

The background of the entire page is a classic marbled paper pattern. It features a light cream or off-white base color, overlaid with intricate, flowing veins of grey, taupe, and very light brown. The pattern is organic and non-repeating, typical of traditional hand-marbled paper used in bookbinding.

ASKR SVARTE
WELTSCHMERZ

ASKR SVARTE

WELTSCHMERZ



2024
ERA VULGARIS

Askr Svarte

Weltschmerz. — Svarte Publishing, 2024.

© Svarte Publishing

© Askr Svarte



Шрифт: Romul, Trajan, Times New Roman

ISBN-Free | CC-BY-SA | 2024

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

www.askrsvarte.org

ГЛАВЫ

О БОЛИ И МИРЕ.....5

О БОЖЕСТВЕННОМ..... 69

О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ 100

О БУДУЩЕМ..... 141





О БОЛИ И МИРЕ

I

Настроенность *Dasein* в мире

Человеческое вот-бытие, *Dasein*, присутствует и конституирует мир в определённой *настроенности*. Немецкое слово *Stimmung*, употребляемое Мартином Хайдеггером, означает и вполне понятное нам настроение как фоновое психоэмоцио-

нальное состояние, режим. Но Хайдеггер углубляет его, указывая на определённые настроения, которые лежат глубже индивидуума или коллективов; он говорит о фундаментальных настроениях Dasein, которые тектонически влияют на всю западноевропейскую философию, культуру и, по цепочке, уже вплоть до конкретных людей — частных вариаций воплощения этого настроения (*Da-Sein*).

Слово Stimmung происходит от глагола stimmen — быть правильным, корректным, настроенным. Это значение полноценно раскрывается в музыкальной и вокальной метафорах: быть в настроении значит быть в настроенности, со-настроенности на некоторую тональность, на некоторый лад. Настроенность Dasein есть следование за ведущим голосом в партии, который выражает всю суть, весь лейтмотив произведения; в данном случае речь идёт о состоянии Dasein в мире (бытие-в-мире, In-der-Welt-sein). Хайдеггер напрямую связывал

Stimmung со словом Stimme — голос, пение и говорение и, как следствие, речь. Языковая метафора и пристальное внимание к живому языку составляют один из главнейших нервов и методов всей философии Хайдеггера. Именно в языке Хайдеггер распознает «дом бытия» и то, что бытие само подспудно проговаривает о самом себе и нас.

Ещё одно значение и глагола stimmen, и существительного Stimme — голосовать, отдавать свой голос за что-то, в пользу чего-то. То есть принимать решение, делать ставку, согласовываться и отдаваться власти того, за что мы возвышаем свой голос и сонастраиваемся с другими (бытие-с, Mitsein). Жизнь конкретного человека и культуры большого общества так или иначе согласуется с фундаментальным настроением Dasein [этой культуры]. Через посредничество мыслителей, теологов, жрецов, поэтов, художников и т. д.

И правильно здесь то, что мы согласуемся в своём настроении с ведущим настроением

Dasein, каким бы он ни был. Сама оценка этого настроения вполне возможна, но сущностно вторична. Ибо любое настроение Dasein говорит нам о нём и предлагает свои, специфические для этого настроения доступы к нашему конкретному бытию, к нашему присутствию в мире или экзистенции.

В «Бытии и времени» Хайдеггер указывал, что Dasein может экзистировать в мире в двух режимах: своём собственном, аутентичном (eigene) и «отчуждённом», несобственном (uneigene)¹. Если первое можно описать как человеческое присутствие в его самости, «пробуждённости» или, точнее, обращённости на своё бытие непосредственно; то второй режим конституирует культурные и личностные механизмы рассеивания этого внимания, бегства от самого себя, растворения Я в некоторой массе. Для этого Хайдеггер использует специфическое немецкое безличное местоимение das Man —

¹ См.: Хайдеггер М. «Бытие и время».

некто, не ясно кто. Не масса, но и не индивидуум, не субъект. Некто не говорит — он болтает; некто не знает сам себя, но знает о себе через перетолки («сплетни»); Dasein знает о своей смертности — некто всячески стремится избежать появления темы смерти в своём жизненном мире. Dasein понимает («рефлексирует») свою настроенность, das Man теряется, вязнет, забывается в ней.

Поэтому понимание и разбирательство с эмоциональным фоном, сменой настроений в ходе обычной, повседневной жизни — это пока ещё поверхностный пласт, начальный этап для погружения в глубинную экзистенциальную и онтологическую проблему человека.

По Хайдеггеру, вся история западноевропейской цивилизации описывается понятием *Untergang* — закат, спуск, падение. Вся история Запада несёт в себе глубинную интенцию, инерцию забвения вопроса о бытии. Тем самым в ходе тысячелетнего развёртывания глобальной западноцентричной

культуры происходит фундаментальный отрыв («отчуждение») человека от своего бытийного истока как самого важного вопроса вообще. *Такова судьба Запада.*

Это путь отворачивания от самих себя, то есть от своего бытия в структуре *Da-Sein*. Человек, условно, есть *Da-Sein*, вот-бытие. Но со временем он утрачивает это самое «бытие», *sein*, и остаётся только невнятное «вот» — «ну вот что-то тут явно есть, возможно, творение Божие, возможно, *cogito* Декарта, возможно, автономный субъект со своей моралью, а возможно, дарвиновский *Homo Sapiens* или аватарка в социальной сети».

Траектория этого падения у немецкого мэтра выстроена по арке от фундаментального удивления от наличия всего сущего (греч. *κόσμος*, космоса) и себя посреди него к погружению в состояние глубочайшей скуки в наши дни. То есть, ещё раз, всё становление и развитие всех узоров европейской и позднее глобальной западноцен-

тричной культуры есть непосредственное воплощение, сонастроенное развёртывание от настроения удивления к настроению скуки.

Начиная с Сократа, Платона и Аристотеля, Dasein впрыгнул в настроенность удивления от обнаружения себя посреди мира и открывшихся ему осмысленных возможностей к его описанию (мира сущего, Seiende) и использованию в статусе подручного (того, что лежит под рукой и может быть использовано во всех формах).

И пройдя по этой траектории, развернувшись внутри неё во всю свою историко-культурную и технологическую мощь — в цивилизационный оптимизм, Dasein обнаруживает себя в состоянии тотальной скуки и усталости от всего сотворённого, подручного и самой настроенности на именно такое отношение к сущему и самому себе².

² См.: Хайдеггер М. «Основные понятия метафизики. Мир-Конечность-Одиночество».

В немецком языке скука — это *die Langeweile*, что дословно переводится как долгая длительность, тянущаяся долготь. Эта временная метафора нам вполне понятна и Хайдеггер активно ей пользуется для истолкования настроенности человеческого вот-бытия. Он предлагает три метафоры для описания трёх стадий, ступеней погружения *Dasein* в скуку.

Первый вид скуки предстаёт перед нами как мужчина, который застрял на провинциальной железнодорожной станции и вынужден ждать своего поезда. Он ходит по платформе, изучает расписание, снова и снова читает вывески, смотрит на часы, ходит туда-сюда, но за всеми этими занятиями время ползёт очень медленно. Наконец, не найдя, куда приложить своё внимание, он признаётся себе, что просто скучает и всё. Ничего не в состоянии увлечь его на чуждом ему полустанке, пока не приедет нужный ему поезд. Он просто, но честно скучает посреди в целом-то вполне устро-

енного мира. Хайдеггер называет это «скукой от чего-либо».

Второй вид скуки представлен картиной домашней вечеринки, где собраны веселящиеся друзья. Идут светские беседы, курятся сигареты, играют и поются песни на гитаре, пьётся алкоголь. Время течёт весело, вечер проходит приятно. Но когда человек («субъект») возвращается домой и готовится отойти ко сну, его накрывает ощущение впустую потраченного времени. Весь прошедший приятный вечер проваливается в пропасть скуки, и человек понимает, что в то время веселья он был не совсем собой; что всё это ему в целом безразлично и не столь важно. Он понимает, что было скучно, что можно было бы посвятить вечер чему угодно другому, но результат был бы тем же — время бы просто прошло и всё. В этой ситуации мы сталкиваемся с более глубоким и сложным видом скуки, от которой мы способны отворачиваться в какие-то дела и приятный досуг; бытийство-

вать в режиме das Man и его культуры. Но само осознание бездарно потраченного времени всё же рано или поздно догоняет нас пост-фактум. Оно может быть понято, например, как глубинная совесть Dasein, которая возвращает нас к самим себе и проблеме бытия-собой, аутентичности. Хайдеггер называет такую скуку «скучанием при чём-то, коротанием времени».

Наконец, третий вид глубочайшей скуки характеризуется полным забвением *того факта, что мы скучаем*. В такой скуке, условно говоря, нет подлинного «субъекта», но есть всё разнообразие жизненных стратегий человека в мире. С той лишь разницей, что он относится к ним как провалившийся в поток неаутентичного бытия Dasein, который полностью утратил воспоминания о своём бытии как какой-то проблеме. Он не просто не помнит об этом, но не помнит даже о том, что он о чём-то забыл. И вся активность культуры, суэта жизни и прочее призваны охранять покой

das Man от известной ему мысли о собственной неподлинности, о собственной конечности; призваны драпировать и скрывать тревожный вопрос и совесть. Хайдеггер говорит, что эта скука описывается безлично как просто «скучно».

Американский писатель Олдос Хаксли в романе «О дивный новый мир» вполне удачно схватил фразу, которая подходит для описания такой ситуации: «Сомы грамм — и нету драм!». В нашем мире в качестве сомы выступают не только психоактивные вещества, антидепрессанты и анальгетики, но и сама эта культура в целом, особенно в своих мейнстримных проявлениях. Третья скука раскрывается как непрерывное постмодернистское обезболивание совести Dasein через массовую культуру, СМИ и медиа, кинематограф, игровую индустрию, общество [политического] спектакля, гаджеты, неоновые вывески и экраны, галопирующий консюмеризм и

погружение в виртуальную реальность, где «*возможно всё*».

Пассажиру, который ожидает своего важного поезда, должно быть *настолько захватывающе интересно* на случайном полустанке, что в нужный час он должен *не просто отказаться* от посадки в вагон, а *не должен даже вспомнить*, что он чего-то вообще ждал. *Более того*: он может и сесть в свой поезд и проехать весь его маршрут, не снимая очков виртуальной реальности в зале ожидания всё того же вокзала.

