей и освяtitелей.

Продолжая синонимический ряд, в центр четверицы можно поставить также и мифос как форму перворечения и самооткровения бытия, сказывающую всё сущее через сказывание самого себя. Тогда здесь же будет и *das Heilige* как самое изначальное, что идёт впереди и людей, и Божеств, и в чём поэтически удерживается просвет того *между*, из которого выносятся люди в человеческое, Божества в Божественное, земля и мир в существование.

И, конечно же, в сердце четверицы может быть поставлено Ничто, которое Хайдеггер неоднократно отождествляет с бытием либо берёт его как полный синоним. Ничто не есть ни приваия, ни отрицание сущего или *Sein-бытия* (бытия сущего в целом, *seiende-im-Ganze*).

Хайдеггер пишет:

«Das Nichts ist das erste und höchste Geschenk des Seyns, das dieses als Ereignis mit sich selbst verschenkt in die Lichtung des Ur-sprungs als Abgrund».

«Ничто есть первый и наивысший дар бытия, который как событие вместе с самим собой даруется в просвете первоисточка как безосновности»¹²².

¹²² См.: Heidegger M. «Besinnung», курсив — М. Х.

Безосновность же следует понимать не как недостаток и нищету, но как потребность в основании бытия-как-сущего, того самого *Что*.

И в другом месте, где мэтр упоминает бытие, он ставит важнейший вопрос, затрагивающий уже нас как экзистирующее Dasein:

«Является ли смерть глубокой тенью, которую ~~Бытие~~ как событие отбрасывает в его местоположение? Заливает ли свет Бытия человеческое существо в той мере, в какой это существо принадлежит различению? Не есть ли этот свет сияние звука тиши, которая отлучающее осваивает мир, так что смерть не только не явилась в мир неизвестно откуда, а сама есть мир?»¹²³

Человек есть тот, кто различает сущее и бытие, и в этом различении свет бытия заливают его в мире либо [здесь Хайдеггер перекрещивает метафоры света-зримости и звука-слышимости] обволакивает его тишиной. И свет, и звук суть бытие мира как сущего, внутримирное развёртывание сущего из его основы как бездны. Тогда само существование мира есть смерть бытия, а в человеческой экзистенции оно, бытие-четверица, выступает как отбрасываемая тень смертности. Впрочем, внутримирно эта тень падает и на Божеств.

Эсхатологическое развёртывание истории бытия (Seynsgeschichte) подразумевает неизбежный и про-

¹²³ См.: Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)».

слеживаемый в истории (Historie) распад структуры четверицы. О многих веках, актах и сценах распада Мартин Хайдеггер говорит прямо и откровенно, о чём-то проговаривается вскользь и намёками, а другое можно напрямую вывести из его философии. И многое из того, что он говорит и что выводится из структуры и траекторий его мысли, совпадает с традиционалистскими оценками и историографией падения и распада человеческой культуры в современной цивилизации.

Полюс людей, отсечённый от трудноудерживаемой в мышлении и метафизике истины *Seyn als Nichts*, редуцируется до только сущего, пусть и обладающего «духовным», точнее культурным измерением. В авраамизме это транслируется через догмат о тварной природе человека. Позднее, в эпоху Просвещения, Декарт нарекает человека субъектом, что подхватывается в гуманизме. Следующая итерация сводит природу человека к конвенции на пересечении эволюционизма, биологизма и физикализма, что полностью исчерпывает себя в результирующих стратегиях трансгуманизма. Человек, понятый как только сущее и скучающий *das Man*, начинает подвергать махинациям и пересборкам самого себя¹²⁴.

Божественные же сводятся к *idéa* и *lóyos* внутри уже запечатанной платоновской пещеры. От авраамического отделённого от мира и людей Боготворца ведёт прямая дорога к Богу-часовщику и *deus*

¹²⁴ Подробно этот вопрос разобран в книге Нечкасов Е. «Традиция и футурошок. Образы не нашего будущего».

otiosus деизма. Который, в свою очередь, легко опрокидывается в феномены внутриспсихических переживаний в психоанализе (К. Г. Юнг) либо вовсе отбрасывается как фикция в атеизме. И наконец, «Божества» оседают в массовой культуре как её рядовые персонажи. Но все эти итерации суть метаморфозы на стене теней тех Божеств, что уже давно сбегали или даже умерли.

Открытость неба сначала подменяется на твердь сущую, но позднее симулируется её «размыкание» в газовую атмосферу и дурную бесконечность космоса, в место для авиационных эшелонов и спутниковых орбит.

Земля же с «библейских времен» полагается вручённой людям в полное властвование и распоряжение как слепая и инертная тварь, что в светскую эпоху без труда конвертируется в отношение к земле как к подручной кладовой бесплатных ресурсов, в отношение к природе как к задаче по эскавации, эксплуатации, терраформированию и т. д.

Всё это свершается уже как формы забвения вопроса об истине бытия и, более того, *забвения даже того факта, что мы что-то когда-то забыли* в этом калейдоскопе разных теорий, идей и плоских онтологий. Все элементы четверицы рассыпаны и оторваны друг от друга, от слаженности (Gefüge) и настроенности (Stimmung) вокруг очага бытия.

VII ПОСЛЕДНИЙ БОГ

Мартин Хайдеггер открывает главу о Последнем Боге радикальным размежеванием этой фигуры со всеми известными пантеонами и теологиями.

«Совершенно иной в сравнении с тем, что было, особенно в сравнении с христианским»¹²⁵.

Последний Бог (der Letzte Gott) — самая загадочная и одновременно важнейшая фигура из сферы теологии и Божественного, о которой пишет Хайдеггер. Он напрямую связывается мыслителем с событием (Ereignis) учреждения Другого Начала. Последний Бог есть тот, кто пройдёт мимо людей, на далёком горизонте, и даст едва уловимый намек, кивок (Wink), перед тем как скрыться и уйти навсегда.

«Der letzte Gott ist der Anfang der längsten Geschichte in ihrer kürzesten Bahn. Langer Vorbereitung bedarf es für den großen Augenblick seines Vorbeigangs. Und zu seiner Bereitung sind Völker und Staaten zu klein, d. h. zu sehr schon allem Wachstum entrissen und nur noch der Machenschaft ausgeliefert.

¹²⁵ См.: Хайдеггер М. «К философии. (О событии)».

Nur die großen und verborgenen Einzelnen werden dem Vorbeigang des Gottes die Stille schaffen und unter sich den verschwiegeneu Einklang der Bereiten».

«Последний Бог — это Начало самой долгой истории по самому короткому пути. Долгая подготовка необходима для великого мгновения его прохождения мимо. Для такой подготовки народы и страны слишком малы, они закрыты для истинного роста и преданы махинациям. Лишь только великие и тайные одиночки будут готовить тишину для мимохождения Бога и готовить между собой молчаливый настрой»¹²⁶.

На фигуре Последнего Бога сходятся онтологические, антропологические и теологические нити мысли немецкого философа. Александр Дугин добавляет к этому наиболее насыщенный пассаж:

«Можно сказать, что теология другого Начала есть движение навстречу “последнему Богу”, который явится тогда и для тех, кто выдержал “смерть Бога”, не исчез и стойко ожидает его (жрец без культа, священник неизвестного Божества)»¹²⁷.

Чтобы лучше понять фигуру Последнего Бога, следует рассмотреть его «экзистенциалы» — те

¹²⁶ См.: Хайдеггер М. «К философии. (О событии)»

¹²⁷ См.: Дугин А. «Мартин Хайдеггер. Последний Бог».

структурные элементы, которые классически связываются с Божествами, — насколько он в них вписывается и насколько он из них выбивается. Для этого будем вопрошать о языке, имени, теофании, культе, месте и народе Последнего Бога.

Всё, что известно о Последнем Боге, сказано и написано Хайдеггером во втором периоде развития его мысли; сказано на немецком языке, который философ обогащал швабскими диалектизмами и архаизмами, а также в рамках построения особого внеметафизического и внепонятийного стиля говорения, языка философии с присущей ему практикой выделения приставок и корней, постоянными перекличками между однокоренными словами и в русле герменевтического метода окружного хождения и опрашивания тревожащего вопроса.

Поэтому и его имя на немецком языке следует брать как целое, в духе классических хейти: *der letzte Gott*, *Последний Бог*. Некоторого корневого имени собственного Хайдеггер не даёт, лишь единожды называя его ещё и Сокрытым и Редчайшим. Как мы уже уточняли, слово *Gott* означает «инвоцированный, воззванный, выкликанный». Он есть Последний Выкликанный. Но его «финальность» также особого рода. Он не последний в значении замыкающего и того, после которого больше никого нет. Отнюдь, Хайдеггер не отрицает, что в пришествии новых Божеств могут быть и те, кто придут после Последнего Бога. То самое множество Божеств, которое не подчиняется числу, а принадлежит богатству бездн, также относится и к тому месту и времени, в кото-

ром Последний Бог даст свой намёк. Весьма вероятно, что Последний Бог в целом не принадлежит и тому богатству Божественных, которые когда-то могут вернуться в мир, но, пребывая-проходя мимо, в стороне ото всех, он просто делает жест.

Хайдеггер уделяет много внимания единственной теофании Последнего Бога — его прохождению мимо нас на горизонте, в событии освоения бытия в Другом Начале. И вот здесь прошествие мимо Последнего Бога следует строжайше отделять от отождествлений и сравнений со вторым пришествием Христа, с фигурой того же Одина как Странника (Vegtamr, Gangraðr), с Владыкой Мира, о котором говорит Вёльва, или с внезапной теофанией Диониса. Они не имеют ничего общего.

В этом отношении предельная лаконичность его «облика» и мимо-хождение могут отсылать к апофатичности, потому что утверждения о том, кто и что он есть, предельно скупы по сравнению с бесконечной вереницей перечислений того, кто и что он не есть.

Последний Бог не приходит в этот мир, он не приходит к нам, мы вообще не знаем, откуда и куда он идёт. Последний Бог проходит мимо нас, в стороне от нас, возможно, с некоторой опаской и безразличностью: «а не грубы ли они настолько, чтобы проходить столь близко, чтобы быть замеченным». Наконец, он может и вовсе не пройти мимо нас, так и оставшись незамеченным, не-мимо-прошедшим. Хайдеггер пишет, что в событии и как событие (Ereignis) скрывается Последний Бог.

В своём последнем интервью журналу Spiegel, которое по настоянию Хайдеггера вышло после его смерти, он рассуждает о бытийноисторической (Seinsgeschichte) оставленности мира и мысли и оставляет следующий энигматический пассаж:

«Только Бог ещё может нас спасти. Нам остаётся единственная возможность: в мышлении и поэзии подготовить готовность к явлению Бога или же к отсутствию Бога и гибели; к тому, чтобы перед лицом отсутствующего Бога мы погибли.

Мы не можем призвать его мыслью; мы можем, самое большое, пробудить готовность ожидания».

Хайдеггер не уточняет, о каком вообще Боге он говорит, но общие намёки, контекст фразы и всей его философии позволяют провести тропинку именно к Последнему Богу и необходимости человеку стать чутким, нежным и сублильным в своём мышлении и стремлении к Божественному.

И тогда мы сможем увидеть единственный жест Последнего Бога в нашу сторону — его намёк, легкий знак, кивок (Wink) как брошенный мимоходом жест, подтверждающий событие решения. Здесь можно вспомнить Гёльдерлина и его слова: «лишь намёки — вот от древности каков язык богов». Именно так поступает Хайдеггер, напрямую связывая прохождение Последнего Бога, его жест-намёк и

состояние подготовленных единичных со стихией языка и речи.

Он настаивает на необходимости тишайшей тиши и вымалчивания. Тишина есть то пространство, сквозь которое проходит Последний Бог. Человек есть страж тишины прошествия Последнего Бога¹²⁸, и тишина есть источник слова. К этой тишине человека призывает его Dasein, это его глас и *совесть*, вызывающая нас к нам самим.

Иногда Хайдеггер говорит о множестве намёков, которые сплетаются как знаки предельной нужды сущствия бытія. Например, натиск и отсутствие пришествия Божеств и мест их господства. «Почему за тысячи лет не появилось ни одного нового Бога?» — спрашивает Хайдеггер, очевидно имея в виду не множество выдуманных на страницах дешёвых эзотерических книг божков, но подлинной и настоящей теофании, облачённой во всю мощь *tremendum*. Бегство старых Божеств и отсутствие пришествия новых Божеств есть особый намёк-призыв для великого обособления в Dasein (мы остаёмся в мире одни), одиночества жертвы и выбора самого короткого и отвесного пути к событию.

Прохождение мимо Последнего Бога носит отчётливо эсхатологический характер, Хайдеггер не раз говорит, что он придёт в момент наирадикальнейшей, полнейшей бытийной оставленности, и его намёк раскроется как внутреннейшая конечность бытія. В глубочайшем закате (Untergang) возникает

¹²⁸ См.: Хайдеггер М. «К философии. (О событии)».

Последний Бог как внезапность близости из самого долгого времени на подготовку¹²⁹.

Из молчания взрастает слово, и Хайдеггер говорит о тех блаженных, кто в опасной близости к расколу бытія становится принадлежащим к начальному разговору одиноких. В чьем разговоре и подаёт намёк Последний Бог, потому что благодарям им, разговаривающим о бытіи одиночкам, он и осуществляет мимопроходящий жест. Можно вновь вспомнить Гёльдерлина и его строки:

Многое познал человек.
Небожителей многих назвал
С тех пор, как мы суть разговор
И выслушать можем друг друга.