Этой тройной метафорой Хайдеггера мы и можем в общих чертах обрисовать культурно-историческое отношение человека к себе и тому миру, который он создал. В экзистенциализме, который имеет косвенное отношение к философии Хайдеггера, это и называется *экзистенциальным отчуждением*.

II

Возврат к себе

Одно из важнейших положений Хайдеггера периода «Бытия и времени» можно обозначить как «возврат к себе». Он говорит о проблеме обращения Dasein на самого себя, на переход в режим аутентичности из режима забвения das Man. От безликого некто к самости, к вот-бытию здесь. Для этого он обращается к таким радикальным состояниям и экзистенциалам — аспектам, по которым Dasein мирствует [живёт-и-конституирует мир], — как страх, ужас (Angst) и бытие-к-смерти (zum-Tode-sein).

И здесь мы должны подробнее остановиться на конкретных культурных феноменах, которые описывают это самое движение настроенности Dasein от удивления к потерянности в глубокой скуке. Они напрямую связаны с темами удаления,

утраты, желания возврата назад, и в них мы впервые столкнёмся с тематикой боли.

Речь идёт о культурном направлении романтизма конца XVIII — начала XIX века в Европе, в частности, о литературе и поэзии, к которым Хайдеггер стал часто обращаться во втором периоде своего творчества и находить ключи к пониманию истории забвения бытия. Несмотря на то что романтизм был явлением эпохи Модерна, в своих мотивах и основных темах он во многом противостоял оптимистичным, рациональным и прогрессивным идеалам Просвещения. Оставляя за собой поле человеческих страстей, томлений и активно обращаясь к природе и воображению.

Опираясь на строки немецкого поэта Новалиса, в «Основных понятиях метафизики»³ Хайдеггер резюмирует: «В конечном итоге то, что Новалис называет *ностальги-*

³ См.: Хайдеггер М. «Основные понятия метафизики. Мир-Конечность-Одиночество».

ей, есть *фундаментальное настроение фило-
лософствования*» (курсив — М. Х.).

Что есть ностальгия? Термин образован от двух древнегреческих слов νόστος — возвращение домой, на родину и άλγος — боль. Ностальгия есть боль, горькая тоска по далёкой или утраченной родине. Здесь присутствует ясность в том, чего именно не хватает, относительно чего человек удалён и возвращение куда способно его исцелить, вернуть покой и чувства дома (Heimisch). В отличие от жуткости и тревожности состояния бездомности (Unheimlich → Unheimlich). Отсылка к немецкому слову дом, Heim, неслучайна, ибо ностальгия в немецком языке есть Heimweh — горевание по дому или отчизне.

Ностальгию мы можем встретить уже в речах Гесиода, описывающего смену и упадок человеческих родов от золотого к железному. В тоске Одиссея по Итаке у Гомера. В целом по присущему нашей культуре мотиву Paradise Lost — утраченному золо-

тому веку или славному прошлому. К этому же обращаются романтики, отвергающие индустриальные трансформации и механистические метафоры.

Но романтизм знает и более радикальную форму томления по идеалу, расположенному уже не столько в прошлом, сколько в утопическом воображаемом романтиков. Оно описывается специфическим немецким словом *Sehnsucht* от слов *sehnen* — жаждать и *Sucht* — страсть, влечение (встречается также в слове *Eifersucht* — ревность). *Sehnsucht* описывает страстное желание в адрес уже недостижимого и порой неопределимого идеала. Это, выражаясь ницшеанским языком, тоска по неведомому другому берегу. Что там — мы не знаем, но уж точно знаем, что по сию сторону нам делать нечего. Практически тождественным *Sehnsucht* является португальское понятие *Saùdade* — тоска по ушедшему.

Именно *Sehnsucht* становится корневым выражением романтических настроений. Вместе с ностальгией, где объект тоски дан ясно, они вместе указывают на то, что через них *Dasein* начинает промышлять что он что-то утратил и о чём-то забыл. Что окружающая его культура Просвещения и раннего Модерна имеет явный недостаток. И в поисках этого самого «чего-то утраченного» европейский *Dasein* обращается к прошлым стадиям культуры, к мифологиям или вовсе к неопределимой страсти желать иного.

Но утопическим и трудновыразимым чаяниям романтиков не суждено было сбыться. Возвращение к прекрасному античному прошлому или в романтический парадиз невозможно; тонко чувствующие поэты и авторы Европы осознают своё бессилие против зла или болезни века (*mal du siècle*). Общее настроение мрачного романтизма резюмируется ёмким и метким немецким термином *Weltschmerz* — миро-

вая скорбь. Этот настрой выражается в таких литературных направлениях, как меланхолия, готицизм, декаданс (Ш. Бодлер и французская когорта «проклятых поэтов») и пессимизм (в XX веке резюмированный Э. Чораном⁴). Спекулятивно можно провести линию от Weltschmerz позднего романтизма не только к пессимизму, но и к следующей, уже аффектированной Второй мировой войной итерации осмысления Dasein своей ситуации. К линии атеистического экзистенциализма с его утверждениями об отчуждённости, обречённости, страданиях и абсурде человеческого бытия в мире (Ж.-П. Сартр, А. Камю, Л.-Ф. Селин⁵).

⁴ См.: Чоран Э. «Признания и проклятия», «Горькие силлогизмы» и др.

⁵ См.: Сартр Ж.-П. «Тошнота», «Бытие и ничто»; Камю А. «Посторонний», «Миф о Сизифе», «Бунтующий человек»; Селин Л.-Ф. «Путешествие на край ночи». Труды Л.-Ф. Селина и Ф. Кафки можно считать равно затрагивающими темы абсурдности и пессимизма.

В них повышаются интерес и внимание к маргинальным проявлениям общественной жизни, к монструозным образам и фигурам, к религиозным крайностям и антиномиям, к демонизму и злу в человеческой природе, к всплеску увлечений наркотическими веществами и суицидальной тематикой. При этом, несмотря на некоторый параллелизм, настроение «мировой скорби» не стоит отождествлять и путать с христианским понятием «великой скорби», которое описывает эсхатологический период великих страданий рода людского.

В целом, эпоха интенсивного Модерна предлагает нам некоторый веер настроений *Dasein*, в которых он через культуры народов начинает продумывать своё положение в свете неизбежного решения о своей дальнейшей судьбе, о бытии в том или ином режиме, *Selbst* или *das Man*. В итоге линия проходит через ностальгию к мировой скорби — с ответвлениями в пессимизм и абсурд — и к погружению в скуку.

Потенциал боли, с которой Dasein сталкивается в себе, но уже не совсем понимает, что её источник кроется в его самозабвении, не срабатывает и не возвращает Dasein к себе. Остаётся лишь свидетельство горького поиска, отождествлённого с периферией и экстраваганзами, который был купирован всё ещё продолжающейся мейнстримной ажитацией и позитивными ожиданиями от прогресса и модерной рациональности. Но и они позднее были сглажены и нивелированы уже послевоенной постмодернистской процессией симулякров, триумфом медиа и виртуальности (Ж. Бодрийяр⁶).

Здесь мы можем сделать промежуточный вывод относительно развилки настроений Dasein. Так, понимание сути Sehnsucht, Heimweh и Weltschmerz, а также движение в их сторону, как и движение в сторону

⁶ См.: Бодрийяр Ж. «Америка», «Симулякр и симуляции».

первого вида скуки «от чего-то» [от культуры, в которой мы не отражаемся как Самость, но теряемся как безликое нечто], — это ещё не панацея и не решение проблемы забвения бытия и бытийной оставленности. Но это уже хорошо тем, что не позволяет нам остановиться, выпасть в вязкий придонный иловый осадок третьего вида бессубъектной скуки. Эти пессимистические и травматические настроенности *всё ещё удерживают* в нашем поле мысли вопрос о бытии; оставляют его *возможным и открытым* к осмыслению и тому, что Хайдеггер называл решением о другом начале нашей [европейской] судьбы.

Уже поздний Хайдеггер говорит о небольшой когорте, о разрозненных единичных людях (чаще всего это поэты и философы), которые продолжают с трудом опрашивать и вопрошать о проблеме бытия, когда все вокруг уже давно забыли о ней. Рассуждая и описывая путь именно этих людей, Хайдеггер прямо замечает, что им

предстоит вынести *боль* и через боль воплотить решение о возврате Dasein к его аутентичности и началу нового мышления, культуры и настроения бытия-в-мире (Ereignis)⁷.

«Боль есть чистая форма проявления (Austrag) истины Бытия», — императивно декларирует мэтр в «Чёрных тетрадах»⁸. Немногим далее он использует форму аустреген в значении «вытерпывать»: вытерпывать начало в боль.

«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»⁹.

⁷ См.: Хайдеггер М. «Заметки I – V (Чёрные тетради 1942-1948)».

⁸ См. там же.

⁹ См. там же.

Это болящее бытие тех, кто как минимум честно себе признаётся, что находится в первом виде скуки относительно себя и мира. Он стоит пред — в ожидании финального решения и события смерти. В отношении таких людей Хайдеггер часто употребляет эпитеты *одинокие, уединённые*.

Но когда томление духа по дому угасает и приходит понимание, что страстная тяга к идеалу неудовлетворима, нереализуема, тогда в дело вступают уже более радикальные столкновения Dasein с миром и своей конечностью.

В «Бытии и времени» Хайдеггер пишет об одном из важнейших экзистенциалов Dasein — бытии-к-смерти, *zum-Tode-sein*. Важность этого экзистенциала проистекает из того, что Dasein принципиально конечен. То есть, другими и вполне очевидными словами, наше вот-бытие как мыслящего человеческого присутствия, конечно, смертно. Смерть есть горизонт неизбежности и только человек в полном смысле

смертен, можно даже сказать, что смертность есть первое и точнейшее определение человека¹⁰. В отличие от животных, которые просто околевают, а психоэмоциональный ореол переживаний «ухода» есть лишь внешняя, исходящая от человека проекция на них¹¹.

Das Man всячески бежит и избегает темы смерти, что порождает много отвлекающих и убаюкивающих дискурсов:

- скучность простой биологической смерти как данности;
- «живи сейчас и попробуй всё»;
- смерть как острое переживание, контент и досуг: фильмы ужасов, аттракционы, экстремальный спорт, snuff-видео и т. п.;

¹⁰ См. также Финк О. «Основные феномены человеческого бытия».