В «Чёрных тетрадах» мыслитель прямо пишет, что поэтический характер мышления мог бы однажды стать топологией бытія. Мышление как строгость поэзии, позволяющей выразить в языке пребывание Последнего Бога в месте бытія¹³⁰.

Это богатство намёков Последнего Бога можно, с присущей мысли Хайдеггера манерой, рассматривать не как последовательную цепочку нескольких жестов, но схватывать как один-в-многом в духе мифоса, сказа.

¹²⁹ См.: Heidegger M. «Besinnung».

¹³⁰ См.: Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)».

«Следуй в говорении знаку-намёку слов. Избегай толковать бессловесные слова.

<...>

Молчите в слове. И так основывайте язык»¹³¹.

Лингвистическое измерение намёка Последнего Бога, в тиши и из тиши которого будет сказано слово, и слово это будет поэтическим и философским основанием языка и истины бытія, намечено самим «шварцвальдским шаманом».

В целом, мы можем провести траекторию от метафизической онтотеологии (завершённая форма Первого Начала западной философии в её сакроцентрическую эпоху) к фундаменталь-онтологии раннего Мартина Хайдеггера и далее, после события Поворота в его мышлении, к герменевтике и философии события. Но намёк Последнего Бога всё же имеет существенный [лингво]онтологический вес, он заверяет событие свершения, и поэтому можно спекулятивно говорить об фундаменталь-онтотеологическом жесте-кивке Последнего Бога.

Тем не менее с позиции старой метафизики, а также в пространстве *Interregnum* ушедших старых и ещё не пришедших новых Божеств нет никаких оснований и права говорить о каком-либо культе и идолатрии Последнего Бога. Вся его «структура» восстаёт против этого, и против этого предостерегает и сам его швабский глашатай.

¹³¹ См.: Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)».

Помимо тиши, разговора, языка и слова, Хайдеггер называет местом пришествия Последнего Бога *различие* и *раскол* бытія, имея в виду его открытость и четверицу.

«Местоположение Последнего Бога, если уж он должен бытийствовать и житьствовать, есть различие как преодоление Бытия».

Различием он также называет и местоположение бытія; и в различии оно вплетается в поэтическое сказывание, в язык как местоположение своей истины.

От «Чёрных тетрадей» мэтр отсылает к труду «К философии. (О Событии)», где о расколе он пишет следующее:

«Wahrheit ist als das Ereignis des Wahren die abgründige Zerklüftung, in der das Seiende zur Entzweiung kommt und im Streit stehen muß.

<...>

Sie ist die abgründige Mitte, die erzittert im Vorbeigang des Gottes und so der ausgestandene Grund ist für die Gründung des schaffenden Da-seins».

«Истина как событие истинного — это бездонный раскол, в котором сущее приходит к раздвоению и должно пребывать в споре.

<...>

Истина — это безосновная середина, которая трепещет в прошествии Бога, и таким образом

она есть выстоявшее основание для основывания созидającego вот-бытия».

Наконец, в раскрытости от покрова времени и пространства истины бытія существует Последний Бог. Пламя его [бытія] горит ему, Последнему Богу, навстречу как бездонное основание просвета между землёй и миром.

Так Последний Бог слаживается со всеми сторонами четверицы: он нуждается в людях как в основателях того Вот (Dagründer), как их собственного вот-бытия (*Da-Sein*), так и мира его прохождения мимо. Множественность Божеств в их натиске, бегстве и возвращении трепетно связаны с его жестом и отношением к расколу и открытости бытія (*Seyn*).

Но всё это требует от человека, его мышления и экзистенции (бытия-в-мире) чрезвычайного напряжения и сложности. По сути, речь идёт о переходе в полностью иные мышление и язык. Так можно подготовить возможность события.

«Wer dieser Vorbereitung sich opfert, steht im Übergang und muß weit vorausgegriffen haben und darf vom Heutigen, so unmittelbar dringlich dies sein mag, kein unmittelbares Verstehen, allenfalls nur Widerstand erwarten».

«Тот, кто приносит себя в жертву этой подготовке, находится в переходе и должен быть уже далеко впереди и не должен от нынешнего, насколько бы непосредственно безотлагательно

этого ни могло быть, ожидать никакого непосредственного понимания (в крайнем случае может ожидать лишь сопротивления)»¹³².



¹³² См.: Хайдеггер М. «К философии. (О событии)».

VIII ГРЯДУЩИЕ

Следует подробнее остановиться на особой категории людей, непосредственно связанных с проблематикой Последнего Бога и Другого Начала. Хайдеггер относит к таким людям выдающихся [бытийных] поэтов, философов и, очевидно, самого себя. Они суть те, кто, вопреки всему отчуждению и эсхатологии бытия, продолжает хранить вопрошающее мышление о нём и его истине; кто в своей поэзии (которая, добавим мы, «отнюдь не стихи») и в мышлении готовит пространство для прохождения мимо Последнего Божества и события (*Er-eignis*) Другого Начала.

Мартин Хайдеггер называет их *одиночками, отдельными, переходными и грядущими*: «только великие и скрытые одиночки будут готовить тишину для мимохождения Бога и готовить между собой молчаливый настрой».

Несмотря на некоторую разность наименований и ролей, в пассажах мэтра они часто перетекают друг в друга и используются как синонимы. Они же и те, кто за фасадами религий и их зрелищ слышит песнь, которая сопровождает бегство Божеств, и находит их запорошенные пылью следы. Они могут вернуться к мраку безосновной бездны для переучреждения основания Божественности Божеств

вместо простого изобретания какой-либо новой религии либо примыкания к различным теизмам.

В ключевом труде «К философии. (О событии)» Хайдеггер даёт пространное описание *грядущих*, которых он также называет *отмеченными*, перед которыми стоит задание решения «укрытия истины события из сдержанности вот-бытия в великую тишину бытия»:

«1. Те немногие отдельные, которые в сущностных путях основывающего вот-бытия (поэзия — мышление — поступок — жертва) для областей сущего заранее основывают места и мгновения. Они создают таким образом сущствующую возможность для различных укрытий истины, в которых вот-бытие становится историчным.

2. Те более многочисленные объединённые, которым, исходя из постижения знающей воли и основываний отдельных, дано предугадать законы пересоздания сущего, хранения земли и наброска мира в их споре и сделать их очевидными в осуществлении.

3. Те многие предоставленные друг другу, через которых и для которых, согласно общему историческому (земному и мировому) происхождению, упрочивается преобразование сущего и тем самым основывание истины события.

4. Отдельные, немногие, многие (взятые не по количеству, а соответственно их отмеченности) находятся ещё частично в старых, ходовых и размеченных упорядоченностях. Эти упорядо-

ченности есть либо ещё защита, как некая скорлупа их находящейся под угрозой прочности, либо ещё движущие силы их воли.

Единогласие этих отдельных, немногих и многих сокрыто, не искусственно, внезапно и для себя возрастающе.

Оно управляемо всегда различным правлением события, где подготавливается изначальная общность (Sammlung), в которой и через которую событие становится историчным, что может быть названо народом.

5. Этот народ в своём истоке и в его предназначении единственен (einzig) соразмерно единственности самого бытия, чью истину можно основать единственно (einmalig) на единственном месте в единственное мгновение».

Они — единичные, грядущие (Zu-Künftigen), — суть *народ бытия*, ведь простые народы-нации недостаточны, «малы» для такого решения и принадлежат отмершему телу метафизики [порабощены машинациями Gestell]. Бросается в глаза и то, что Хайдеггер мыслит их задачу уже из структуры четверицы, из спора мира и земли, в другом месте называя их и «грядущими Последнего Бога».

Единичные суть те, кто готовит самое сокровенное и первичное время и пространство сокрытия бытия, то есть они закладывают, промысливают и проговаривают самые первые, фундаментальные штрихи наброска бытия и сущего, которые уже в дальнейшем подхватываются чуть более обширной

(хотя философ и говорит, что речь идёт не о количестве) прослойкой тех, кто в дальнейшем будет разрабатывать этот набросок как философию.

Ноша единичных грядущих является тяжелейшей и напрямую связана с *жертвой*. Мы уже неоднократно сталкивались с этим мотивом в философии Хайдеггера, в частности, когда говорили о его концепции жертвы как бескорыстного, нерасчётливого вручения себя бытию, в ответ на что из него восходит закладывающее основание слово (das Wort).

Так, он наставляет читателя в том, что тот, кто приносит себя в жертву этой подготовке — и тем самым уже становится переходным, — не должен ожидать никакого понимания от нынешнего положения дел, напротив, лишь ожидать сопротивления. Из спора неба и земли грядущие достигнут события и обзора всей истории бытия как величайшей неповторимости. Про остальных он говорит, что они ввергнутся в неистовство масс и скудомирность существ, которые тщетно будут надеяться лишь на прежнее; на возвращение в былое. В этом можно узреть переключку образов с ницшеанскими «последними людьми» и их морганием.

Жертву должны принести и те, кто вымерит и прочертит путь из самой глубины бытийной оставленности, тем самым дав корректное описание судьбы Запада как упадка и заката (Untergang). Имея это описание и пробуждающее понимание своей экзистенциальной ситуации как бытийной оставленности и богооставленности, грядущие становятся подго-

товленными. Без жертвы не наступает даже «сумерек возможности намекания Последнего Бога».

Жертва связывается с решимостью на нисхождение основателей бытия и тем, как они [как Dasein] вынесут стояние в самом глубинном расколе бытия: без защиты и без опоры во мраке бездны¹³³. И в этом они превзойдут Божеств, пишет Хайдеггер¹³⁴, явно повторяя за Гёльдерлином. Хайдеггер подчеркивает игру приставками: *превосхождение* есть *нисхождение*. И это превосходство не есть титанический хюбрис богоборчества, но доступное внутримирному бытию человека испытание в учреждении бытия-как-сущего, наброске его структур и стражничестве очага бытия для бытия Божеств.

И в этом свете у Хайдеггера звучат самые напряженные пассажи — они посвящены боли.

«Боль есть чистая форма проявления (Austrag) истины Бытия», — императивно декларирует мэтр в «Чёрных тетрадах»¹³⁵. Немногим далее он использует форму *austragen* в значении «вытерпливать»: *вытерпливать начало в боль*.

¹³³ Здесь следует ещё раз подчеркнуть, что Хайдеггер не создает никакого эзотерического учения, а проговаривает довольно понятные внетафизические интенции, говоря о простом основании на безосновном, Grund и Ab-Grund; поэтому следует сознательно отсекаать все иррационально-мистические наслоения и коннотации с употребляемыми русскими словами.

¹³⁴ См.: Хайдеггер М. «К философии. (О событии)».

¹³⁵ См.: Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)».

«Ужасающе чуждым должно быть Бытие в сверхблизкой близости его свободной тиши в сокрытии исцеления нестерпимой боли — так что никакое страдание в судьбе Бытия и никакое страдание <, оставшееся> в памяти человека, не смогли бы хоть что-то изменить»¹³⁶.

Хайдеггер напрямую связывает боль с событием (Ereignis), освоением бытия — деланием его своим собственным, обживанием в нём. Не у человека есть боль, но это боль имеет человека как начало освоения события. Боль выступает как ещё один, пусть и редкий и меньший, но синоним бытия у мыслителя.

«Was kommt, aber in langer Zeit: der Anfang in die Enteignung zur Gelassenheit des befreiten Erwohnens der Erde, daß erdend erst sie den Himmel die Bergnis dann öffne, aus wehender Welt Ding und Geschick die Weite der Weile erbauend der Gottheit, wartend des Gottes. All dies freyend ungesprochen im unscheinbaren Gedicht die Freyheit des Schmerzes: das Seyn».

«Что случится, но очень нескоро: начало в освоение к спокойствию о-свобождённого обитания земли, так что она, земельствуя (erdend), открывает сначала небо, затем горы, выстраивая из мирствующего мира вещь и судьбу, ширь временного промежутка для божества, ожидая Бо-

¹³⁶ См. Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)».

га. Всё это освобождающее невыговоренное в неприметном стихотворении <есть> свобода боли: Бытие»¹³⁷.

Заметим, что, следуя установленному правилу «говоря о четверице — говорить обо всех четырёх», в этом пассаже Хайдеггер не называет людей, смертных, напрямую. Но говорит о том, что бытие есть свобода боли в неприметном стихотворении. Что это за стихотворение? Сразу же мэтр пишет, что «человек есть начатое стихотворение заглядывания в бывшее истины Бытия».

По сути, боль — это Dasein, вот-боль. Задача грядущих — решиться на прыжок, спуск к бытию-как-ничто, которое есть исток священного, Божественного, вещи, мира, земли, и самих себя в аутентичном само-сокрытии. И выдержать ужас и боль этой жертвы в экзистенции, и облечь её в поэтический сказ. В мифос, начинающий свой разбег наброска из тиши.

Также боль, в данном случае — конкретная физическая или душевная, есть непосредственный телесный опыт времени как длительности. Боль помещает нас в отъятие, очерчивая границы телесного и нас внутри них. Боль замыкает нас на себя, оставляет нас наедине с самими собой и нашим временем, которое мы буквально эмпирически ощущаем как длительность боления или горевания. Такое понимание боли можно уложить в семантическую связку «бытие — время — боль — Dasein».

¹³⁷ См.: Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)». Курсив — М. Х.

И это свершается на фоне и вопреки неистовой инерции и сопротивлению всех структур *das Man* и махинаций *Gestell*: компенсирующие нищету переживания, компромиссы, «счастье», безупречность — «всё это Последний Бог ненавидит прежде всего»¹³⁸. Посреди мира сущего и его бесконечных пересборок, суеты, ложных решений, иллюзий и т. п. «человек как *чужой* в вынесенном за-брасывании, который уже не возвращается из бездны и в этой чужбине *удерживает* дальнейшее соседство с бытием»¹³⁹.

Переходные мыслители должны отчётливо понимать, что их вопрошание и сказывание будут непонятными для неисчислимого в своей длительности сегодня, то есть в бесконечности сего дня, проброшенного в завтра без истории и события. Стремление к самопонятности Хайдеггер называет самоубийством философии. Отсюда вытекает подспудный вывод о том, что в задачи переходных и грядущих не входит простое, понятное и разложенное в схемах и формулах изложение и разъяснение философии бытия. Этому пути следовал и сам шварцвальдский «шаман» в своём стиле письма и мышления.

Вообще, переходные — довольно интересная антропологическая фигура. Переходные суть те, кто совершает переход с одного берега на другой, а значит, в своей природе, истории, в своём мышлении они одинаково принадлежат обоим берегам, обоим концам моста. Даже если один берег для них по сути родной, а иной берег сокрыт полностью, всё же

¹³⁸ См.: Хайдеггер М. «К философии. (О событии)».

¹³⁹ См.: там же. Курсив — М. Х.

именно они решаются на хождение с одного края мышления на другой. Вероятно, их частично касается четвёртый пассаж из описания грядущих, где говорится о тех, что «находятся еще частично в старых, ходовых и размеченных упорядоченностях».

Но если грядущие, сокрытые единичные, кто помнит о бытии вопреки всему и посвящает себя его проблемной истине и боли, суть грядущие Последнего Божества, завязанные на Другое Начало и фундаментальное переучреждение священного и Божественного, — то кто тогда традиционалисты в этой картине? У традиционализма определённо есть возможность стать пространством для начала перехода, если его представители осознают более глубокую и внеметафизическую постановку проблемы бытия и завязанного на его забвение бегства Божеств. В этом горизонте проблемы и программы традиционализма и фундаментального переучреждения священного и Божественного у Мартина Хайдеггера могут совпасть.

Традиционалисты с их стоическим принципом *semper fidelis* могут быть, по аналогии, наречены *памятующими*. Помнящие и хранящие память о том, как оно было и что это уже ушло в прошлое; не смирившиеся с этим уходом, в духе классического *Sehnsucht* романтизма. Памятующие чают возвращения либо схожего. Прошрое, сохранение распадающихся традиций выступает как обезболивающее. Традиционализм может купировать боль как симптом, но не может излечить саму причину этой боли — метафизически предопределённую судьбу к упадку, к разладу-распаду и концу. И тогда памято-

вание, возвращение в воспоминании и имажинере
былого обрекает на выхолощенное повторение, дур-
ное возвращение одного и того же с малозаметным,
но всё же каждый раз смещением и искажением.
В духе копий, в свою очередь, снятых с других ко-
пий, реконструкций и реставраций, что неизбежно
смещает всё в нарастающую процессию симулякров.

Но у традиционализма есть и другая важная
сторона, а именно: если традиционализм может
обезболить глубинную боль *Dasein* — значит, его
структуры и интенции имеют некоторую корреля-
цию или отношение к самому источнику боли, ука-
зывают на её причину. Хайдеггер часто называет
нужду и оставленность особыми способами прояв-
ления и зова бытия. Когда бытия нет подлинным об-
разом, это отсутствие указывает нам на его бли-
жайшую близость. Стратегии *das Man* ведут к за-
бвению этой боли и самой мысли «чего-то не хвата-
ет». В таком случае и любые религиозные, мистиче-
ские и традиционные институты и практики — уже
целиком отчуждённые от своего истока либо вовсе
изначально искусственные — могут работать на
успешность прятания *Dasein* в сущем. Но традици-
онализм компенсирует данный вектор своим ради-
кальным неприятием современности и её структур;
он делает один шаг в сторону от боли бытия там, где
das Man берёт счастливый галоп в постмодернист-
скую культуру и веб-сёрфинг. И здесь нам требуется
искусство различения, в которое входят поступок и
жертва, саможертвенность. Мы сталкиваемся с дву-
мя миссиями: хранить память вопреки всему, со-

вершать ритуал, даже если Божества ушли, с одной стороны; и миссией готовить грядущее пришествие Божеств из вновь решённого вопроса о бесосновном основании священного сказа их Божественности — с другой. По сути, мы имеем дело с тончайшей линией симметрии зеркального отражения, где одно — *уже навсегда бывшее*, а другое — *проблематичное и не гарантированное грядущее*.

Могут ли памятующие стать переходными? Да, безусловно. Но это требует от них существенного и болевого усилия по фундаментальной пересборке и переходу на иные структуры мышления и более глубокие позиции в философии и теологии. А также более трезвого, без болеутоляющих, признания всей глубины отчуждённости и расколдованности современного мира, без иллюзий.

Где может быть место встречи памятующих-как-переходных с грядущими? Мост есть место этой встречи. И в меру возможности перевода философского текста и фундаментальной интенции Хайдеггера на иные языки, в том числе на языки разных традиционных теологий (если они будут усвоены, найдут своих мыслителей, которые последуют за его мыслью и предлагаемым изменением *façon de parler*), «народ грядущих» может быть собран (*legein-logos*) из сокрытых одиночек любых этничностей и национальностей. Как тех, кто из их лона отправился торить тропу и наводить мост в сторону других бесконечных возможностей мышления и истории.

IX ДРУГОЕ НАЧАЛО

Всё вышеизложенное не просто сходится, как разные нити сплетаются в один узелок, но сразу даётся Хайдеггером как взаимосвязанные и перетекающие друг в друга проблемы, ходы и траекторий мыслей, постановки проблем, ведущие к его главному проекту — Другому Началу западной философии, с которым он связывал возвращение подлинной истории, пришествие новых Божеств, корректное решение вопроса об истине бытия и существования человека в мире. В ходе нашего *с вами диалога* мы уже неоднократно говорили о Другом Начале, его принципиальных условиях и наброске.

В отличие от Первого Начала западной философии, которое Хайдеггер усматривал в мышлении досократиков, в отношении своего проекта он говорит не о Втором, а о Другом Начале. Продолжение числительной линии наименований, по сути, ничего бы не решало на столь важном для мыслителя уровне внимания к словам и языку. Первое, Второе Начало — они бы размыкали потенциально бесконечный ряд «ещё одного начала». Для Хайдеггера важно не увеличение числа, не иная пересборка все той же метафизики, которая уже показала и исчерпала всю свою действительную мощь и величие, но именно Другое мышление, для которого он со-

здавал иной язык и структуру написания своих текстов, изложения своей мысли. Здесь можно найти и один из важных прекурсоров будущего Постмодерна — проблемную инстанцию Другого и его понимания¹⁴⁰.

Другое Начало Хайдеггера напрямую связано с иным, корректным решением вопроса об истине бытия, способе его существования и отношения человека как Da-Sein внутри мира к своему апофатическому бытийному истоку. Поскольку отказ, сокрытие, заброшенность и отворачивание бытия от человека немецкий философ считал неизбежным и фундаментально «встроенным» в изначальную структуру существования бытия как специфического раскрытия-себя-в-самосокрытии, то эту черту так же необходимо учитывать в грядущей философии. По сути, сокрытие изначальной истины Первого Начала как алетейи-несокрытости неизбежно, это судьба, намеченная аграрными метафорами фюзиса и логоса. Но вот отождествление бытия с сущим в форме некоторого наивысшего сверх-сущего, в духе горделивого заблуждения Платона, — это уже решение и мысль человека, который обратил свой взор на только-сущее.

Другое Начало подразумевает не столько удержание несокрытости, сколько принципиальное стражничество и сохранение в тиши отказа от бытия философами и поэтами. При этом прямое «со-

¹⁴⁰ У Хайдеггера, правда, полностью вне психоаналитического и социально-политического контекстов, которые оказались доминирующими в Постмодерне.

общение», связь и проистекание сущего из бытія-как-ничто должны сохраняться и питать философию, миф и искусство, историю без рассечения этой связи и подмены истока на метафизическую инстанцию (катафатическое сверхсущее Начало, сущего Бога и Церковь, фундаментальные физические законы, процедуры познания, автономного субъекта, ценности и т. д.).

Вместо окончательного забвения и удаления бытія-как-ничто как истока всего сущего, *даже забвения самого факта, что мы что-то забыли*, необходимо деликатное сокрытие бытія в безосновность основания сущего. Сущее и его «метафизика» должны быть разомкнуты в сторону всегда своего собственного ничто, как Dasein размыкается ужасом в свою конечность и то же самое ничто. Поэтому Хайдеггер говорит о стражничестве истины (Wahrheit) единичными.

В наброске своей программы он пишет, что «из некоего простого *сдвига* сущностного мышления свершение (Geschehen) истины бытія должно быть перемещено от первого начала в другое, с тем чтобы в подаче зазвучала совсем другая песнь бытія»¹⁴¹. Собственно, эту песнь бытія мы и можем предварительно соотнести с особым мифом, который не сокрывает своим диктом раскрытый простор просвета, а деликатно, но уверенно дейктически указывает на тишину как исток сказа. И если классический миф и песнь всегда повествуют о чём-то, о катафатическом

¹⁴¹ Хайдеггер М. «К философии. (О событии)», курсив — М. Х.

нечто и его референтной, заверенной метафорой зримости истине, то данный мифос будет целиком посвящён своему собственному и себе же как сказу имманентному бытию-как-ничто. В Первом Начале ничто было отброшено и не помыслено, откуда «бытие есть, небытия нет» Парменида. Другое Начало должно решать эту проблему совсем иначе, признавая, включая, мысля и сохраняя ничто как самое сокровенное. Хайдеггер говорит об ускользании в тишину, в которой истина вновь может решиться стать просветом для самосокрытия.

История Первого Начала западной философии, которая разворачивается как конкретная история и культура Запада, приходящая к своему тотальному упадку, распознаётся Хайдеггером как изначально предзаданная судьба — как *Untergang*, спуск и закат. Мыслители Другого Начала должны решаться на спуск к самой нижней точки мёртвой и разлагающейся метафизики, чтобы распознать в ней последний аккорд и [не]звучание последних нот, чтобы подхватить и оттолкнуться от них в начале уже другой мелодии, мотива и сказа. К этому же спуску относится и период междуцарствия ушедших старых и всё ещё не явившихся новых Божеств. Что делает спуск к решению о бытии чрезвычайно напряжённой жертвой, которую надо вынести без взирающих очей Божеств и в подготовке пространства прохождения Последнего Бога.

При этом Хайдеггер строжайше предупреждает о рисках захвата Другого Начала и его возможной подмены на обновлённую метафизику, чтобы вновь

вернуться на безопасные круги своя. В «Чёрных тетрадах» он предрекает, что «common sense», «церковная вера» и «политическое порабощение» объединяются вместе, чтобы отучить народ мыслителей и поэтов от мышления¹⁴². Вновь христианство и науку он называет фальшивомонетничеством мышления.

Решение и мышление единичных и грядущих не призвано как-то исправить старую метафизику, будто сделав к ней подстройку ещё одного, апофатического измерения, мы могли бы оставить всё как было, удовлетворившись лёгкой и косметической сменной акцентов. Переход к Другому Началу и его истине подразумевает, в числе прочего, и конкретную, предельно внятную и непосредственную смену отношения человека к сущему и природе: от подручного сырья для махинаций — к земле и небу в структуре четверицы. А это означает не просто смену оценивающего взгляда, смену культуры и принципов искусства, но и вообще тотальное изменение всего модуса, всех практик и путей жительства, обживания и бытования человека и народа в мире¹⁴³. Хайдеггер посвятил много трудов тому, чтобы продумать и купировать ходы мысли, которые ведут в тупики либо возвращают всё на круги своя. Поэтому чёткие и конкретные программы, списки, манифесты, дорожные карты и алгоритмы

¹⁴² См.: Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)».

¹⁴³ См.: Нечкасов Е. «Традиция и футурошок. Образы не нашего будущего».

Другого Начала в принципе не могут быть даны как руководство к действию. Другое Начало, как и многие важнейшие элементы его философии, обретает если не апофатические черты, то точно даётся на контрасте «не как в метафизике Первого Начала». Событие призвано подорвать доминацию старого Логоса и его махинаций.

Другое Начало разрешается и вспыхивает в событии, Ereignis. Этот термин так же сложнопереводим на русский язык, и Хайдеггер часто акцентирует и играет различными его гранями и синонимами.

Обыденное мышление предлагает понимать событие как некоторый момент на стреле времени, когда что-то случилось, стряслось, произошло (ср. англ. Event), и этот момент события делит поток времени и историю на «до» и «после». Событие есть изменение в мире, причём фундаментальное.