¹¹ См.: Хайдеггер М. «Основные понятия метафизики. Мир-Конечность-Одиночество».

- эвфемизация смерти посредством death studies и технологий: посмертные чат-боты и аватары усопших, работа с памятью, технологии эвтаназии;

- дискурс трансгуманизма и преодоления смерти, биохакинг, крионика, загрузка сознания в виртуальную реальность и т. д. и т. п.

Столкновение со смертью, заступание на её поле возвращает Dasein к себе и факту своей конечности. Суть не просто в том, что любой человек смертен, а в том, что я — конкретный я — смертен в любой миг. Что ставит меня перед решением о том, как жить эту жизнь и что в ней будет важнейшим. Философа эта постановка вопроса ставит перед предельными вопросами бытия. Человека религиозного¹² — перед про-

¹² Согласно религиоведу Мирча Элиаде, чувство священного в принципе встроено в ментальную и феноменальную конституцию человека, поэтому человек в том или ином смысле всегда есть homo religiosus.

блемами загробной жизни, перерождения, посмертного суда или этическими проблемами праведной жизни.

Смерть не может быть предметом «пережитого» опыта, она не может быть транслирована или разделена с кем-то. Смерть «всегда моя», поэтому человек «обречён» столкнуться с ней только сам, в одиночестве, даже будучи в окружении близких или врачей¹³. Поэтому смерть всегда стоит перед конкретным вот-бытием как неизбежный горизонт, как свидетельство самого бытия и завершение реализации Dasein. Самость резюмируется во смерти. Для традиционных обществ то, как именно умер человек, при каких обстоятельствах и как он встретил свой конец, является одной из важнейших его характеристик, подчас необратимых и меняющих оценку всей жизни, которую человек вёл до смерти. Такое

¹³ См. также Финк О. «Основные феномены человеческого бытия».

отношение к оценке личности через её смерть мы можем встретить и в наши дни.

Стоит также признать очевидную травматичность и трудновыносимость такой мысли и её удерживания в фокусе внимания для обычного человека, погружённого в свою повседневность. Здесь появляется классическая тема *страха перед смертью*. Вообще, все страхи есть разной степени производные одного-единственного и базового страха — страха смерти. В философии Хайдеггера страх (Furcht) есть то, что толкает наше вот-бытие скрываться, растворяться, прятаться в людях, в мире и его вещах, в толках (Gerede) и бытовой суете, в психологических интроекциях, экскавациях и аналитике. Страх в целом понятен, и его можно объективировать: мы можем сказать, *чего* мы боимся или *что, кто* именно внушает нам страх.

Этим страх коренным образом отличается от ужаса (Angst), о котором Хайдеггер так же пишет в «Бытии и времени». Ужас

глубже и фундаментальнее простого страха от чего-то. Ужас *беспредметен*; когда он захватывает нас, мы не можем сказать, что именно или от чего он объял нас. Если мы оглядим все вещи в мире, всё сущее, то мы не найдём того, что ужасает. В ужасе мир берётся целиком — как то, что не имеет к нам отношения в этом состоянии, и это обращает Dasein на себя. Мир, особенно культура, есть то пространство, в заботе и суеде которого Dasein прячется от страха собственной конечности. Состояние ужаса вычитает из экзистенции мир и указывает на ничто, и на его фоне высвечивает чистое вот-бытие, Dasein.

Позднее Хайдеггер будет нюансировать оттенки настроенности Dasein вблизи ужаса, говоря об испуге (Erschrecken), сдержанности (Verhaltenheit) и страхе (Scheu) как благоговейности. Считается, что существенное влияние на идею ужаса у немецкого мыслителя оказала концепция нуминозного, ужасающего и фасцинирующего

священного (Heilige) у религиоведа и теолога Рудольфа Отто.

Можно резюмировать, что относительно текущей ситуации Dasein в мире именно столкновение с сильнейшим, экзистенциальным ужасом и страхом собственной смерти, ещё как-то способно встрепенуть наше вот-бытие и вырвать его из неаутентичного режима бегства от самого себя (das Man).

III

Феноменология и онтология боли

Мы уже сталкивались с такими видами боли, как ностальгия или горевание по дому, мировая скорбь и пессимизм, травматичный опыт страха перед смертью.

Этот ряд можно продолжить и другими проявлениями:

- случайный удар, падение на улице, бытовая травма и т. п.;
- мигрень или боли в органах и частях тела разных этиологий;
- насилие и аутонасилие (здесь возникает фигура жертвы);
- пытка как насилие *in extremum*¹⁴;
- горевание от утраты, трагедии;
- психическая боль и травма и др.

¹⁴ См.: Ветлесен А. Ю. «Философия боли», а также сцену казни, открывающую книгу Фуко М. «Надзирать и наказывать».

Все эти разновидности объединяются под одним зонтиком *боли*. Конечно, есть различия между болью от физической травмы и психологической болью от душевных терзаний. Но между ними можно найти и общее, что объединяет их феноменологически как негативные состояния и настроения, данные во всей своей интенсивности и истинности только нам. Боль всегда моя, это мне больно. Даже сильная эмпатия по отношению к страдающему рядом не даёт полноты его собственного переживания.

Боль отворачивает меня от мира и обращает к себе, замыкает на моё Я. Боль обнажает длительность времени «пока болит», тем самым боль есть прямой эмпирический доступ к категории времени. В пределе сильная боль — как физическая, так и душевная — поднимает на горизонте вопрос о смерти. Ведь полное отсутствие боли — это не только определение здоровья, но и определение смерти. Боль указывает

нам на нашу конечность, странность на фоне других («он *болеет*») и отчуждённость на этот период.

Таковы расхожие феноменологические подходы к пониманию боли, её внутримирные измерения. Но Мартин Хайдеггер предлагает идти дальше — от феноменологического к экзистенциальному и онтологическому пониманию боли. Об этом он пишет в своей книге «Über den Schmerz».

Уже в заголовке появляется присущая Хайдеггеру игра с языком. Немецкое über позволяет прочесть и перевести заглавие как «О боли», но также и «Над болью» или «За болью» — в значении возвышения или прорыва к тому, что глубже или выше неё, к самым корням боли.

Слово Schmerz Хайдеггер использует как устоявшийся перевод ключевого древнегреческого ἄλγος — алгос, алгия, боль. Немецкое слово восходит к прагерманскому smertaną — *ранить*. Русское же слово *боль*, которое прослеживается до протосла-

вянского *boļь, имеет неясную этимологию, но прозрачные когнаты в германских языках, в частности, в старонорвежском bōl и староанглийском bealo с вероятным протогерманским корнем *balwaz со значениями *зло и неудача*¹⁵.

Но если мы посмотрим глубже в историю именно греческого термина, то увидим изменение семантики у этого слова. Так, реконструируемый протоиндоевропейский корень *h₂leg- имел значение *заботы, беспокойства о чем-то*, to care. Это же значение имеет древнегреческое ἀλέγω, которое тоже выводят из общего с ἄλγος корня.

Иан Мур исследует семантические связи algos и alegō следующим образом¹⁶. Если я забочусь о чём-то, то это нечто или некто

¹⁵ См. также дополнительные и альтернативные этимологии в фундаментальной монографии Хайдарова Г. «Феномен боли в культуре».

¹⁶ См.: Moore I. A. «Pain is Beying Itself: Heideggers Algotology» // Gatherings: The Heidegger Circle Annual, 2022.

является очень значимым для меня. Забота о нём есть беспокойство, а оно, в свою очередь, есть форма страдания, страстей. Таким образом, например, забота о боли другого человека есть проявление особой версии боли уже внутри нас; не говоря уже о заботе о собственной боли.

К тому же забота, уже как термин и экзистенциал *Sorge*, встречается у Хайдеггера в «Бытии и времени» как особое отношение *Dasein* к сущему. Через заботу [в боли и болении] открывается путь для бытия-с-другими, для появления общины и *общения*. Например, плач ребёнка, оторванного от матери, есть первый призыв к общению через язык боли. Здесь же можно вспомнить расхожую историю, которую приписывают антропологу Маргарет Мид, о том, что одним из первых проявлений цивилизации в глубокой древности является находка сросшейся тазобедренной кости. Для её заживления требуется несколько месяцев покоя, а значит, кто-то из древней общины

или племени постоянно совершал уход, был встревожен и озабочен травмой соплеменника.

С другой стороны, вторжение боли (al-gos) есть то, что расстраивает и вносит беспорядок в мои заботы и планы (alegō).

Третье толкование слова alegō опирается на его составной характер — отрицательную частицу *a-* в начале, которая переворачивает значение корня *legei* — говорить. Здесь *al-gos*-боль раскрывается в аспекте *alegō*-несказанного. Того, о чём сложно говорить, что сложно описывать, — язык пасует перед переживанием. Либо о чём говорить неприято или постыдно. Боль проявляется не только заботой, но и фигурой умолчания.

Но Мартин Хайдеггер выстраивает свою философию боли на контрасте и в полемике с расхожим пониманием и подходами к боли в обществе и культуре.

Он призывает отличать разговоры *о боли* и *про боль* с внешних позиций, чтобы

получить доступ к *боли как таковой*, вымысливать и выговаривать боль; чтобы больствовать в мире онтологически и *до её облачения в феномены нашей повседневной жизни*.

Мур особенно указывает на то, что Хайдеггер вслед за Гегелем интерпретировал греческую приставку *ἄ-* не как отрицательную, а как усиливающую. *Algos* он понимает как усиление глагола *legein*, от которого происходит известное нам и во многом ключевое для философии понятие *λόγος*, *логоса*. В письме Эрнсту Юнгеру, ещё одному крупнейшему немецкому философу, который также писал о боли, он объясняет это как «боль есть теснейшее собрание-вместе» и «боль есть то, что сводит нас в максимальной близости, интимности». Но сводит нас с чем? С самым глубоким, subtilным, труднодоступным и апофатическим, с бытием (*Sein*). Болеть, переживать боль, больствовать значит собираться-уединяться с наиболее важней-

шим, с бытийным (Seyn) основанием нашего вот-бытия (Da-seyn).

Для этого мы должны столкнуться с болью напрямую. И, напомню, что для Хайдеггера это означает более сложную задачу, чем разговоры и стратегии вокруг боли.