В своей философии Другого Начала Хайдеггер тематизирует событие как сутствие самого бытия в освоении сущего и вот-бытия. Это момент основания истины бытия как сокрытия в нисхождении, о котором мы говорили ранее. Здесь Хайдеггер задействует все грани этого слова. Ereignis означает не только событие как некоторое «происшествие», но имеет и более глубокие и значимые для нас корни. Оно соединяет в себе две этимологические линии, которые акцентирует мыслитель.

Первая есть возведение слова к значению «делать собственным», откуда частый мотив о-своения, при-сваивания как делания своим, аутентичным. Сродни важному понятию обживания в мире и в

доме, становления местным, коренным и родным. Аналогично аутентичному (eigene) режиму Dasein. Хайдеггер акцентирует это через выделение приставки: Eg-eignung как о-своение. Звучащее в русском «событии» со-бытие, совместное, вместе и рядом бытийствование скорее вносит сумятицу, чем расширяет и приоткрывает вкладываемый мыслителем смысл. Для Хайдеггера акцент стоит не на «совместно», а на собственности. Прослеживаемое до прагерманского корня *aiganaz, немецкое eigen также означает владеть и обладать, держать в собственности, вступать во владение. Семантически эта линия приближается к понятию Selbst, которое этимологически означает «отделяться».

Вторая линия основывается на диалектном eräugen с корнем augen, означающим глаз (Auge) и видеть. В такой оптике событие есть также представление воочию, узримость. Здесь кроется нюанс в том, что зримым в событии становится сущее как катафатическое проявление бытия, а само бытие-как-ничто как раз таки скрывается в тишь безосновности. Если мы видим мир, значит, мы уже о-своены как Dasein в событии утверждения истины бытия и сущего в их разведении по апофатическим и катафатическим полюсам; и обнаруживаем мы себя внутримирно как уже решённое.

В соответствующей главе «К философии» мэтр даёт целую серию указующих определений события, сводя воедино тематику противопоставленности неба и земли, спора смертных и бессмертных, нужду Божеств в бытии, освоения вот-бытия, нужду и

жертву единичных, переучреждение всех оснований (Божественности, слова, сущего, человека и т. д.) на бесосновности простоты и *единственности-и-одиначества* бытія. О последнем Хайдеггер говорит, что, обосновывая своё одиночество¹⁴⁴, бытіе единственно набрасывает вокруг себя лишь ничто, в котором оно вернее всего оберегает его.

Но помимо простоты бытія, мэтр также называет его и самым необычным и отчуждающе странным. Необычность бытія соответствует его области основания истины, то есть ничто, и для вот-бытія это есть единственность его смерти. Только человек имеет такое отличие — стоять перед лицом смерти, и смерть есть высшее свидетельство бытія. В такой странности бытія, которая задевает наше феноменальное присутствие в мире тенью неизбежной — всегда только нашей и данной нам в одиночестве замкнутости на себя — смерти, оно существует как «событие, место решения о близости и удалении Последнего Бога»¹⁴⁵. Тем самым событие заостряется до чего-то уникального и судьбоносного, что не присутствует постоянно, но случается как созревший дар самого бытія. Событие не мыслится как «запланированное на отрезке времени мероприятие», но тяжелейше стяжается как редчайшее, ценнейшее и фундаментально-поворотное для всего

¹⁴⁴ По нашему замечанию, одиночество есть один из модусов воплощения самости (Selbst) как отдельности.

¹⁴⁵ См.: Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)».

сущего в рамках философии и внутримирного присутствия Da-Sein.

Но сейчас мы находимся в фундаментальной философской и бытийноисторической паузе. Хайдеггер ожидал возвращения философии в Европе через 200–300 лет, признавая всё ещё длящийся распад логоса Первого Начала, сквозь который уже прорастала ризома парадигмы Постмодерна. Знаковый пассаж из интервью Spiegel о том, что «только Бог может нас спасти», звучит тем более напряжённо, зная, что мы живём в зазоре запустения и *interregnum*.

«Das plötzliche Verlöschen des großen Feuers, das zurückläßt, was weder Tag noch Nacht, was keiner faßt und worin der zu Ende gegangene Mensch sich noch umtreibt, um nur noch am Gemächte seiner Machenschaften sich zu betäuben, vorgebend, es sei für die Ewigkeit gemacht, vielleicht für jenes Und-so-weiter, das weder Tag noch Nacht ist».

«Внезапное угасание великого огня, который оставляет после себя то, что не есть ни день и ни ночь, что никто не понимает и в чём человек, пришедший к концу, ещё суетится, чтобы хотя бы оглушить себя созданиями своих махинаций, подавая это так, что оно сделано будто бы на века, хотя, пожалуй, оно и подойдёт для того И-так-далее, которое не есть ни ночь и ни день»¹⁴⁶.

¹⁴⁶ См.: Хайдеггер М. «К философии. (О событии)».

Так Хайдеггер резюмирует время, свидетелем которого он был, в котором мы пребываем до сих пор, и масштабная эпоха которого продлится ещё долгие века. Об этой паузе и зазоре он говорит «noch nicht» — «всё ещё нет». Не начинается разбег Другого Начала, но продолжается угасание, забвение и блокирование мышления институциями и процедурами Gestell. Долгое-долгое «всё ещё нет».

«...als müßte und würde der Mensch auf den Gott warten. Und vielleicht ist dieses die verfänglichste Form der tiefsten Gottlosigkeit und die Betäubung der Ohnmacht zur Er-leidung der Ereignung jener Da-zwischenkunft des Seyns, das erst dem Hereinstand des Seienden in die Wahrheit eine Stätte bietet und ihm die Gerechtsame zuteilt, in der weitesten Ferne zum Vorbeigang des Gottes zu stehen, Gerechtsame, deren Zuteilung nur geschieht als Geschichte: in der Umschaffung des Seienden in die Wesentlichkeit seiner Bestimmung und in die Befreiung aus dem Mißbrauch der Machenschaften, die, alles verkehrend, das Seiende in der Nutznießung erschöpfen».

«...всё выглядит так, будто человек должен ждать и будет ждать Бога. А возможно, это самая коварная форма глубочайшей безбожности и оцепенение бессилия перед вытерпеванием (Er-leidung) сбывания (Ereignung) той явленности (Da-zwischenkunft) бытія, которая встраиванию сущего в истину бытія впервые предостав-

ляет место и передаёт ему привилегированное право находиться в самой отдалённой дали от прошествия Бога, право, передача которого происходит лишь как история: в преобразовании сущего в сущность его определения и в освобождение от злоупотребления махинациями, которые, всё извращая, истощают сущее в процессе извлечения выгоды¹⁴⁷».



¹⁴⁷ См.: Хайдеггер М. «К философии. (О событии)».

Х ГОРИЗОНТЫ СОВМЕЩЕНИЯ

Существенные сопоставления фундаментально-онтологического проекта Мартина Хайдеггера, особенно в сферах мифоса, священного, антропологии и теологии, с традиционалистской идейной платформой мы дали в предшествующих главах. Сейчас же следует обратиться к конкретным попыткам приближения и интерпретации философии немецкого мыслителя и традиционализма в предшествующие годы.

Существенная попытка понять и дать оценку мысли Хайдеггера принадлежит уже перу одного из ключевых «отцов-основателей» традиционализма Юлиусу Эволе в книге «Оседлать тигра». Этот труд сам по себе является знаковым и поворотным для всего традиционализма. Вышедший в 1961 году, он содержит качественные рефлексии над попытками оказать влияние и воплотить традиционалистский проект в мире путём прямого участия в политике стран Третьего пути в довоенный и военный период. Эвола констатирует невозможность свернуть с колеи истории, которая проложена самим должным, то есть метафизическим и дхармическим предопределением. Задачей традиционалиста в мире, который ждут только ухудшение и распад, он видит сохране-

ние внутренней вертикали духа и поиск иных путей и интерпретаций священного в умирающем мире¹⁴⁸.

Поэтому, с одной стороны, обращение Эвола к мысли Хайдеггера, которая в те годы уже развивалась на тропинках после Поворота (Kehre), могло быть очень логичным и своевременным. Но с другой — его попытку понять и интерпретировать шварцвальдского мэтра следует признать полностью нерелевантной и провальной.

Спустя 16 лет после окончания Второй мировой, Эвола обращается к раннему довоенному Хайдеггеру периода «Бытия и времени».

Задача Эвола — дать критику «тупика экзистенциализма», и в ряде аспектов с его строгими суждениями можно согласиться. Эвола учит об «обособленном» человеке, который сохраняет верность идеалам и духовной вертикали Традиции в эпоху максимальной апостасии и нигилизма; он вытачивает этот типаж в полемике с характерными признаками и учениями нигилизма современной эпохи. Но в случае упоминания Хайдеггера, в ней мы встречаемся и с целым ворохом проблем непонимания идей, незнания более широких контекстов, деталей и актуального состояния развития идей того же Мартина Хайдеггера в самом начале 1960-х годов. Эвола бросается в критику вслепую, что по-факту делает его позицию слабой и проигрышной во множестве мест

¹⁴⁸ См.: Нечкасов Е. «Традиция и футурошок. Образы не нашего будущего».

Юлиус Эвола отмечает, что корни экзистенциализма восходят к потерянному поколению, которое было глубоко травмировано недавним кризисом современного мира, то есть войной. Кабинетным философам он вменяет мелкобуржуазный образ жизни, а вместе с более активными публичными нонконформистами — общий профанизм и работу с присущими западноевропейскому мышлению абстракциями, оторванными от метафизических корней. Для Эволы экзистенциализм во многом сводится к форме нигилизма из-за его обращения к тематике раскрывшегося после смерти христианского Бога ничто и вновь поставленной проблеме существования в таком мире. Для Эволы экзистенциализм во многом продолжает линию Фридриха Ницше и Сёрена Кьеркегора, то есть он является оторванным от метафизического духа Традиции явлением современности.

Идеолог традиционализма атакует ключевые, по его мнению, фигуры экзистенциализма — Жан-Поля Сартра, Карла Ясперса и Мартина Хайдеггера.

В случае с Сартром он обращается к классической для последнего теме бремени свободы — к обращённости индивида, лишённого всяких корней в предшествующей традиционной культуре, на самого себя, к одиночеству и «приговорённости к свободе». Эвола указывает на практически фаталистские и пессимистические тона свободы у Сартра. Для левого французского интеллектуала свобода — это то, что его принуждают претерпевать в мире без Бога, чему итальянский мыслитель противопоставляет

принятие свободы как пространства воли, в котором вполне переносимы и боль, и трагедия, и смерть.

В положительном ключе он упоминает только Ясперса, который, вероятно, был единственным из экзистенциалистов, кто пытался обратиться к метафизике или хотя бы к мистицизму¹⁴⁹. В своих многочисленных статьях Эвола не раз жёстко критиковал современный и довольно популярный психоанализ и фрейдизм, называя его «психоаналитической инфекцией», которая разрушает европейского человека и его связь со священным. Точно так же, как с ранних лет он критически высказывался и о христианстве в целом. Отсюда становится непонятной и самопротиворечивой его минимальная симпатия к психоаналитическому экзистенциализму и мягкой христианской теологии Ясперса.

Проблема с пониманием идей Мартина Хайдеггера у Юлиуса Эвола кроется именно в этом — в том, что он полностью прочитывает его взгляды периода «Бытия и времени» через призму чрезвычайно популярного экзистенциализма Жан-Поля Сартра и Карла Ясперса. Для Эвола Хайдеггер — равнозначная величина, а где-то даже просто эпигон первых двух; он упоминает шварцвальдского мыслителя через запятую с его немецким другом и французским интеллектуалом, как будто они образуют некоторое единое поле идей и в целом солидарны друг с другом. Ситуация обстоит прямо противоположным образом.

¹⁴⁹ См. Эвола Ю. «Оседлать тигра».

Уже в 1946–1947 годах Хайдеггер пишет и издает знаменитое «Письмо о гуманизме» как ответ на тезисы Сартра. В нём он радикально размежёвывается с ним, его идеями и с философией экзистенциализма в целом. Безусловно, Хайдеггер оказал сильное и даже решающее влияние на Сартра и Ясперса, но их дальнейшее самостоятельное развитие собственных идей увело их в противоположные от проекта Хайдеггера стороны. Вследствие чего последний счёл необходимым публично и сразу же после войны обозначить свою непринадлежность модному течению философии. Для Хайдеггера экзистенциализм так и остаётся метафизикой и, судя по его философии, во многом может быть сведён к интеллектуальным стратегиям *das Man*, а значит, он уводит нас от понимания истины бытия.

Более детальная критика и инвективы в адрес философии Ясперса представлены Хайдеггером в его поздних трудах и «Чёрных тетрадах», которые вышли уже после его смерти, как и после смерти Эвола. Поэтому о более подробных претензиях Хайдеггера к ясперовскому экзистенциализму Эвола просто не мог знать, но тем не менее существенное расхождение в идеях двух немцев было общеизвестным в тесно переплетённых интеллектуальных кругах Европы тех лет.

Ещё более ошибочными являются приписывание Хайдеггеру через отождествление с Сартром позиции закрытости к вертикальному измерению и обвинения в «феноменологическом агностицизме». Корни этой грубейшей ошибки снова кроются в

прочтении Хайдеггера через Сартра, а также в том, что Эвола в принципе был полностью не знаком с детальным и сложным теологическим проектом Хайдеггера, его взглядами на важную роль мифоса и священного в бытии человека. Хотя в указанный временной послевоенный период Хайдеггер уже стоял на этих позициях, признавая свой ранний опыт «Бытия и времени» неудачным и «слишком феноменологическим», в том числе и перегруженным «экзистенциальностью».