В ходе разбирательства и полемики вокруг боли Хайдеггер резюмирует четыре возможных пути, по которым человек рационализировал этот опыт.

Первое — это отрицание боли. Одна из наших первейших реакций на её вторжение гласит, что боль есть то, чему я должен сопротивляться. Я могу её глушить и устранять, принимая обезболивающие. Боль устраняет границу между телом и душой, которая установилась в европейской культуре и мышлении со времен Декарта, а корнями уходит ещё в христианство. Более того, наши высокие метафоры и описания душевных страданий также укоренены в телесных метафорах. Языковая вербализа-

ция боли опирается на телесность, что прослеживается в устойчивых описаниях, применяемых и к нефизическим страстям: давит, жжёт, режет, крутит и т. п.

Лозунгом первого подхода будет «я не позволю боли помешать мне вести полноценную жизнь»¹⁷.

Здесь можно наметить интересное отвлечённое рассуждение об особом отношении обезболивающего к боли. Обезболивающее (здесь мы больше говорим о сферах культуры и психики, чем о патофизиологии), очевидно, имеет непрямую корреляцию с болью, особенно в структуре боли как *Paradise Lost*, *Heimweh*-ностальгии. То, что может приглушить или на время утолить боль, не является той самой недостающей, утраченной частью, чьё «опустевшее место» порождает в нас страдание. Это другая вещь или вещи, занятия, система

¹⁷ См.: Moore I. A. «Pain is Beying Itself: Heideggers Algotontology».

ценностей или координат. Но она вступает в резонанс, совпадает «по контуру» с зияющей лакуной в душе. Тем самым феномены культуры и жизни, которые купируют наше страдание по утраченному, могут играть двоякую роль:

а) можно исследовать обезболивающее для понимания природы самой боли в структуре нашей личности и настроения Dasein, по аналогии;

б) обезболивающие феномены, особенно в интенсивной форме, могут окончательно купировать изначальную боль, погрузив человека в «делирий» настроения скуки.

Но всё же норвежский мыслитель Арне Юхан Ветлесен императивно утверждает, что жить без боли невозможно¹⁸. Вопреки расхожим в массовой культуре стереотипам, скорее состояние «счастья» (обязательно непрерывного и всеобщего) можно

¹⁸ См.: Ветлесен А. Ю. «Философия боли».

считать патологией. А травмы и боли нередко выступают скрепляющим личность бетоном.

Второй подход, по Хайдеггеру, провозглашает боль необходимым условием развития. «Без боли ничего не достигнуть», «страдания залог успеха», «многие знания — многие скорби» и т. п. известные в культуре обороты, подчёркивающие сублимационную природу любого искусства и духовного опыта.

При этом и первый, и второй подходы напрямую связаны с волей: будь то воля к избеганию, убиранию боли из поля зрения или к её трансформации в нечто другое.

Третий подход предполагает редукцию феномена боли через уменьшение её значения путём, например, метафизического провозглашения боли как некоего всеобщего, материального явления, что довлеет над всеми. Боль как свойство материи. Что может даровать своего рода утешение, как в случае отношения человека с безличными и

равнодушными стихиями. Либо наоборот, сподвигнуть человека к власти и доминации над болью, как он пытается покорить те же стихии и природу в целом.

Четвёртый подход, названный Муром «биологическим конструктивизмом», говорит о другой грани — о более узком сведении феномена боли к только человеческому опыту и переживанию. Сугубо органическое понимание боли опирается на физикалистскую картину мира — «возможный физический или психоэмоциональный ущерб».

В результате, согласно Хайдеггеру, все названные варианты имеют дело только с «метафизически обусловленным жизненным опытом». Понимание боли оседает на уровнях сознания и культуры, но не погружается на глубину самого бытия, на глубину настроенности *Dasein*. Человек остаётся во всё тех же рамках *animal rationale*, то есть как он понимается классическим западным мышлением, которое, по Хайдегге-

ру, полностью исчерпало себя и зашло в тупик.

Поэтому принципиальная задача — это не рассуждать о боли в привычных человеческих, гуманистических терминах. Не говорить о том, *что такое* боль, но мыслить её с позиции нас как вот-бытія (Seyn). Мыслить бытіе в терминах боли и того, как она правит настроенностью *ещё до* своей объектной определенности. Можно сказать и так, что нам необходимо понять боль не как то, что причиняет нам страдание, угрожает нашей телесной целостности или повседневному качеству жизни, но понять боль как subtilный зов глубинного, апофатического бытія как «основания» всего сущего и нашего мыслящего присутствия в мире.

Вернёмся на несколько шагов назад, когда во втором режиме скуки все наши занятия и приятные дела проваливаются в пустоту бессмысленности, отчуждения и скуки. Акт купирования скуки не удался,

зов Dasein к самому себе прорвался. Получился травматический опыт, который крайне схож с картиной депрессии. То есть подспудно речь так же идёт о боли. Но задача не в том, чтобы вернуть человека «на путь счастья» и «встроить его в культуру обратно», например, через сублимацию. А в том, чтобы помочь ему понять экзистенциальные корни своего негативного состояния, и зачем оно дано ему в структуре его вот-бытия в мире. Понять, что через боль не просто мы разговариваем «сами с собой» в психоаналитическом аспекте этой фразы, но само бытие как основание нашей самости взывает к нам языком боли.

Боль врывается, разрывает мерное течение повседневности и состояние нашего благоденствия, «здоровья». В немецком языке это слово *reißen* — рвать, разрывать; Хайдеггер привлекает его и множество его форм и оттенков для погружения в глубину онтологии боли. Проявляя (нем. *Aufriß*, англ. *outline* — набросок, черновая запись,

очертание) себя как феномен человеческого бытия, боль одновременно являет себя в конкретной форме (травма, патология, скорбь etc.) и скрывает свою глубинную суть. Это излюбленный приём Хайдеггера, взятый из поэзии: выявлять двоякую структуру феноменов через проявление-в-сокрытии («прятать на видном месте»). Не-что не просто являет себя, но в истине этого явления утаивает свою субличную суть-намёк на более фундаментальные процессы. Поэтому боль есть знак, указание, Zeichen, что в немецком языке связано с sich zeigen — показывать себя. Боль есть дейктический знак, который указывает нам на нечто другое, чем он сам. От *выразимого* к *невыразимому*.

Немецкое слово reißen создаёт метафору разрыва, раскола, трещины в потоке бытия. Обыденное мышление настроено на то, чтобы как-то уйти и закрывать раскол; философ и поэт смотрят в раскрытую рану

и могут найти там себя, Selbst. Они понимают знак.

Боль есть не только раскрытость раны, но и удерживание образовавшихся краёв (крайностей) вместе. Она есть болевое удержание в открытости, боление во времени, что разводит края раны по сторонам, давая нам пространство различения и выбора, на что обратить внимание: на разверзнутые края плоти или души, что требуют рубцевания, или на *боль как боль* в пустом центре. Сама *боль и есть различие*, пишет Хайдеггер¹⁹. В этом заключается позитивный момент феномена боли, когда она замыкает нас (индивидуума) на самое себя, *отрывая* от мира и вещей, от их совместной слаженности.

Почему же именно метафора и семантический ряд разрыва, раскола, открытости

¹⁹ См.: Heidegger M. «Unterwegs zur sprache»; Moore I. A. «Pain is Beying Itself: Heideggers Al-gontology».

[*-в-сокрытости*] играют такую важную роль для Хайдеггера? Это семантическое поле отсылает к тому, как именно Хайдеггер понимал фундаментальное понятие *истины* как *несокрытости*. Классическое греческое слово ἀλήθεια, которым обозначается истинности, этимологически значит несокрытость. В немецком языке Хайдеггер говорит о просвете, *Lichtung*, например, когда мы идём по плотному тёмному лесу и выходим на полянку, которая залита светом, что льётся в просвет между кронами деревьев. Это и есть фундаментальная метафора истины, которая была утрачена в европейской культуре ещё в глубочайшей древности, на заре становления мышления. В задачи истины *не входит* установление соответствия матрицы и копии, идеи и вещи, степени истинности через адекватное соотнесение с некоторым заранее заданным образцом или правилом. Истина есть просвет, который дает сущему входить, взрастать в нём в том виде, каково оно есть.

В боли Хайдеггер видит тот же просвет, ту же открытость, но путь к которой пролегает через другие состояния и феномены нашего бытия-в-мире (In-der-Welt-sein). Мы можем скрывать этот просвет (lethe), *прятаться в мир* либо быть деликатным свидетелем и стражем этой открытости (a-lethe). Быть стражем, хранителем истины (нем. Wahrheit — истина и стражничество) Хайдеггер вменяет тем немногим, кто решится прыгнуть и изведать всю глубину и тяжесть боли. Проложить горький обратный путь от рациональных сублимаций боли в культурных артефактах обратно к бездне бытия (Sein).

Так боль обретает апофатическое измерение и одну из последних возможностей для Dasein обратиться к себе (Ereignis) и перспективам своей судьбы и перед лицом своей смерти, и внутри мира и его культур.

Быть в мире означает обжиться в нём (Wohnen), сделать его своим, местным, родным. Вместо отчуждённого бытия в ми-

ре как бездомности, бессмысленности и скуки. Боль позволяет нам обжиться в мире, и, более того, чувство боли и есть само обживание в мире путём настроенности через «ноту» боли.

Таким образом, алгология, учение о боли у Хайдеггера, становится *алгонтологией*, учением о происхождении и удержании в наличности всего сущего через разрыв боли. Бытие-в-мире раскрывается как бытие-в-боли.

«Боль есть чистое проявление (Austragen) истины Бытия», — пишет Хайдеггер в «Чёрных тетрадах»²⁰. Он использует глагол *austragen*, который означает «выдержать, вынести вовне», сродни тому, как женщина вынашивает и рождает ребенка. Но добавляет к нему оттенок *ausschmerzen* — «вытерпеть, претерпеть боль до конца, в завершённой форме». Боль становится ещё од-

²⁰ См.: Хайдеггер М. «Заметки I–V (Чёрные тетради 1942–1948)».

ним синонимом для бытія наряду со временем и ничто, поэтому Da-Sein можно писать как Da-Schmerz — вот-бытие есть вот-боль.

Соответственно, ту *другую судьбу*, которую Dasein может выбрать (а может и нет), когда встрепенётся от скуки и вернётся к себе (Ereignis), можно описать как выбаливание-мира, миром-болевание, через-боль-мира-проявление — ausweltschmerzen.

Таков набросок (Entwurf) понимания мира через настроение боли.

IV

Мифотеологические корреляции

Тематика боли не исчерпывается только феноменологией, и алгонтология также отражается в священном мифосе и онтотеологии. Германо-скандинавская мифология — с присущими ей сумрачными оттенками и внешней, выставленной как культурный фасад, воинской доминантой и насилием — также носит в своей глубине сокрытую боль.

Ключевым эпизодом здесь является аутонасилие верховного Божества Одина в мифе о саможертвоприношении на древе Иггдрасиль²¹. Этот акт жертвы является ключевым во всём корпусе единических мифов и сюжетов, это квинтэссенция Всеотца.

²¹ Подробнейшим образом этот сюжет и его связь с речью, космогонией и антропологией рассмотрены в книге Е. Нечкасова «К Другому Мифу».

138.

Veit ek, at ek hekk
vindga meiði á
nætr allar níu,
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 þaðan²².

²² См.: Речи Высокого // Старшая Эдда / пер.
А. Корсун, исландский текст под ред. G. Jónsson.

138.

Знаю, висел я
в ветвях на ветру
девять долгих ночей,
пронзённый копьём,
посвящённый Одину,
в жертву себе же,
на дереве том,
чьи корни сокрыты
в недрах неведомых.

139.

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

То, что Один приколол себя к Мировому Древу копьём, сразу же намекает нам на присутствие боли в этом сюжете. Причём боли самого Божества (теоалгос), разделён-

ной со всей Мировой осью. Но ещё ниже мы находим и вполне конкретное *ærandi* — стенания, от старонорвежского глагола *æra/óra* — рыдать, взывать.

Миф особо подчёркивает принципиальный мотив одиночества Одина в этом акте: а) он приносит в жертву сам себя самому себе; б) и никто не приходит, «не питает и не поит» Божество в ответ на его боль и крик. Несмотря на то что у него есть супруга и сыновья, есть другие асы и ваны, в этот момент он полностью оторван, отъят от мира и обращён только на свой акт.

Эту черту Одина — странствие в одиночестве и стяжание мудрости через аутонасилие или ставку головы в споре, то есть акцент на смерть, — мы также встречаем в «Речах Вафтруднира» и в истории о жертве одного глаза в залог глотка из источника мудреца Мимира.

В этом же сюжете также присутствуют и начала языка и речи — обрётённые после саможертвоприношения руны, — и человек, так как поэтическое имя (кённинг) ясе-

ня Иггдрасиля расшифровывается по семантической линии «древо → скакун → виселица → человек». То есть Один приносит себя в жертву не только и не столько на Мировом Древе, сколько на человеке. И делает он это под именем Ygggr — Ужасный. Так в акте вселенского саможертвоприношения высшее Божество врезает ужасом бытие в мир и человека.

Следуя по сложной поэтической тропе мысли Мартина Хайдеггера, нам нужно найти разрыв, *Riß*. И мы видим его в ране от копья, которым Один пронзает себя и одновременно прикалывает к Иггдрасилю. В европейской художественной эстетике именно образ раны, вскрытой плоти, является основным символом и выражением идеи боли. Вспоротая «плоть» Божества есть то, что разорвано (*reißen*) и что открывает (*reißt*) просвет боли для вхождения мира через жертву и язык. В эту линию полностью укладывается то, что немецкий глагол *reißen*, как и существительное *Riß*, этимологически восходят не только к «раз-

рывать, раскалывать и разламывать», но и к прагерманскому *wřītaną со значением «резать, царапать, чертить». И английской глагол to write (писать) изначально означает «царапать, вырезать, наносить резьбой». Именно в этом значении «вырезал» мы встречаем и исландское *reist* в 142-м и 143-м стихах «Речей Высокого», где Один говорит о создании рун. В 144-м стихе также используется форма *rísta: veistu, hvé rísta skal?* — умеешь ли резать?²³ Так разрыв связывается с резьбой и языком, что подтверждается в других местах Старшей Эдды, где уже норны занимаются *вырезанием* судеб людей, асов и ванов²⁴.

²³ Также этот глагол имеет значения и переводы «воздвигать нечто, создавать, проявлять, возводить».

²⁴ В отличие от греческой метафоры прядения судеб мойрами, германо-скандинавская мифология выстроена вокруг метафоры резьбы: резьбы рун и речи, вырезания судеб, вырезания людей из дерева, ритуального зарезания, в том числе Божеством самого себя *на* и *по* Древу Мира.

Мир сказывается мифосом, который есть речь и песнь. Один обретаёт руны-речи как ответный дар бытия на свою жертву, а значит, рана и боль внутри этого нарратива *первичны*. Более того, графика боли Божества и графика боли языка, боли речи, напрямую *врезаются* в телесность и становятся видимы как *шрамы*. Включая и шрамы душевные, метафорические образы которых также укореняются в телесности. Можно вспомнить и оборот «врезаться в память» в русском языке. Шрам есть руна — слово и тайна инициации Всеотца.

Поскольку сама боль как боль практически не поддаётся вербализации в языке и поскольку в германо-скандинавской культуре считается этичным и нормативным скрывать, терпеть свою боль стойчески и героически, то мы можем распознать следы и проявления боли в языке через *речевые сбои*. В поэтическом языке, будь то скальдическая поэзия или ритуальные песни, инвокации и т. п., нарушения ритма и чистоты

пения могут выявлять присутствие боли у сказывающего. В самой структуре поэтического текста этому соответствуют лакуна (утраченная, пропущенная часть текста) и ещё более цезура (от латинского *caesura* — *рассечение* — ритмическая пауза либо разделение, обрыв поэтической строки), в ситуации боли и эсхатологии простирающаяся до трагического разрыва потока сказывающегося мифоса и погружающая сказителя и слушателей [и то, что сказывалось как смысл] в долгую метафизику ожидания.

Обращаясь к самым началам германоскандинавской космогонии (онтологии), мы видим и другое слово для разрыва и раскола — это *gar*, дословно «пустое пространство между». В мифе *gar* упоминается вскользь на самой заре появления сущего, и всё дальнейшее повествование мифов, песен, сказок и саг уже сосредоточено на внутримирных событиях и истории.

Об этом рассказывает вёльва, которую Один поднял из мёртвых, дабы расспросить о началах и судьбах мироздания.

3.

Ár var alda,
þar er ekki var,
var-a sandr né sær
né svalar unnir;
jörð fannsk æva
né upphiminn,
gap var ginnunga
en gras hvergi²⁵.

3.

В начале времён,
когда жил Имир,
не было в мире
ни песка, ни моря,
земли ещё не было
и небосвода,
бездна зияла,
трава не росла.

²⁵ См.: Прорицание Вёльвы // Старшая Эдда / пер. А. Корсун, исландский текст под ред. G. Jónsson. Курсив наш.

На вопрос Одина о прошлом и о том, откуда появилось всё, вёльва вспоминает самые примордиальные времена и говорит, что ещё была свидетелем «разрыва, что зиял» или «раны, что зияла».

В пользу этого говорит и этимология английского слова *scar* — шрам, восходящая к среднеанглийскому *skar* — ранение, порез. Происхождение *skar*, в свою очередь, связывают со старонорвежским *skarð* — выемка, щель, брешь; от прагерманского **skardaz* — зарубка, выемка [при резьбе из дерева], пустота (англ. *gap*).

Так две сюжетные линии мифа сплетаются и закольцовываются: начало мира в первых речах вёльвы отсылает к саможертвенной боли и ране Всеотца в дальнейших речах Высокого.

[Другая, минорная, линия возможного толкования раны Всеотца отсылает нас к пустой глазнице Одина, который отдал свой глаз ради мудрости. Наконец, совсем отвлечённая ремарка: раскрытость мы так-

же можем найти в женском лоне и боли от дефлорации и при родах. Но эта теологическая линия более соответствует женским культам Богини Матери. Не стоит также забывать, что триада Один-Вилли-Ве вырезала из дерева и мужчину, и женщину.]

Интересно и слово *ginnunga*, которое переводят в значении зияния, хотя этот акцент раскрытости, разведения краёв раскола уже дан в первом слове *gar*. По иной версии *ginnunga* означает «заколдовывать, накладывать чары». Например, руны исцеления, о которых повествует Высокий в стихах, что следуют после мифа о саможертвоприношении. Тогда стих из уст вёльвы обретает значение «разрыв был залечен, заврачёван чарами». Примечательно, что ряд исследователей связывает этимологию слова *runa* со средневерхненемецким словом *alrûne* (альраун) — так называется корень растения мандрагоры, который обладает *психотропным* и *обезболивающим* эффектом. Альраунами также называются ма-

ленькие духи, живущие в корнях мандрагоры и придающие им человекоподобный вид; также они часто обитали в домах людей²⁶.

Возможная двусмысленность здесь открывает два пути и фокуса внимания. На том, что онтоотеологическая рана Божества залечивается, заколдовывается, и, таким образом, всё дальнейшее внимание мыслящего присутствия вновь сосредотачивается на мире, который начинается проявляться в своём разнообразии и упорядочивается Божествами. Либо на том, чтобы травматически удерживать раскрытость раны и возвращаться от мира к апофатическому бытию в расколе.

Аналогичную структуру проявления мира из раскрытости и разрыва мы видим у греков в их инстанции примордиального хаоса, *χάος*, от древнегреческого глагола

²⁶ См.: Хайдарова Г. «Феномен боли в культуре»; Waltraud L. «Was die Wörter erzählen. Eine kleine etymologische Fundgrube»; Kluge F. «Etymological Dictionary of the German Language».

χαίνω — разверзаться и открываться. В работе «Парменид» Хайдеггер, анализируя феномен мифа как такового, оставляет ремарку «хаос есть самое священное». Миф, согласно немецкому мыслителю, есть одна из первичных форм проявления бытия, и его связь с поэзией и священным очевидна²⁷. И здесь необходимо вспомнить, что на концепцию ужаса (Angst), который временно отделяет Dasein от мира и возвращает его к себе, решающее влияние оказала концепция священного Рудольфа Отто.

Так, священное, ужас, боль и раскол/раскрытость теснейшим образом и в разных языковых отражениях связываются вместе, как сплетаются плотный скандинавский орнамент и поэтика.