Принципиально важное для понимания идей Хайдеггера о бытии и вот-бытии различие бытия (Sein/Seyn) и сущего (seiende) Эвола также не понял.

Наиболее интересные и продуктивные моменты критики экзистенциализма с теологических позиций Эвола проговаривает мельком. Он отмечает, что экзистенциализм «мог бы придти к одному из установленных нами положений — к потребности положительного антитеизма, к экзистенциальному преодолению Бога-личности как объекта веры или сомнения...»¹⁵⁰. Здесь Эвола сам выступает как апологет слияния Я, бытия и Бога (для него это трансцендентность) в апофатическом «незримом присутствии». С той лишь разницей, что для него как для традиционалиста в радикальной позиции принципиально важна именно трансценденция, превосхождение земного уровня и обыденности через фигуру Божества и теозис. В то время как экзистенциализм и феноменология ориентированы на срединный мир,

¹⁵⁰ См. Эвола Ю. «Оседлать тигра».

говоря мифологическим языком. Во многом феноменологический академический подход к исследованию традиций и мифов развивал Мирча Элиаде, который, так же как и Эвола, считал себя учеником идей Рене Генона.

Схожие утверждения о слиянии присутствующей в мире самости, Божественности и бытия мы обнаружим и в христианском мистицизме, но в другом месте Эвола верно подмечает адвайтистские восточные и неоплатонические соответствия некоторых необходимых предпосылок «экзистенциального проекта». А именно нужду в изначальном принципе, задающем судьбу, и потребность оставаться верным этому принципу как собственному Я. «Неблагоприятная почва» экзистенциализма порождает раскол в сознании и человеке между сартровской свободой и этой нуждой, пронизывающей всё вертикалью. Для Эволы такой раскол есть признак упадка.

К сожалению, весь анализ и критика Эволой экзистенциализма не имеют никакого отношения к самому Хайдеггеру и его зрелому проекту, насыщенному всей необходимой для традиционализма проблематикой. Можно утверждать, что Эвола вовсе был с ним не знаком и ключевых методов философствования немецкого мэтра не понял. А когда Эвола пишет о нём — он проговаривает свои иллюзии, эмоции и претензии, подчас действительно справедливые с традиционалистской позиции, к популистски гремящему левому, безусловно антисакрально ориентированному Сартру и его эпигонам, которые

к немецкому мыслителю имеют крайне косвенное и надуманное отношение.

При этом Юлиус Эвола и Мартин Хайдеггер принадлежали двум очень тесно связанным идеологическим течениям, которые отдельные исследователи и сторонники рассматривают как единое европейское интеллектуальное поле и котёл мысли в первой половине XX века, — традиционализму и консервативной революции соответственно. У них также был общий круг знакомых — Карл Шмитт, Эрнст Юнгер и др.

Уже после смерти Хайдеггера в его наследии (Nachlass) была обнаружена рукописная запись с цитатой из книги Юлиуса Эволы «Восстание против современного мира» немецкого издания 1935 года. Это открытие позволяет утверждать о знакомстве Хайдеггера с одной из самых представительных книг философии традиционализма. Но он не только сделал выписку цитаты из программной книги Эволы, но и сразу же придал ей интерпретацию, которая существенно проясняет позиции двух философий относительно друг друга.

Хайдеггер выписал следующую мысль:

«Wenn eine Rasse die Berührung mit dem, was allein Beständigkeit hat und geben kann — mit der Welt des Seyns — verloren hat, dann sinken die von ihr gebildeten kollektiven Organismen, welches immer ihre Größe und Macht sei, schicksalhaft in die Welt der Zufälligkeit herab».

«Когда раса утратила связь с тем, что только одно и может дать ей постоянство, — с миром Бытия, — тогда образованные ею коллективные организмы, каково бы ни было их величие и могущество, обречены погрузиться в мир случайности»¹⁵¹.

В двух местах она существенно отличается от оригинального пассажа Эвола из этой книги:

«Wenn eine Rasse die Berührung mit dem, was allein Beständigkeit hat und geben kann — mit der Welt des “Seins” — verloren hat, dann sinken die von ihr gebildeten kollektiven Organismen, welches immer ihre Größe und Macht sei, schicksalhaft in die Welt der Zufälligkeit herab: werden Beute des Irrationalen, des Veränderlichen, des “Geschichtlichen,” dessen, was von unten und von außen her bedingt ist».

«Когда раса утратила связь с тем, что только одно и может дать ей постоянство, — с миром *Бытия*, — тогда образованные ею коллективные организмы, каково бы ни было их величие и могущество, обречены погрузиться в мир случайности: *чтобы стать жертвой иррационального, изменчивого, “исторического”, того, что обусловлено снизу и извне*»¹⁵².

¹⁵¹ См.: Cleary C. «Heidegger Against the Traditionalists».

¹⁵² Курсивом выделены те места, которые М. Хайдеггер изменил либо отбросил.

Первое, что бросается в глаза, это изменение Хайдеггером слова *Sein* на *Seyn*. То, что даёт постоянство и устойчивость расе¹⁵³, — это не просто бытие-как-сущее или сверхсущий источник мира, Хайдеггер и здесь уточняет, что речь должна идти об апофатической инстанции бытия-как-ничто. Как классический представитель традиционализма, Эвола остаивает бытие как высшую форму *всё того же сущего*: как трансцендентное, как платонический мир идей. Он защищает фундаментальную для него доктрину двух природ: высшего бытия и подлунного мира становления, что и составляет классическую двухэтажную структуру метафизики. Для Хайдеггера же метафизика, и Платон в частности, есть принципиальная веха в забвении бытия и упадка всего западного мира. Уже в этом пункте мы видим, что Хайдеггер, с одной стороны, фундаментально отрицает метафизический подход Эволы, а с другой — сразу же исправляет пропорции исходной цитаты в своём ключе.

Из этого следует и причина, по которой он вычёркивает из цитирования финальную сентенцию, которая стоит после двоеточия: «чтобы стать жертвой иррационального, изменчивого, “исторического”, того, что обусловлено снизу и извне». Для Хайдеггера бытие принципиально отсутствует исторично, особенно в сферах философии и поэзии, где

¹⁵³ Здесь следует уточнить, что Юлиус Эвола понимал расу не в биологических терминах примитивного расизма; в его трудах она чаще всего выступает как «раса духа» и эквивалентна классическим сословиям, варнам или металлам души у Платона.

вызревают и сказываются важнейшие слова, кругами и эхом расходящиеся и формирующие мир (Welt). Более того, бытие вещей также принципиально изменчиво, как и культура. И от культуры к культуре сами определения «что есть вещь» и «бытие» могут варьироваться радикально. Только в начале XXI века традиционализм дорос до того, чтобы усвоить и начать оперировать парадигмой онтологического плюрализма (плюральность культур + плюральность природ¹⁵⁴) и лингвистическим пониманием Традиции. Тем самым исправляя и преодолевая некоторые имплицитные европоцентристские онтологические и гносеологические предпосылки самого традиционализма.

Помимо «горизонтальной» плюральности ноэтических миров разных народов и их традиций, можно поставить вопрос о темпоральной изменчивости вещей и бытия, об их движении к вырождению, упадку, распаду и забвению, о движении от аутентичной вещи к утилитарному симулякру, точно так же оторванному от любого сакрального источника. В таком случае «изменчивость» предписана миру как эсхатологичное должное.

Касательно же того «иррационального», которое Эвола тоже вменяет как негативное начало, в которое впадает подлунный мир, оторванный от бытия, то здесь следует лишь вновь упомянуть, что Хайдеггер ставил иррационализм ещё ниже, чем

¹⁵⁴ См.: Нечкасов Е. «Традиция и футурошок. Образы не нашего будущего».

сухую рациональность, ответственную за забвение бытия и дух времени современного мышления.

Стремление непременно удержаться за неизменное, удерживать себя в точке неподвижного принципа, центра внутри окружности, в целом вполне свойственно «личному уравнению»¹⁵⁵ Эвола. Но структура Хайдеггера не подразумевает принципиальной изменчивости и только изменчивости («множественности без единого»). В его оптике «неподвижный» исток должен быть фундирован в апофатической инстанции и храним своего рода «элитой», выражаясь эволюционным языком. Складывается ощущение, что, безусловно понимая и даже проговаривая прямо интенцию о преодолении личностного Бога в сторону апофатического «незримого присутствия», Эвола регулярно соскальзывает из апофатической вышины в катафатические и ценностно-политические долины и борьбу. В этом кроется одно из качественных отличий его внутренней метафизической ориентации, природы души, от того же Рене Генона с присущей ему «брахманической» ставкой на апофатизм. Конечно же, ни Генон, ни Эвола не были практикующими и интегрированными в индуизм адептами Веданты и Тантры соответственно; в данном случае мы говорим скорее о характерных для их позиций и мышления принципах, о стиле и ориентациях.

Американский мыслитель и эксперт по тантризму и Гегелю Коллин Клири указывает на наив-

¹⁵⁵ См.: Эвола Ю. «Пути киновари».

ное убеждение традиционалистов об «извечной» или вневременной природе метафизической традиции, например, когда они берут Платона и платонизм как высшую и неизменную форму выражения идеального порядка и описания мира идей, игнорируя тот факт, что он появляется в эпоху, когда греческая традиция уже была в глубоком упадке, а до него существовала мысль выдающихся досократиков и более ранние мистерии и культы. Платон — это уже Железный век, но он волюнтаристски преподносится как *Sophia Perennis* (Вечная мудрость). Более того, философия Платона в самых различных толкованиях, особенно в аристотелизме, лежит в основании всех классических современных социально-политических идеологий и доктрин. Отблеск изначального света, присутствующий в поздних доктринах, берётся и преподносится как сам свет.

Но помимо очевидных противоречий и задокументированной взаимной критики, Клири указывает, что многие оценки современности с позиций традиционализма Генона и философии Хайдеггера совпадают, а именно их неприятие идей Просвещения; «царства количества» — рассчитывающего и калькулирующего мышления; оторванного от корней современного космополитизма; ускорения времени и истории в их распаде; разрушения иерархий и сведения всего сущего к единым и универсальным стандартам, шаблонам и механизации; картезианского субъект-объектного дуализма и спекулятивного взгляда на мир из точки абсолютной объективности и др. Культурный кризис западноцентричной цивили-

лизации мы также можем напрямую увязать со скупающей массой das Man и его культурой, которую он продуцирует и в которой прячется от смерти (личностной и вселенской эсхатологии, говоря более традиционалистским языком). И в этой непрекращающейся круговерти симулякров и переживаний сами религии и традиции (даже будучи предельно достоверными и аутентичными по своим формам и реконструкциям, но всё же оторванными от бытия и аутентичного Dasein, который мог бы сказывать их мифы) становятся лишь очередными проекциями симулякров и знаков на экран, ни к чему не обязывающими и никуда не ведущими, полностью пустыми поверхностными действиями и имитацией.

Наконец, ознакомившись, внимательно и деликатно вняв нюансам хайдеггерианского взгляда на природу Божеств и причины оставленности ими мира, на проблему отношений по осям Небо-Земля, Божественные-смертные, бытие-священное-миф, мы видим, что он во многом взирает и осмысливает аналогичную проблематику, *но приходит к ней по другой траектории и предлагает иную же траекторию выхода.*

Сам Коллин Клири делает ещё более лаконичное и ёмкое резюме о сопоставимости традиционализма и философии Мартина Хайдеггера: «Не будучи формально традиционалистом геноновской или эволианской школы, *Хайдеггер в своем мышле-*

нии оказывается ещё более радикальным традиционализмом, чем сами традиционалисты»¹⁵⁶.

И мы в целом согласны с таким промежуточным определением отношения Хайдеггера к традиционализму и, более того, доводим эту радикальность до своих наглядных пределов.

В русскоязычном пространстве наиболее масштабный традиционалистский подход к философии Мартина Хайдеггера осуществлен в трудах Александра Дугина¹⁵⁷. Книги Дугина, посвящённые Хайдеггеру, являются одним из лучших введений в проблематику его философии, со всем необходимым учётом языковой разницы, проблемы перевода философских терминов и неизбежных семантических сдвигов.

Но помимо вполне корректного и непредвзятого изложения основных идей и траекторий лесных троп мышления шварцвальдского мыслителя, его фундаменталь-онтология важна Дугину и для построения ряда собственных философских концептов и самостоятельной попытки конвергенции с традиционализмом.

Важнейшим его вкладом в развитие идей Хайдеггера является обоснование тезиса *о плюральности Dasein*. Сам Хайдеггер условно сводил Dasein к европейскому человеку и его культуре, он подразумевал его по умолчанию, периодически делая акценты на особой роли немцев как народа «конца одного и начала другого западного мышления». Но

¹⁵⁶ См.: Cleary C. «Heidegger Against the Traditionalists».

¹⁵⁷ См.: Дугин А. «Мартин Хайдеггер. Последний Бог».