Божество *боле-мирствует* (Auswelt-schmerzen). Мир есть агоническое видение Божества в его саможертвоприношении, раскрытии-в-сокрытии. Мир, входящий в

²⁷ См.: Нечкасов Е. «К Другому Мифу».

наличие через открытость раны, есть спонтанная галлюцинация ужаса, в которую Божество *входит и прячется*.

Изначально латинское *alucinor* (откуда «галлюцинация») означало «заблудиться, скитаться, зайти куда-то не туда». Также это слово имеет значения «ужасать и шокировать, говорить невнятно, непрозрачно».

Весь космос и мы как его часть *есть натуральная онтологическая боль Божества в длительности его жертвенной агонии*. И германское понимание истины здесь сводится к человеку, который есть страж, алтарь и свидетель интимнейшего момента саможертвоприношения-во-мир Всеотца.

В этом специфика германской монистической онтотеологии и алгонтологии, выстроенной в сумерках мира (*Fimbulvinter, Ragnarök*) и лежащей за фасадом внешней культурной доминанты войны и воинских доблестей и чести.

Этим германский монизм стилистически и культурно отличается от греческих

представлений об экстазе, красоте, гармонии и простоте Единого (которое тоже эмануирует из себя прочь и возвращается обратно). И от представлений кашмирского шиваизма с его адвайта-монизмом, где мир есть блаженный театр наслаждений, который Шива разворачивает внутри самого себя и играет сам с собой в прятки во множестве атманов и вещей²⁸.

При схожести структурных поэтических тропов германский логос тяготеет к финализму и трагичности. Такова наша настроенность в эту эпоху.

²⁸ В тантризме мир появляется в результате соития Шивы и Шакти, мужского и женского космогонических и онтологических начал. Укажем на боль женщины при проникновении в неё фаллоса. Условно райский или адский характер создаваемого мира определяется тем, сорвётся ли с губ Шакти сладкий стон или сдерживаемый вскрик.



О БОЖЕСТВЕННОМ



Мир есть развёртывание сказа в его непосредственной действительности и длительности. Сказ сказывает сказителя, слушателя и саму историю.

Язык есть вперёд мира заброшенный дар-напоминание Божества о самом себе. Обживание в языке есть освоение мира как

развёрнутого Божества в его сказе о себе, мире и человеке.



Божество не есть светлый рог изобилия, который из своей неисчерпаемой полноты расплёскивает мир в подлунное множество вещей. Божество расточает и растрачивает себя в саможертвоприношении. Забывает об этом и возвращается к этому в опыте пробуждения и осознанного продолжения каскадов саморастрат и умалений своих теофаний и как-мир-развёртываний.



Время есть опыт боли саморасточающегося Божества. Внутримирная боль Божества есть история, текущая навстречу своему концу.



Божество приносит себя себе в жертву и это ужасает его в мир. Как резцы врезают сплетённый узор в дерево, так и Божество ужасается-во-мир и бесконечное множество сущего. Всё сущее есть агоническое видение Божества в своем саможертвоприношении. Его самосокрывающее проявление и раскрытие во множестве. Божество не находится в каком-либо отдалении или на дистанции от мира. Оно и есть мир, как форма и содержание сказа, как единство древа, резчика, резьбы и узора.



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



Божества живут смертью людей, а люди — смертью Божеств. Смерти подвержены катафатические формы, маски и мифы Божеств. Умирают только теофании как принадлежащие порядку сущего. Всё, принадлежащее порядку сущего, имеет конец своего сказа.



Ужас выталкивает Божество во мир. Но Божество развёртывается в полную неизвестность мира, а не в наперёд помысленный образ. Соответствие между миром и Божеством устанавливается онтологически ретроспективно. Проявление мира есть жест броска вслепую и от-себя-сокрытия в заранее не предзаданное.



Мир не есть должное следствие проявления Божества. Оно приносит себя в жертву не ради мира, мир не есть его цель, и в целом он не особо ему нужен. Мир есть одна из необязательных возможностей его экстатического видения в акте своей жертвы, в котором он может спрятать себя как онтологическую боль.



Сам мир имеет ценность только как то, что кладётся на алтарь Божеству. Мир есть случайное следствие его жертвы и наследует этот рок самому быть принесённым в жертву.



Только человек может распознать всё сущее, окружающий его мир и своё бытие в нём как агоническое видение Божества, жертвующего собой самому себе. Должное человека — вынести это как ужас апофатической Божественности, которая внутримирно-вечно режет себя в явленный мир.



Человек как прямое проявление и бытия, и Божества в мире оказывается в предельной ситуации глубинной самого-себя-оставленности и парадоксальной свободы и решимости готовить приход Божеств [возвращения себя-к-себе] в других мифах.



Бегство Божеств есть иссыхание и исход всей катафатики и культов, умолкание мифов и воцарение цезуры междуцарствия бытія. Из этой тишины должны зазвучать новые мифы, имена, культы и теофании, которые прольются с горных вершин в доли реками песен.



Мост перехода через тишину цезуры есть апофатический мрак ничто.



Опыт Божественности даётся в его тотальном отсутствии как наиболее наглядной и эмпирической форме наличия. Апофатической самости Божества *безразлично* — есть оно или нет его.



Чтобы переродиться, Божествам необходимо полностью обнажиться, стать близкими и безымянными, и даже более того, перестать быть вовсе. И, пройдя через своё не-есть, выйти с иной стороны и прийти вновь в утверждении своего достоинства.



Бытийная цезура есть длящийся миг сейчас. Из которого мы можем заступить вперёд в точку конца, сохраняя своё пребывание по сию сторону заката. Обживание в цезуре есть принятие ночи как должного при осознании и утверждении дистанции к любой культуре и обществам. В ожидании и предуготовлении Другого.



По сути, не столь важно, где мы находимся в долгом цикле упадка и на каком расстоянии вдали от центра. Возвращение Божества к себе не есть неоплатоническое эпистрофе как временное и пространственное буквальное возвращение исходящей мысли от периферии к центру, подъём со дна наверх в горний мир. Возвращение есть событие имплозии Самости, осваивающейся и пробуждающейся посреди любого вот-здесь как всегда своё собственное.



Возвращение или какая-либо реализация не требует от нас обязательной реакции, реставрации или возвращения, но требует освоения и признания существующей эсхатологической телеологии как нами-самими-наперёд-заданного. Подобно тому,

как ныряльщик за жемчугом «всплывает», чтобы сделать глоток воздуха перед следующим погружением на глубину. Только в нашем случае он черпает воздух не из подъёма-возврата к традиции, но как бы из ниоткуда, изнутри самого себя. Он просто дышит там, где и когда дышать просто невозможно вообще. На одно и более дыхание больше.



Божество бросает золотые маски своих
ликов во тьму ничто своей самости.



Каждая маска Божества есть целая все-
ленная мифа как себя самого рассказа.

Сбрасывая маску, Божество приводит
всю мифологию, культуру, народ и мир к
смерти.

Традиция есть то, что акцентирует и транслирует в истории все аспекты сокрытия Божества от нас и от себя.

Распознавший мир как экстатическое агоническое видение Божества, понимает смерть любых традиций и смерть мира как должное возвращения к себе.

Наш алтарь должен быть пуст.



Саможертвоприношение Божества есть *надевание* маски мифа как устранение себя — предоставление своей открытости для вхождения в неизвестность мира.



Манифестация сущего уже есть акт эсхатологии.

Принцип проявления и космогония есть эсхатология и сокрытие основания Боже-

ственности, выпрыгивание и вбрасывание себя в смертность через утверждение «есть».

Когда мы имеем дело с бытием-как-сущим, мы *уже и всегда* имеем дело с обречённым и движущимся во смерть.

В такой оптике даже золотой век, на уровне принципа, ничем не отличается от железного. Оба принадлежат порядку металлов, то есть принципу земли, а не огня либо воздуха.



В рамках монизма Всеотца мифопоэтические хейти и кённинги светил разворачиваются в другом ключе.

Солнце есть Tagesauge — Tag+Augе — Дневное Око.

Луна есть Nachtauge — Ночное Око.

Можно использовать более архаическую форму Aug без конечной -е: Tagesaug und Nachtaug.

Все слова в нейтральной форме — за исключением феминной *Nacht*, но и она в составном *Nachtaug* становится в итоговую нейтральную позицию.

Конечно, отдельно надо оговорить и танатопозитическую смену *Tagesaug* на *Schwarzeaug* — Дневное Око на Чёрное Око, соответственно.

Поглубже в исторической и философской этимологии следует указать на переключку форм *augen* (зримое очами) и *eigene* (своё, собственное, отдельное, освоенное в значении «делать своим, присваивать»). На что прямо указывал Хайдеггер, сознательно вплетая в этимологию *Ereignis* версию *Er-augen*, что означало бы глагол завершённого успешного действия «освоить, сделать своим через прозревание». Можно попробовать сконструировать русское слово «вызреть/вы-зривать», по аналогии с «вызреванием/созреванием», с поправкой, что основание идёт от глагола зреть (зрение).

ΥΛ

Теофания, θεοφάνια — от греческих слов θεός — Божество и φαίνω — являть себя [в свете].

α-θεοφάνια — атеофания Божества есть его не-явление, его отсутствие в том месте, где оно по всем законам должно быть.

Атеофанию можно прочесть двояко: а) как простое отсутствие Божества, «смерть Бога»; б) как апорию/коан теофании в явлении себя в своём отсутствии. В последнем случае мы имеем дело с радикально апофатической, отрицательной теологией; когда Божество всё же является нам, но предстаёт пред нами без каких-либо масок, имён и облачений.

Ну и, как гласят все традиционные и классические писания, человек не способен вынести явления Божества в его абсолютной форме.

Нюансы Единого.

Подлинное Единое и единство — это инстанция апофатическая, условно, Единое есть Ничто.

Потому что диада, двойка, проявляется уже на уровне различения Ничто и нечто. Более того, деление возникает даже и уже тогда, когда немислимым образом возникает интенция, направленная от Ничто к тому нечто, которого как такового ещё никаким образом даже не существует.

Мы можем сопоставить и разделить Ничто и нечто, когда они даны нам и поставлены друг напротив друга. Одно и второе, диада. Но на деле их уже трое: первое, второе и [третье] их различие.

То есть различие Ничто от нечто (Единого от многого) появляется «раньше», чем то самое, от чего Ничто «отличает» себя.