Дугин делает жест, который в целом лежит на поверхности, а именно обращает внимание на фундаментальные и качественные различия оформления жизненных миров, культурных модусов бытия-в-мире у разных экзотических и близких друг другу народов. То есть в разных уголках срединного мира в соответствии с различными грамматиками и семантиками языков, различными глубинными структурами мышления, мифосов и логосов Dasein экзистировало различно. Если мы принимаем за истину тезис «судьба Европы — судьба мира», то всё разнообразие культур и цивилизаций должно, в духе современной идеи прогресса, сводиться и стремиться к западноевропейскому пути развития и антропокультурной, онтологической и гносеологической парадигме. Само опровержение этой идеи универсализма судьбы имеет долгую и, безусловно, истинную и убедительную историю в самой европейской мысли, не без влияния критики и релятивизации претензий европейского Логоса на абсолютность со стороны самого Мартина Хайдеггера¹⁵⁸. Александр Дугин стремится доказать, и подчас действительно убедительно, что в таком случае внутримирно мы имеем дело не с одним Dasein, а со множеством, которое примерно соответствует или коррелирует с номенклатурой существующих народов и цивилизаций¹⁵⁹. Независимо от степени их примитивности или развитости, варварства или цивилизованности.

¹⁵⁸ См.: Нечкасов Е. «Традиция и футурошок. Образы не нашего будущего».

¹⁵⁹ См.: Дугин А. «Ноомахия», серия книг.

В таком подходе преодолевается уже имплицитный универсализм или европоцентризм самого Хайдеггера.

Говоря об эсхатологии бытия, мы можем сразу сделать заключение, что оно является специфической чертой или результатом ошибки именно западного, греческого в своем основании мышления. Не исключено, что в других теологиях тоже есть структурные, предопределённые самим вектором бытия на сокрытие ошибки, которые так же ведут к упадку, но будучи европейцами, нам необходимо в первую очередь разобраться с самими собой и своей судьбой и положением в мире.

Тогда «планетарный» упадок, затрагивающий другие, неевропейские и даже внеидеоевропейские народы и племена, есть продукт набрасывания авраамическим миссионерством, колониализмом и глобализмом единой судьбы в эсхатологии. Поскольку так или иначе, но все «высокие» мифологии и теологии носят вселенский характер, а следы эсхатологических мотивов можно найти во всех сказах и мифах, то можно говорить об антиномическом совпадении и парадоксе эсхатологии. *Онкологически* расширяя сферу своего влияния, западная цивилизация с присущим ей отчуждением и стремительным бегством в структуры *Gestell* и *das Man* дезавуирует и ликвидирует самобытные траектории эсхатологий, которые намечены в мифах разных народов, подменяя и навязывая всем одну свою собственную судьбу-к-смерти. Но одновременно такой отказ другим культурам в собственном аутентичном конце бытийствования

вполне можно прочитать как нормативную вариацию довольно жёсткой и стремительной цезуры и всё той же эсхатологии. Более того, поскольку всё в подлунном срединном мире обречено на конечность и смерть, это означает, что всемирный закат и распад есть свершение должного в любом случае; так или иначе, но он бы случился. Поэтому судьба Запада — это именно спуск (Untergang) и уволакивание всего мира в пучину вместе с собой. В ответ на понимание такой судьбы Юлиус Эвола оставил надежду, что если Европе суждено первой войти во тьму, то ей же выпадет шанс и первой выйти по ту сторону. В традиционалистской оптике это соответствует обновлению цикла либо метафоре всемирной инициации, в основе которой всегда лежит прохождение через смерть и перерождение¹⁶⁰. Но эта же интенция комплементарна и созвучна идеям Хайдеггера о Другом Начале и истории.

Дугину же плюральность Dasein и возможность Другого Начала нужны для обоснования принципиальной возможности самобытной, ни на что не похожей русской философии, которая не будет просто продолжением или комментарием на философию Запада или Востока¹⁶¹.

¹⁶⁰ В нашем случае мы настаиваем на предельно буквальном прочтении этой структуры, т. е. единственный шанс Европы и мира на «спасение» или «иной путь» лежит через полный и буквальный демонтаж и ликвидацию современной научноцентричной, индустриальной и дигитальной цивилизации, культуры и антропологических типов.

¹⁶¹ См.: Дугин А. «Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии».

Особую ставку Дугин делает на различение двух подходов к онтологии и гносеологии неоплатонизма¹⁶². Он выделяет подход, который опирается на диалог «Тимей» и создаёт «закрытый платонизм»: мир *сущих* идей и мир *сущих* копий, между которыми располагается *сущий* Демиург-творец. Этот платонизм имеет дело только с сущим, пусть и очень различным по своим эссенциальным качествам, поэтому он герметичен для ничто и небытия. Эта линия наиболее явно продолжается в логике Аристотеля, томизме, последующей христианской теологии (которой присущ принципиальный разрыв между Творцом и тварным миром) и постхристианской онтологии и гносеологии (где «Бог умер»).

Но опираясь на неоплатонизм как оригинальное прочтение Платона с позиции диалога «Парменид», Александр Дугин указывает на парадоксальное перепонимание ключевой инстанции Единого у последующих неоплатоников, особенно у Плотина. Вопреки тезису Парменида «бытие есть, небытия нет», Плотин и неоплатоники, наоборот, напрямую выводят Единое из круга каких-либо категорий и присовокуплений к нему критериев сущего, то есть они понимают его строго апофатически: Единое есть самое простое, что *не есть* — оно «есть» ничто. Таким образом, герметическая платоническая топика размыкается сверху, образуя «открытый неоплатонизм», учитывающий «изначальную инстанцию» (семантическая ось «Единое — бытие — ничто»),

¹⁶² См.: Дугин А. «Мартин Хайдеггер. Последний Бог».

доступ к которой возможен не гносеологически (любое стремление познать Единое-как-ничто рационально ведёт только в противоположную от познания Единого сторону), но экстатически. При этом Единое-ничто не оторвано от Ума (ἐν πολλά) и мира множества, но имманентно соприуще ему.

Такой неоплатонизм во многом вдохновил рейнских мистиков, особенно Майстера Экхарта, которого Мартин Хайдеггер довольно уважительно упоминает в своих трудах. Но сам неоплатонизм Хайдеггер понимал как форму античного мистицизма, вероятно, не в последнюю очередь из-за акцентуации поздних неоплатоников на включении в единый корпус эманаций теургии, астрологии и магии. Тем не менее именно с опорой на «открытый неоплатонизм», которому Хайдеггер не уделял внимания, Дугин видит справедливую возможность сближения и пространство для двустороннего перевода двух интересующих нас философий.

Для него неоплатонизм — это также дорога для синтеза философии Хайдеггера и с православным учением. Поскольку для Дугина православное основание Русского Логоса является аксиоматичным, то он выделяет в нем греческое неоплатоническое основание, которое проводит вплоть до христианского мистицизма и софиологии Серебряного века Вл. Соловьёва и отцов С. Булгакова и П. Флоренского. Дополнительно к этому утверждая, что в фокусе внимания и критики Хайдеггера была именно аристотельско-томистская католическая ветвь христианства, а не византийско-русская православная. Соответствен-

но, русская хайдеггерианская философия — Русский Логос как таковой — неизбежно сводится к софиологии, богословию и святоотеческому преданию.

Проблема с православным неоплатонизмом как мостом и «ключом» к Хайдеггеру кроется сразу в трёх аспектах. Первое — это то, что Хайдеггер критиковал не отдельные сугубо католические аспекты христианства, а его фундаментальный метафизический принцип определения Бога как сущего и принцип *ens creatum*, тварности (→ подручности) мира. Это догматическое положение не зависит от выбранной ветви и дальнейшего развития христианства.

Второе заключается в том, что мистическая ветвь в православном христианстве не является изначально присущей и конструируется как нормативная (что тоже до сих пор оспаривается¹⁶³) в гораздо более поздние времена. К тому же считается, что в христианстве вовсе не существует никакого тайного, эзотерического учения, что оно носит принципиально открытый для всех людей характер. Это позволяло и классикам традиционализма усомниться в инициатической составляющей христианского учения, отдавая предпочтения апокрифическим линиям и уже совсем современным герметико-окультистическим эзотерическим традициям от Ренессанса до наших дней.

Этот же «христианский эзотеризм» во многом сохраняет и несёт в себе интеллектуальные и языко-

¹⁶³ Ряд православных богословов и экспертов позволяют себе определять всю философию и богословские построения А. Дугина как маргинальные либо вовсе еретические.

вые структуры дохристианских мистерий и культов, в частности, тот же платонизм и неоплатонизм. Но существование, тесная опора и связь христианской теологии с платонизмом и неоплатонизмом скорее разоблачают само христианство, а также вновь распознаются Хайдеггером как то самое ошибочное основание западного мышления. Ситуацию многократно осложняет тот факт, что уже в 543 году на Константинопольском соборе по требованию императора Юстиниана платонизм в лице Оригена и его учения был предан сразу 15 анафемам. В 529 году он же окончательно закрыл платоновскую Академию в Афинах.

В XI веке в лице неоплатоника Иоанна Итала «эллинская мудрость» была повторно предана анафеме. Анафема Италу, ученику неоплатоника Пселла, приходится на тот же век, что и Великая схизма 1054 года — раскол христианства на католическую и византийскую ветви. Тем не менее ключевые анафемы платонизму и неоплатонизму являются общими для всех деноминаций.

Споры о неоплатоническом влиянии вновь возникали в случае оценки ортодоксальности учений Майстера Экхарта и рейнских мистиков, мистического учения исихазма Григория Паламы; а также католиками платонизм был вновь предан анафеме в лице Скота Эриугены¹⁶⁴.

Сам Дугин вполне честно признаёт и контрбандный, и отчасти еретический характер (нео)пла-

¹⁶⁴ См.: Дугин А. «В поисках Тёмного Логоса».

тонической линии в христианстве¹⁶⁵, и негативную роль креационизма как врат и «отца» Модерна, который во многом развивается как светское или инверсированное продолжение его структур¹⁶⁶, а также определённую близость числовых структур Хайдеггера дохристианским архетипам¹⁶⁷.

В основательном труде «Мартин Хайдеггер. Последний Бог» Александр Дугин выделяет четыре возможности для человека относительно его усвоения и отношения к философии швабского мэтра. Они же широкими мазками формируют «четыре человечества» — в духе «расы» в пассаже, объединяющем Эволу и Хайдеггера:

«1) возможность быть основанным как Da-sein и стать его основателем (тогда человек относится к будущим (Zu-Künftigen)), такими могут быть «редкие» и «немногие»; философы, мыслители, поэты, герои;

2) возможность быть частью народа, т. е. служить окружностью Da-sein'a через прямое и деликатное отношение к сущему как к природному, т. е. «восходящему», — это крестьянское отношение, хранящее в себе ключи к древним аграрным метафорам (φύσειν — λέγειν, откуда берут свое начало физика и Логос), предопределившим структуру Первого Начала философии у досократиков;

¹⁶⁵ См.: Дугин А. «В поисках Тёмного Логоса».

¹⁶⁶ См.: Дугин А. «Постфилософия».

¹⁶⁷ См. сноски в Дугин А. «Мартин Хайдеггер. Последний Бог».

- 3) возможность настаивать на старом Логосе, консервативно отстаивая прежние фазы его движения к краху перед лицом наступающего нигилизма (эта позиция обречена, так как основана на страхе перед *Untergang*’ом и тем знанием, которое сопутствует нигилизму);
- 4) возможность поддаться энергиям нигилизма, оптимистически радоваться миру без дня и ночи, не замечая никаких катастрофических явлений, довольствуясь последними крохами распыленного Логоса в форме совершенствующихся технологий и примитивно-телесной заботы о себе (либерализм, глобализм, общество потребления, прогресс)».

Примерно до 2013–2014 годов философское позиционирование Дугина пребывало в области первой и второй антропологической и бытийной возможностей, но в наши дни мы наблюдаем сознательный отход или даже отпадение в апологию именно третьей позиции. Сегодня Александр Дугин отошел от хайдеггерианских позиций и традиционализма Эволы времён «Оседлать тигра» к реакционному Модерну, консерватизму и политическому православию, а в философии — к классической метафизике в её наиболее проблемном виде, а именно к апологии Платона и Аристотеля против Ницше и Хайдеггера¹⁶⁸.

¹⁶⁸ См.: Дугин А. «Интернальные онтологии», «В пространстве великих снов».

Мы можем резюмировать попытку конвергенции традиционализма и хайдеггерианства Александром Дугиным как во многом развёрнутую, детальную и перспективную в своих предпосылках, но в законченном и актуальном виде идущей скорее против прямых предупреждений как самого Хайдеггера, так и христианской догматики. И в итоге заброшенную и оставленную в тупике.

В целом, к сегодняшнему дню обращение к философии Мартина Хайдеггера в среде традиционалистов — явление довольно частое и нормативное. Прделано довольно много продуктивной работы и предварительных, но зачастую поверхностных сравнений. Можно говорить о некотором «чаянии» о слиянии либо синтезе двух философий. Усвоение философии Хайдеггера позволяет ещё глубже и шире фундировать критику Модерна, хотя само его метафизическое ядро в древних формах традиционной метафизики не затрагивается. В сфере социально-политической и культурной критики аргументы и оригинальные приёмы Хайдеггера привлекаются как подручный инструмент, который используется для политической агитации, например в дискурсе европейских Новых Правых. Многие различные право-консервативные силы хотят зачислить Хайдеггера в ряды своих единомышленников, порой не вникая и даже не зная его мыслей по поводу модерновой политической ажитации и махинаций, уводящих от ведущего вопроса о бытии.

В сфере послевоенной теологии, преимущественно христианской католической и протестант-

ской, идеи Хайдеггера также оказывают скорее экзистенциально-гуманистическое влияние. Вопреки прямому возражению самого философа, некоторые его положения о *Dasein*, бытии в мире и отчуждении инкорпорируются в христианские теологические доктрины. Но это носит скорее экстравагантный и волюнтаристский характер в духе мягкой или минимальной теологии.

Как мы видим, при неоспоримом совпадении ключевых оценок реконструируемый генезис кризиса современного мира и предлагаемые выходы из ситуации у традиционалистов и Хайдеггера разнятся столь существенно, что ситуация во многом напоминает острую экзистенциальную развилку «или-или».

Для конвергенции традиционализма с философией Другого Начала и его теологическим проектом необходимы весьма нетривиальные теологические и философские ходы, во многом трансформирующие сам традиционализм в его стратегиях и глубинной рефлексии самого себя при общем сохранении дистанции и нерва противостояния современному миру, а также неотменяемой ориентации на сакроцентричность. Особой и проблемной ревизии подвергаются условно «аполлоническая» и социально-политическая доминанты классического перенниализма-традиционализма.

Необходимо очертить несколько принципиальных направлений, по которым может развиваться взаимная интерпретация хайдеггерианства с позиции традиционализма, и наоборот — какие могут быть перспективы у традиционализма как принци-

пиальной онтологической и экзистенциальной позиции по отношению к современному миру и его будущему.

Во-первых, от критики и проекта Мартина Хайдеггера можно просто отмахнуться как от искушения и соблазна некоторой ложной концепцией. Из-за интеллектуального несоответствия многие могут отринуть философию События и полностью сосредоточиться на археологии и консервации знаний о предыдущих фазах и ступенях упадка метафизики. Отчасти это случай Юлиуса Эвола, который подошел к усвоению Хайдеггера с полностью ошибочного и нерелевантного ракурса. Зачастую такая позиция мягко подталкивает к компромиссам с современностью.

В этом пункте следует обратиться к схожей по духу теологической полемике между адвайта-ведантой и, позднее, недвойственным кашмирским шиваизмом, с одной стороны, и буддизмом — с другой. Среди индуистов было нормативным представление о том, что буддизм с его бунтом против варновой системы, главенствующей этики и его экстравагантным учением есть испытание веры через соблазн, которое дэвы послали на верный им народ. Но на высшем уровне теологии и философии вызов был воспринят довольно серьёзно и позволил мастерам адвайты отточить все свои аргументы для утверждения окончательного превосходства своих школ над более секулярным и, по своей сути, промодерновым чистым буддизмом.

Ключевой нерв богословского спора сводится к противопоставлению теистического и нетеистического монизма. Для сторонников адвайты является принципиальным утверждение о наличии и сведение к нему бытия всего бесконечного разнообразия сущего, Абсолютного Сознания Божества, будь то Брахма или Шива. Всё сущее есть развёртывание его воображения, песнопения и диалога с самим собой. Божество есть Единое, а мир и человек лишь иллюзорно отличны от него внутри вселенского имажинера. Божество есть исток, основа и эссенция всего сущего — всё соткано из него и его эманациями.

Буддизм же строится на принципиальном отрицании теологического фундамента бытия, полагая в основе всего Шуньяту, пустоту. Тем самым утверждая специфический «пустотный» монизм, который релятивизировал даже Божеств, а в некоторых школах и афоризмах дошёл до прямого анти-теизма и отрицания всей структуры классической Веданты как лжи, привязывающей к цепи перерождений внутри Сансары и омрачающей ум.

В острой полемике с буддизмом сторонники Божественного монизма и Абсолютного сознания отточили апофатику и поэтику адвайта-веданты, органично и непротиворечиво перешедшей на более тантрические и адекватные метафизически неблагоприятным условиям Кали-юги позиции адвайта-шиваизма мастеров долины Кашмира.

В теологии высшего Божества вновь был акцентирован и до предела заострён Ниргуна-аспект апофатического, не проявленного измерения природы

Божественного. В него же, в это апофатическое начало, восходит и учение о речи, о творящей мир махамантре-слове. Тем самым мастера адвайты смогли непротиворечиво синтезировать учение о Божественном основании мира как его проявления в раскрытии-сокрытии, а также [вне]Божественное бытие как Ничто. Это вполне соответствует открытости Божественного и языкового, речевого начал мира, компенсирующей антитеистическую интенцию буддизма и закрытую референтную метафизику в духе греческого платонизма.

Отчасти из-за особого положения Шуньяты (позднее более адекватно выраженной в практиках дзен либо отодвинутой на второй план в буддистско-индуистском или буддистско-шаманском двоеверии) в философии устоялось клише о близости либо даже тождестве учения о Ничто у Хайдеггера и в буддизме. Известна попытка Китаро Нисиды сблизить дзен-буддизм киотской школы с неоплатоническим апофатическим богословием Майстера Экхарта и философией Мартина Хайдеггера. Но сам философ в томе «К философии. (О событии)», рассуждая о путях выхода человека из метафизики к бытию, делает оговорку: «Никакого буддизма! Напротив».

Немногом ранее мы уже рассматривали нюанс первичности сакрального (*das Heilige*) по отношению к Божественному, а точнее даже к Божествам как таковым, в структуре мысли Хайдеггера. Но и корни священного, и безосновное основание Божественности Божеств мэтр уводит в единое апофати-

ческое бытіе. Божества нуждаются в бытіи, для того чтобы полноценно расцвести и быть так, как они суть, то есть даже в их тотальном монистическом измерении — как исток всего сущего, двояко обращённый на мир как собственную манифестацию (бытие-миром и бытие-в-мире) и на ничто. Так Божественное проявляет себя и содействует укрытию гласа бытія в тишь и сокрытость.

Отчуждение и забвение Божеств, взирая на них изнутри мира, есть авидья — сокрывающий покров невежества и незнания, Майя. Если бы авидья была сугубо индивидуальной проблемой, то она была бы исправима и исцелима — следуя наставлениям гуру, человек может приложить усилия и прозреть, избавиться от заблуждения либо заложить траекторию более удачного перерождения души в следующем цикле. Но сила авидьи нарастает во вселенских масштабах, по мере того как жизненный цикл всех миров ниспадает во тьму невежества, грубости, инерции и уплотнения сущего (главенство гунны тамас в конце цикла). Поэтому в ситуации отчуждения пребывает не просто всё западное человечество, но практически все народы и культуры, отравленные нововременным западным логосом, платонико-авраамической метафизикой, развёрнутой и сохранённой в парадигме Модерна. И очевидно, что здесь проблема кроется не в персональном отчуждении и отпадении от лицезрения Божеств; речь идёт о большем эсхатологическом процессе, и авидья становится внутримирной доминантой и лейтмотивом сказа.

Этим объясняется и бегство старых Божеств. Человечество оказывается в ситуации двоякого отчуждения: люди больше не смотрят на Божеств, а сами Божества покидают мир, тем самым *смотреть нам больше не на кого*.

Для традиционализма отказаться от классической метафизики (онтотеологии) тоже будет равно жесту упадка и нигилизма, сродни отпадению от нормативной Санатана Дхармы эпохи Вед в поздний иллюзорный буддизм. Но в нашем случае и в нашей метафизической ситуации это не отказ в пользу Модерна, секуляризма, атеизма, Gestell и текучего культурного постмодернизма, а жест в пользу обнаружения другого основания и возможностей священного, теологии и бытия в мире.

Вторая линия близка первой и наиболее проста: внутри проявленного мира как Майи возможно всё что угодно, но потом это будет снято и развеяно, когда Божество разрушит мир.

Такой подход проистекает из позиции, близкой к теистическому солипсизму, и настаивает на буквальном восприятии мира как миража. Игры иллюзий и отражений, требующей непривязанности ни к чему из мира сущего вообще. Эта позиция противоречит словам Хайдеггера о том, что Dasein экзистирует фактически внутри мира и истории. Но даже эти слова, как и другие философские и идеологические позиции, лозунги и максимы, допустимы и возможны как отражения очень убедительных снов и миражей.

Третье направление ставит вопрос о *возможности точки бифуркации в структуре мира и мифоса*.

Здесь есть две ключевые предпосылки:

1. В законченной и совершенной монистической доктрине высшее, абсолютное Божество (Единый Абсолют) есть единственная подлинность и достоверность, оно есть вся полнота реальности. Мир не оторван от Божества, но является его проявлением, *само-раскрытием* и одновременно *само-сокрытием*. Соответственно, весь мир и всё в нём в принципе не может носить характера иллюзии или кажимости, но наоборот — мир предельно и абсолютно, без оговорок, подлинен и реален.

2. Это вопрос о том, почему мир и миры (космосы и универсумы мифологий) при обновлении вселенских циклов разрушения и проявления постоянно структурированы однотипно в своих основаниях? В тех самых фундаментальных и корневых структурах, о которых нам говорят структурализм, антропология, сравнительная мифология, метафизика и философия: триадичность, цикличность, бинарные оппозиции, ведущие метафоры сказа, грамматика языков и т. д.

С открытой в направлении бытия-как-ничто позиции адвайта-монизма можно сказать, что Мартин Хайдеггер и его мысль существуют внутри проявленного мира как его часть, а значит, своим истоком имеют всё то же сознание Абсолюта. Который воображает, мыслит и развёртывает себя не в рамках метафизического предписания — сверху вниз, когда для мысли в сознании Божества «где-то высоко

наверху» появляется аффектированный материей феноменального мира коррелят, вещь, — но предельно имманентно миру. События и мысли внутри мира как проявленного Божества так же обладают весом достоверности и истины. Таким образом, внутримирная мысль Хайдеггера может быть распознана и принята как мысль самого Божества во всей конкретности и убедительности.

Идея Хайдеггера об ином решении вопроса об истине бытия подразумевает полную глубинную смену философско-структурных оснований западного (с оговоркой, глобального) мышления, с переходом на иную «метафизику», историю и *modus vivendi* вплоть до деталей культуры. Эту интенцию можно распознать как внутримирную мысль Божества о смене ведущих структур собственного воображения и того, как оно разворачивает и конституирует свою манифестацию. Когда после завершения цикла мы не вернемся на ту же колею (понятую как буквальное и совпадающее во всех деталях повторение одного и того же либо как разыгрывание того же самого сюжета и структурных арок в других декорациях), но обнаружим себя в других и невозможных из текущей экспозиции основаниях.

Четвёртое направление подразумевает полный исход из старой метафизики и теологии как закономерно утративших свой огонь и обратившихся в пепел, следуя известному афоризму Густава Малера. Что и предсказывалось во многих традициях напрямую и весьма схожим образом. В хайдеггерианской

философии это будет описано как исчерпанность метафизической конфигурации и конституирования Dasein'ом традиционного мифопоэтического бытия-в-мире. Мир таков, каким его набрасывает Dasein перед собой, и, совершив ряд фатальных внутримирных решений, он доводит его и себя в нём до состояния усталости и скуки.

В этом пункте столкновение с Хайдеггером и правота его постановки вопросов и анализа есть травматический опыт для традиционалистского мышления, который может полностью выбить почву из-под ног.

Предложенный Хайдеггером путь в направлении Другого Начала — через испытание богооставленностью и переучреждением безосновных основ сакрального, Божественности, слова и мышления в апофатическом бытии-как-ничто — вынуждает нас оставить в стороне умершие и всё ещё распадающиеся традиции прошлого как принадлежащие телу метафизики Первого Начала. В таком случае речь идёт о заступании сильно вперёд, в очень далёкое будущее. Даже если сейчас мы ещё видим бледные огни всё более и более угасающего света Sophia Perennis, мы понимаем, что они обречены на свою апостасию и эсхатологию и, не дожидаясь их окончательного растворения во тьме, оставляем их и отправляемся в своё странствие. Вот на что это похоже.

Для традиционализма здесь одна из ключевых проблем — выдержать цезуру бегства старых и всё-ещё-не-пришествия новых Божеств. Изнутри заброшенности присутствия в мир оно может казаться

бесконечно долгим, пока не сотрутся и не умолкнут все слова и мысли о свете священного. А все чудеса, эпифании и иной «сакральный опыт» разоблачаются как не более чем психоэмоциональная ажитация, аффекты и фантомные боли по утраченному основанию самости и мироздания. Речь не идёт о сознательном расколдовывании подлинного священного, его нивелировании и отрицании, а наоборот — о том, что сегодня за священное и опыт его переживания выдаются суррогатные опыт и деятельность. Понимание сакрального должно быть очищено от обывательской жажды иллюзий и впечатлений, столь присущей и современным верующим.

Французскому исследователю архаических и трансгрессивных форм сакрального Жоржу Батаю принадлежат энигматические слова:

«Ночь тоже есть солнце; отсутствие мифа тоже есть миф — хладчайший и чистейший, единственно истинный миф»¹⁶⁹.

Максима построена на поэтическом приёме антифразы, который часто соотносят с формой иронии и на котором строятся некоторые идиоматические выражения с противоположным смыслом. Но к словам Батая в данном случае следует отнести предельно серьёзно — как к парадоксальному и антиномичному указанию на неторенные пути сказа.