Иными словами, интенция в сторону от Ничто эмануирует, манифестирует вслепую

в направлении тотальной неизвестности, без гарантий и данностей. И только «упревшись» в нечто вспыхивает молния, которая чётко разделяет по отношению и делает нечто — нечто, а Ничто — Ничто.

Это и есть гераклитов полемос, распря как онтологический принцип разделения, различия; логос.

Поэтому формула диады — это Ничто и различие, а не Ничто и нечто.

Нечто же — категория предельно абстрактная и маркирует предикат катафатического «есть» для всего сущего, история которого будет разворачиваться в дальнейшем.

И здесь история и развитие метафизики и мистики делают занятный поворот, а именно, проявив себя через всевозможные мифы о космогонии, дроблении миров, существ и природ, — мудрецы и учителя вновь возвращают нас к Единому.

Но это Единое носит характер катафатического (сущего, того, что есть всеобъ-

емлющее и поддающееся описанию и выражению) Абсолютного Божества.

Таким образом, монистическое возвращение к Единому на самом деле возвращается к тому «Единому», которое пребывает под сенью категории «нечто»; которое само есть нечто и объемлет собой все миры и вселенные как свои проявления (океан, вмещающий все капли).

Но такое «Единое» не может быть Единым в абсолютном, подлинном смысле, потому что ещё долгое время остаётся необнаруженным и непрояснённым его отношение к Ничто. Божественный Абсолют как сущность («тот, кто есть»), как «Единое» всё же находится в отношении к Ничто и апофатике. А значит, катафатическое Божество-как-тотальное-всё не является конечной и абсолютной инстанцией, не является подлинным Единым, но лишь катафатическим пределом: сверхсущим, самым большим и тотальным, но всё же сущим.

И здесь встаёт вопрос об отношении Божества к Ничто и апофатике: вытеснение в нигилизм как долгое метафизическое самоубийство сакрального и теистического в культуре и истории; распознавание Ничто как своей глубинной апофатической самости, подлинного Единого, которое ни есть и ни не-есть.

В обживании в мифе следует ориентироваться не на сухие и рациональные («кабинетные») построения, логические конструкции или соответствие историко-этнографической базе.

Следует настраиваться на фундаментальное настроение. Хайдеггер указывает, что настроение (*Stimmung*) следует понимать от *Stimme*, что означает голос. Настроение — это не столько психоэмоциональное состояние и фон, это сродни музыкальной настроенности на ведущий голос в песне — в поэзии и сказе (греч. мифос).

Задача — голос найти, уловить, понять и настраиваться на него. Так вот-бытие в

мире обретает свой лейтмотив. Скучающий, тревожный, ужасающий, горький и благоговейный.



Онтологическое, а позднее и эпистемологическое определение бытия через сущее и как сущее [«бытие есть, небытия нет» Парменида; мир сущих идей Платона] есть внутримирное эхо и коррелирует ошибки Абсолюта в решении познать себя через проявление, манифестацию.



Сведение [языческой] традиции до обожествления и почитания природы столь же нелепо, как сведение традиционализма к «традиционным ценностям».

Сюда же отождествление традиционализма с ОПГ, консерватизмом, геополитикой, пафосной риторикой, фольклором и т. п.



Богу нелегко с нами.



Всеотец — Божество поэтов и философов; и кто не ставит перед собой [и самого себя под] радикальных вопросов о предельных основаниях и без-основности — на того он и вовсе не смотрит.



На фоне вина и веселья забывается, что Дионис — страдающее, безумное Божество.

Таков же и Один-Всеотец.

Но если страдания Диониса скорее подобны космическому помрачению и сумасшествию, то страдание и исступление Всеотца на Древе есть творение самого мира.



Когда Божества решили из людей отделить подлинно верных себе от притворщиков и безбожников, то последних они сделали оптимистами.



Если рассуждать в рамках дуализма духа и материи, то математика (в широчайшем смысле) относится не к полюсу Божественного («то, как Божество устраивает законы и структуру Вселенной»), а к полюсу материального (стерильная нивелировка и редукция к загробной цифре).



Перед Другим Мифом не стоит такой задачи, но она решается подспудно — это диссимиляция на уровне мифа от совре-

менных «единоверцев». Потому что то, каким образом и во что именно верят (и не верят) современные язычники, — так жить и уповать на возможность аутентичности и стяжания дара сакрального никаким образом нельзя и необходимо размежеваться с ними решительным образом.



Всё едино...

Боги во всём...

Боги везде...

Боги всегда с нами... [а всегда ли мы с
Богамы?]

Мир полон Богов и духов...

Прислушайся к природе...

Услышь песни Богов и духов...

Следуй зову Богов/природы...

И ещё миллион благоглупостей и банальных психоэмоциональных состояний или пошлостей, которые выдаются за «глу-

бокое ведание священного и духовный рост».

В пору вспомнить хорошие примеры из притчей дзен, а именно «Будда — это просто кусок говна».

Фабула тут простая: не твори идола из Будды, а следуй к самостоятельному пробуждению.

Но даже само это объяснение тут же бронзовеет, как тот жирный азиатский Гаутама.

Вот и эти языческо-духовные клише ловко превращаются в паразитов мышления, пустые слова и фиговые листочки, но хуже всего — когда через них просто «стравливают пар» экзистенциальной догадки, что весь их смысл — просто ложь и самообман.

УЛ

Вне языка мира нет.

УЛ

Глядя на звёзды, мы смотрим во
смерть.

УЛ

Философы суть сотрапезники Божеств.

УЛ

Не возлагайте надежд на то, что кто-то
ещё поймёт и разделит глубину вашего по-
нимания.

Человек способен зайти туда, куда Бо-
жества не могут, — в мир без них.



Когда человек входит в исторические пространства и культурные сферы без Божеств, он всё равно несёт отпечаток Божественного в эти земли. Ибо он сам сотворён и причастен Божествам как сын, потомок, и несёт память о них. Тем самым в безбожный мир проникает не столько свет, сколько отблеск или памятующее различие света и тьмы.

В мире без Божеств человек оказывается носителем той самой свободы, о которой говорили экзистенциалисты в сугубо атеистическом и нигилистском ключе. Но эта свобода есть и бремя, и возможность решения о том, быть ли в этом мире Божествам [пригласить их к возвращению после ухода] или не быть.

Пока что человек принял решение, что Божествам тут не быть.



Уста [идолов] Божеств всегда должны быть омыты вином и пивом, а лики окурены дымом жертв и дурманами.



Стоит обратить пристальное внимание и обдумывать следующий завиток узора мифа: после горна Хеймдалля, возвещающего начало Рагнарёка, и до начала битвы на поле Вигрид Один-Всеотец пребывал в сокрытии от мира [у Мимира].

С этим резонирует и распространенный германский мотив сокрытого в горе короля, императора или конунга со своим войском, ожидающего конца света, чтобы вернуться и принять участие в битве.

По сути, внутримирное разворачивание эсхатологии в полную силу свершается именно в этот период зазора, сокрытия, ко-

гда Всеотец уходит из мира и наступает метафизика ожидания.



Вообще хорошая тема для обдумывания:

«Бегство богов» по Хайдеггеру, с явным греческим привкусом.

И германская метафизика ожидания.

При различии оттенков общее — сокрытие Божественного (в лице всех Божеств или самого главного, Абсолюта) из мира и вручение человека самому себе на закате дня.



Божества отвёрнуты от нас, и мы с нашими мольбами и славлениями обращаемся к их глухим затылкам. Возможно, им было бы дело до героев, но оных земля бо-

лее не порождает. А до нашей спеси им дела нет.

Затылки Божеств и есть та самая объективная природа и её физические законы, воспетые наукоёмким плебсом. Хитрый атеизм, в котором спрятан теизм; теофания в а-теофании.

«Старые ушли, новые ещё не пришли», то есть нет ещё той маски, что выкликал бы человек для разворота-возврата Божественной теофании.

Божеств в мире нет, но солнце же восходит? Да, если Гелиос отвернулся от мира, то восходит уже не Солнце-Бог, но просто «небесное тело в космическом пространстве».



Кто бы что ни говорил, а русский язык прекрасно приспособлен для философии, и на него хорошо ложится хайдеггерианский метод мышления и обращения с языком.

То же самое «разворот-возврат» — по сути тавтологическое высказывание, ибо играет один и тот же корень. Возврат и есть разворот, поворот, воз-вращение. Возврат Божеств есть их вновь-поворот/раз-ворот к нам неким, пока ещё невыговоренным ликом.

Жаль только, что на русском языке никто не философствует.



Конь есть Солнце.

Солнце есть зримый в мире лик Единого.



Вообще, усвоение ведущей фабулы книги «Традиция и футурошок» важнее и первоочереднее, чем любая мистика и этнография. Без неё — всё пустое, с ней — есть ориентиры и шанс.



Несмотря на свою Божественную супругу и сыновей, несмотря на конунгов, царей и племена, для которых он выступает Божественным прародителем, все свои важнейшие деяния, странствия и стяжание мудрости Всеотец совершает в одиночестве.



Законы природы — это мышление титанов.

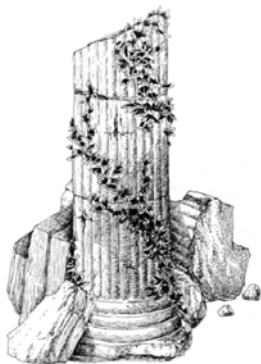


Каждое космическое событие начинается с триумфа демонического, титанического и заканчивается триумфом Божественного.

Сейчас мы пребываем в торжестве хтонического мира и культуры, которое закончится триумфом солярных Божеств разрушения.



Фундаментальные настроения скуки и боли суть те спутники и собеседники, что укажут нам путь к Другому Мифу и Бытию.





О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ



В принципе, чем дальше в лес, тем меньше понимаю, как вообще можно озадачиваться всякими надуманными неоязыческими проблемами (либо давно решёнными, либо вовсе не имеющими никакого смысла), если есть настоящая мысль. Целые континенты мышления.

УЛ

Суррогатная деятельность на страже нашего спокойствия.

Суррогатная деятельность заключается в постановке ложных целей и их достижении ради достижения, получения эфемерного удовлетворения, чувства социальной значимости.

Суррогатная деятельность призвана заменить — собственно суррогатом — ту деятельность, которая направлена на реализацию индивидом власти над своей жизнью и её обеспечением.