¹⁶⁹ См.: Bataille G. «The Absence of Myth. Writings on Surrealism».

Отсутствие мифа подобно тому, как реки растворяются в океанах.

Там же он указывает:

«Отсутствие Бога более не является сокрытием: оно есть раскрытие бесконечного. Отсутствие Бога величественнее и более божественно, чем сам Бог...».

Отсутствие Божеств и тишина их сказов есть непосредственное снятие всех без исключения катафатических масок Божеств и обнажение ничтосамости Божественности. Предельный опыт теофании даётся в отсутствии Божества как какой-либо формы, за которую человек может зацепиться и оформить в обречённый на остывание культ, историю и консерватизм. В такой радикальной апофатической *α*-теофании снимается и вопрос о теистичности или внетеистичности монизма.

Задача единичных и переходных — видимо, при некотором содействии и оглядке на *памятующих* — подготовить в своей деликатности, чуткости и сонастроенности на лад и глас безмолвного сказа пространство для вновь-пришествия Божеств и решения о бытии. Онтологически и экзистенциально важно найти тропу к лесной поляне, на которой можно будет возжечь огонь в ожидании нарастающего из тиши другого сказа, предвещающего робкие шаги Божеств.

Но глядя на окружающую нас культуру, безудержное буйство махинаций, гигантизм мелочного, а также на консервативные и футурологические проекты, траектории и чаяния глобального человека¹⁷⁰, мы заключаем, что в такой мир ни сейчас, ни в близком или далёком будущем никакие Божества никогда не придут.



¹⁷⁰ См.: Нечкасов Е. «Традиция и футурошок. Образы не нашего будущего».

БИБЛИОГРАФИЯ

Монографии автора

Askr Svarte «Ходы и мысли». Svarte Publishing, 2022.

Askr Svarte «Чёрное Сатори». Svarte Publishing, 2022.

Askr Svarte «Polemos. Языческий традиционализм. Заря язычества». Велигор, 2016.

Askr Svarte «Polemos. Языческий традиционализм. Перспектива язычества». Велигор, 2016.

Евгений Нечкасов «Идентичность язычника в XXI веке». Велигор, 2020.

Евгений Нечкасов «Приближение и окружение. Очерки о Германском Логосе, Традиции и ничто». ЯСК+ГНОЗИС, 2020.

Евгений Нечкасов «Традиция и футурошок. Образы не нашего будущего». Svarte Publishing, 2021.

Немецкоязычная литература

«Die Götterlieder der Älteren Edda». Reclam, 2015.

«Edda. Die Götter- und Heldenlieder der Germanen». Anaconda, 2017.

Heidegger M. «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)». Vittorio Klostermann, 1989.

Heidegger M. «Besinnung». Vittorio Klostermann, 1997.

Heidegger M. «Das Ereignis». Vittorio Klostermann, 2009.

Heidegger M. «Sein und Zeit». Max Niemeyer Verlag, 2006.

Heidegger M. «Über Den Anfang». Vittorio Klostermann, 2005.

Англоязычная литература

Bataille G. «The Absence of Myth. Writings on Surrealism». Verso, 1994.

Brisson L. «How Philosophers Saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology». University of Chicago. 2004.

Filler J. «Heidegger, Neoplatonism, and the History of Being». Palgrave Macmillan, 2023.

Findell M. «Runes». The Trustees of British Museum, 2014.

Harris J. «Speak Useful Words or Say Nothing. Old Norse Studies». Cornell University Library Ithaca. New York, 2008.

Heidegger M. «Being and Time». State University of New York, 1995.

Heidegger M. «Mindfulness». Continuum, 2006.

Heidegger M. «Poetry, language, thought». New York, 2001.

Schalow F. «Heidegger and the quest for the Sacred. From Thought to the Sanctuary of Faith». Kluwer Academic Publishers, 2001.

Sedgwick M. «Traditionalism: The Radical Project for Restoring Sacred Order». New York: Oxford University Press, 2023.

Vedder B. «Heidegger`s Philosophy of Religion. From God to the Gods». Duquesne University Press, 2006.

West M. L. «Indo-European Poetry and Myth». Oxford, 2007.

Русскоязычная литература

«Золотое перо. Немецкая, австрийская и швейцарская поэзия в русских переводах 1812–1970 гг.». Прогресс, 1974.

«М. Хайдеггер и русская философская мысль». РГХА, 2020.

«Фридрих Гёльдерлин и идея Европы». ПФО, 2018.

«Эдда Младшая» Снорри Стурлусона / пер. О. А. Смирницкой, древнеисландский текст Guðni Jónsson.

«Эдда Старшая» / пер. А. Корсунова, древнеисландский текст Guðni Jónsson.

Витгенштейн Л. «Логико-философский трактат». АСТ, 2018.

Гадамер Х.-Г. «Истина и метод». Прогресс, 1988.

Гвардини Р. «Гёльдерлин. Картина мира и боговдохновенность». Наука, 2015.

Дугин А. Г. «Интернальные Онтологии. Сакральная физика и опрокинутый мир». Direct-Media, 2022.

Дугин А. Г. «Мартин Хайдеггер. Последний Бог». Академический проект, 2014.

Дугин А. Г. «Постфилософия». Академический проект, 2010.

Жигалкин С. «Метафизика вечного возвращения». Культурная революция, 2011.

Жигалкин С. «Об иных горизонтах здешнего. Апология вечного возвращения». ЯСК, 2019.

Зенкин С. «Небожественное сакральное. Теория и художественная практика». РГГУ, 2014.

Исаева Н. В. «Искусство как проводник. Кашмирский шиваизм: Абхинавагупта и Кшемараджа (в сравнении с некоторыми паратеатральными опытами современности)». РХГА, 2014.

Исаева Н. В. «Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта». Ладомир, 1996.

Казаков Г. А. «Сакральная лексика в системе языка». ИД «КДУ», 2016.

Клири К. «Взывая к Богам». Тотенбург, 2017.

Клири К. «Что есть руна?». Тотенбург, 2018.

Кон Э. «Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека». Ад Маргинем, 2018.

Косыхин В. Г. «Онтология и нигилизм: от Хайдеггера к Постмодерну». Саратовская государственная академия права, 2008.

Лакофф Дж., Джонсон М. «Метафоры, которыми мы живем». Едиториал УРСС, 2004.

Лебедев А. В. «Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова». Наука, 2014.

Леви-Стросс К. «Структурная антропология». Наука, 1983.

Лукьянов А. В. «Философские идеи Ф. Гёльдерлина и метафора пустоты». РИЦ БашГУ, 2012.

Маяцкий М. «Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет». ИД ВШЭ, 2012.

Моисеев Д. «Политическая доктрина Юлиуса Эвола в контексте “консервативной революции” в Германии». Кабинетный ученый, 2021.

Нортон Р. «Тайная Германия: Стефан Георге и его круг». СПб.: Наука, 2016.

Пандит Б. Н. «Парадвайта. Основы кашмирского шиваизма». Рипол Классик, 2022.

Платон «Диалоги. Книга вторая». Эксмо, 2008.

Платон «Диалоги. Книга первая». Эксмо, 2008.

Плотин «Сочинения. Плотин в русских переводах». Алетея, 1995.

Рейнхардт К. «Мифы Платона». Владимир Даль, 2019.

Скотт Дж. С. «Искусство быть неподвластным: Анархическая история высокогорной Юго-Восточной Азии». Новое издательство, 2017.

Стеблин-Каменский М. «Миф». Наука, 1976.

Сэдзвик М. «Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века». Новое литературное обозрение, 2014.

Фалев Е. В. «Герменевтика Мартина Хайдеггера». Алетея, 2008.

Финк Е. «Основные феномены человеческого бытия». Канон+, РООИ «Реабилитация», 2017.

Фридрих. Г. «Структура современной лирики. От Бодлера до середины двадцатого столетия». ЯСК, 2010.

Хайдеггер М. «Бытие и время». Академический Проект, 2015.

Хайдеггер М. «Время и бытие: Статьи и выступления». Республика, 1993.

Хайдеггер М. «Гегель». Владимир Даль, 2015.

Хайдеггер М. «Гераклит». Владимир Даль, 2011.

Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)». Изд-во Института Гайдара, 2022.

Хайдеггер М. «Исток художественного творчества». Академический проект, 2008.

Хайдеггер М. «К философии (О Событии)». Изд-во Института Гайдара, 2020.

Хайдеггер М. «Лекции о метафизике». ЯСК, 2010.

Хайдеггер М. «О поэтах и поэзии». Водолей, 2017.

Хайдеггер М. «О существе человеческой свободы. Введение в философию». Владимир Даль, 2018.

Хайдеггер М. «Основные понятия метафизики. Мир — Конечность — Одиночество». Владимир Даль, 2013.

Хайдеггер М. «Постижение смысла». Алетея, 2022.

Хайдеггер М. «Размышления II–VI (Чёрные тетради 1931–1938)». Изд-во Института Гайдара, 2016.

Хайдеггер М. «Размышления VI–XI (Чёрные тетради 1938–1939)». Изд-во Института Гайдара, 2016.

Хайдеггер М. «Размышления XII-XV (Чёрные тетради 1939–1941)». Изд-во Института Гайдара, 2020.

Хайдеггер М. «Разъяснения к поэзии Гельдерлина». Академический проект, 2003.

Хайдеггер М. «Событие». Алетейя, 2023.

Хайдеггер М., Финк Е. «Гераклит». Владимир Даль, 2010.

Хансен Х. Т. «Политические устремления Юлиуса Эвола». TERRA-FOLIATA. 2009.

Шпенглер О. «Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории»: В 2 т. Т. 1. Академический проект, 2009.

Шпенглер О. «Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории»: В 2 т. Т. 2. Академический проект, 2009.

Эвола Ю. «Восстание против современного мира». Прометей, 2016.

Эвола Ю. «Люди и руины». АСТ, Хранитель, 2007.

Эвола Ю. «Оседлать тигра». Львов, 2008.

Экхарт М. «Об отрешенности». Университетская книга, 2001.

Юнгер Ф. Г. «Греческие мифы». Владимир Даль, 2006.

Юнгер Ф. Г. «Язык и мышление». Наука, 2005.

Юнгер Э. «Уйти в Лес». Ad Marginem, 2022.

Избранные статьи и эссе

Arnold J. «The Eternal (Re)Turn. Heidegger and the “Absolutes Getragensein” of Myth».

Cleary C. «Heidegger Against the Traditionalists».

Sessa G. «Heidegger lettore di Evola».

Travers M. «Trees, rivers and gods: Paganism in the work of Martin Heidegger».

Бенуа А. де «Хайдеггер, критик Ницше. Воля к власти и метафизика субъективности».

Бенуа А. де «Юнгер, Хайдеггер и нигилизм».

Давыдов И. А. «Трансформация четверицы Хайдеггера в дигитальных проекциях постгуманизма».

Лукомский Л. Ю. «Комментарий Дамаския и традиция неоплатонической экзегезы диалога Платона «Парменид»».

Макарьев И. М. «Философские проекты Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера в 1920-е годы: сравнительный анализ».

Матвейчев О. А., Перцев А. В. «Вечность как Последний Бог, проходящий мимоходом (Об экзистенциалистской мистике М. Хайдеггера)».

Самарина Т. С. «Религиозная проблематика в творчестве М. Хайдеггера и феноменология религии: взаимосвязи и параллели».

Севальников А. Ю. «Критика естественнонаучного метода у Хайдеггера».

Стоуба А. «Феномен Ereignis в философии М. Хайдеггера».

Хайдеггер М. «Конец философии и задача мышления».

Хайдеггер М. «Письмо о гуманизме».

Хайдеггер М. «Творческий ландшафт. Почему мы остаемся в провинции?».

Цендровский О. Ю. «Понятие бытия (Sein) в философии М. Хайдеггера и её методологические особенности».

Цендровский О. Ю. «Рим против Иудеи: ницшевская трактовка истории и генеалогии христианства».

Шурбелев А. «Что добавилось к философии, или О “просто-напросто притуплённом словоупотреблении”».



SUMMARY

Evgeny Nechkasov's book *Towards Another Myth* focuses on three key themes: how sacred language and speech create the worlds of myths; the problematic instance of the Nothing that regularly escapes metaphysics; and a frontal comparison of the philosophical and ontological programs of Traditionalism and Martin Heidegger.

A closely intertwined consideration of these topics, — involving the hermeneutics of Germanic, Greek, and Indian mythologies, ancient mythopoetics, and modern poetry, — closes in on the need for Another Myth for dwelling in the world in the era of radical Divine-forsakenness.

Significant help in this pursuit can be found in Martin Heidegger's fundamental ontology and philosophy of Another Beginning. The book presents a parallel comparison of this German thinker's ideas with the philosophy of Traditionalism, and shows the significant differences between these two systems and their mutual critiques of one another.

Nevertheless, building a bridge between these two most important philosophies of the West is fundamentally possible. The question remains: Will this bridge connect both shores of the river, or only transport thinkers from one to the other?

This book is structured in such a way that it is recommended to read it twice immediately after the first reading.

This work is recommended for a wide range of readers, religious scholars, and intellectuals interested in mythology, metaphysics, philosophy, linguistics, and ontology.