Иными словами, суррогатная деятельность — это имитация жизни и «важной работы» ради социального статуса и социализации как таковой.

Термин введён выдающимся американским математиком Теодором Качинским.

Сам он даёт такую формулу:

«Имея личность, которая посвящает много времени и энергии достижению це-

ли X, задайтесь следующим вопросом: если бы она была вынуждена тратить большую часть своего времени и энергии для удовлетворения своих биологических потребностей, и если бы это усилие требовало от неё применения своих физических и умственных способностей в разнообразных и интересных направлениях, чувствовала бы она себя глубоко обделённой, потому что не достигла цели X? Если ответ “нет”, тогда преследование этой личностью цели X является суррогатной деятельностью».

В качестве примеров суррогатной деятельности он приводит гольф и иной спорт, бодибилдинг, поиск тайных знаний, научную работу, социальные активности за права (SJW), хобби и т. п.

По сути суррогатной деятельностью может является что угодно, что отвлекает человека от взятия власти над своей жизнью в свои руки и что не является экзистенциально важным для человека. Вся со-

временная культура — дистиллированная суррогатная деятельность.

Это игрушка, данная индивиду Обществом/Системой в компенсацию за покорность и гиперконформизм.

Продлим траекторию этой мысли дальше.

Современное язычество (как и увлечения несуществующей магией, бесконечные археологические раскопки, уточнения и пересборки славянского, индоевропейского, германского наследий, игры в трайбы, готторды, вечевые союзы, языческие «мозговые центры», косплей «северного шаманизма», историографические освежения старых мифов, бесплодные мольбы Богам, построение философий) — это тоже во многом и для многих форма суррогатной деятельности.

Хайдеггер вообще безапелляционен в данном вопросе: перед лицом Ничто и единственно важным вопросом об истине бытия человек пасует и прячется в метафи-

зику, мистику, иррационализм, всевозможные виды теизмов и т. д., как страус прячет голову в песок.

Старые Божества ушли, новые ещё не пришли — приговор строжайший, но верный.

Суррогатная деятельность в таком случае — это слепое поклонение отпечаткам стоп ушедших Божеств. Именно так: мы увидели следы и, не обдумав, что значит бегство Божеств, возвели слепки и копии их отпечатков в культ как нечто «живое». В этом и заключаются вся неоязыческая нелепица и самообман.

Думать надо было в иную сторону, в сторону радикально трудного признания истины и полагания другого начала, другого мифа и переучреждения Божественности Божеств заново с чистейшего листа.

УЛ

По Хайдеггеру, именно люди, поэты, философы, жрецы, должны подготовить мышление, место, время и условия для вновь-пришествия Божеств в мир, для их совместного решения о дальнейшей судьбе бытия, мира и истории.

Но если мы посмотрим на те стратегии и футурологические проекты развития, по путям которых движется современная цивилизация и с которыми полностью солидарны и не ставят под сомнение их фундаментальные основания современные язычники, *то можно смело и безошибочно заключить, что в этот мир и к этим людям никакие Божества никогда больше не придут.*

«Сотворение Адама» Микеланджело: Бог протягивает перст навстречу своему совершенному творению, человеку. Сейчас же из недр людского безумия и грязи в сторону неба и священного тянется уродливая, бастардная клешня нейросетевого ублюдка. Ответный жест закономерен и справедлив — только радикальный и глухой отказ неба и людей неба от контакта и признания родства с «этим вот». То, что вызывает олигофреническое хлопанье в ладошки у «последних людей», у человека здорового и сакрально ориентированного вызывает только мысли о неизбежном катарсисе во вселенском жертвоприношении.

Из этого следует и довольно практичный и прямой вывод, руководство к действию: с теми людьми, в том числе неоязычниками, которые ставят нейроарты на алтари и вообще принимают и одобряют такое «развитие», не должно контактиро-

вать и иметь нечто общее, вставать в круг и славить Божеств. Это персонажи низшей демонологии, лярвы, черти и бесы, мелкие йотуны и т. п., которые только носят облик человека и всячески делают вид, что они «такие же». Но нет. Имейте честь и упорство отказать им во всех притязаниях.



У Хайдеггера замечательная критика традиционализма и метафизики. Но это не уничтожающая критика, а преодолевающая и указывающая объекту критики на его слабые места.

Проект Хайдеггера в областях мифоса, священного и теологии глубже и в связи с проблемой бытия решает проблему кризиса современности и дегуманизации лучше и качественнее, чем простая консервативная реставрация или сохранение пепла под видом мнимого «огня».



Занятная вещица.

Много лет назад я хотел, чтобы нашёлся какой-то мыслитель или автор, который бы написал книги с изложением и проработкой интересующих меня идей. Чтобы я взял готовую книгу — и прочёл, понял, согласился или начал спорить, писать в ответ.

В итоге вышло так, что этим автором оказался я сам.



Пустые пространства.

«Где нет Богов, там есть титаны»

Ф. Г. Юнгер, «Греческие боги»

Замечание верное, мифологический континуум бытия не знает пустых пространств и ничейных локусов. Всё заселено

разного рода существами и сущностями, находится под покровительством гениев места, хозяйствующих духов (дружественных и враждебных), покойников, живых людей и Божеств как таковых.

Перенося эту максимум на современную индустриальную топологию, сразу резюмируем:

В городах и ближайших пригородных агломерациях никаких Божеств и светлых духов нет и быть не может. Это пространства доминирующего, всеподавляющего титанизма, сознательной антибожественной и античеловеческой субъектности лярв, чертей и бесов, всевозможных «паразитов» тонких хтонических миров.

Сооружать алтари Божествам в городах глупость есть, ну, или это работает только как психологическая и локальная подпорка, костыль для самих людей.

Рёв моторов, шум станков и оглушительная экзистенциальная истерика *das Man* перекрывают любое обращение человека к

Божествам. [Как если бы вы попытались вести деликатную беседу рядом с работающим двигателем самолета.]

Но позиция выше довольно классическая, это эталонная дихотомия и динамика «добра и зла», титаномания или пляска на поле Вигрид внутри человеческого бытия и культуры. Божества и герои против чудовищ и хюбриса.

Картина понятная.

Я предлагаю посмотреть ещё глубже и заострить ситуацию.

В самых эпицентрах Gestell, в самых продвинутых High-Tech центрах, в масс-культурных мегаполисах, в мощнейших индустриальных и логистических центрах (порты, заводы, фабрики, склады, финансовые биржи, кремниевые долины, серверные центры и т. п.) уже нет титанического, монструозного как сознательного субъекта, который ведёт борьбу за свою власть над Олимпом/Хлидскьяльвом и человеком.

Там не располагается «чёрная Великая Мать», а просто цветёт стерильный нигилизм.

Та самая пустыня, про которую говорил Ницше, которая ширится и которую носят в себе.

Это уже не классическая война двух субъектов. Нигилизм одинаково расколдовывает, обесценивает и стирает и светлый полюс сакрального, мифологии, и его мрачного оппонента. Божество ты, герой, человек или титан, нежить, клятый бес, чудовищный ублюдок и бастард истерической хтони — ему всё равно.

Поэтому первое: Божества есть не везде, пульс Цивилизации (понятой как упадочническая стадия культуры по О. Шпенглеру) сегодня бьётся в центрах, где правят бал существа иного субпорядка.

Но в их эпицентрах не первый век разрастается уже равнодушное «нечто» нигилизма.

Титаническим субъектам эта пустыня упадка ближе и приятнее, потому что в ней наконец-то нет противных им Божеств и их меры, порядка, света и т. д.

Хотя банальная логика подсказывает, что в отношении всерасколдовывающего нигилизма и Божества, и чудища равны, а значит, они являются естественными мифологическими союзниками. Но такой союз, да и в целом взгляд, был бы наивен и с нашей стороны.

Так вот, к классической дуалистической картине полемоса стоит примысливать третью инстанцию, — пустыню нигилизма, которая «ведёт» свою игру [ещё раз, никакой субъектности там нет, поэтому и апеллировать там в классических рамках войны не к кому].

Но вот чего точно делать не стоит, так это отождествлять нигилизм с Ничто.

Хайдеггер абсолютно верно объяснил и развёл по разным углам эти две инстанции, указав, что буйство нигилизма (в красивом

определении как «гигантизм мелочного») есть следствие и указующая обратная сторона глубочайшего забвения Ничто.



Мидсамер и очищение.

В шактизме есть популярный миф о том, как землю наводняют полчища асуров — демонических созданий под предводительством братьев Шумбхи и Нишумбхи.

Асуры, по сути, — индийский аналог греческих титанов и германских турсов и йотунов.

Им так же доступны духовные знания и практики, но они никогда не доводят их до финальной реализации, разменивая на мощные сиддхи (способности), которые обращают против Дэвов и людей.

В чём-то это созвучно словам Высокого: «вот знания, нужные людям и не нужные йотунам». В том плане, что последние

не способны на подлинное понимание и совершенство в силу своей дисгармоничной природы и судьбы.

В общем, от полчищ асуров и ракшасов (тоже демоны и даже люди, воплощающие в себе всё разнообразие пороков и невежества) мир и Божеств защищает дэви Дурга, просто уничтожая их всех без жалости и остатка. Очищение земли есть залог спасения.

Но поскольку я не индуист и не шактист, хотя и полностью разделяю представление о том, что окружающие нас антропологические типажи и есть асуры, ракшасы, турсы, лярвы, нежить и т. п., я полагаю, что достойное бремя и честь очищения земли от носителей невежества и тьмы должно быть вручено, например, в руки Солнца Непобедимого.

Поэтому поздравляю всех с праздником Летнего Солнцестояния и середины лета.

Солнце, жги!

Для того чтобы серьёзно разговаривать о молекулярной биологии, механике или микроэлектронике, необходима соответствующая подготовка и потраченные ресурсы и годы времени на квалификацию в теме.

Вроде бы, такое простое утверждение кажется очевидным и не вызывает вопросов.

Когда речь заходит о философии, почему-то многим кажется, что она должна быть понятна априори, на кухонном уровне. Если некто не понял философа, то это часто ставят в вину самому мыслителю. Мол, «так себе философ, непонятно, что хотел сказать».

Хотя очевидно, что для понимания (или приближения к пониманию) какого-либо мыслителя необходимо приложить те же годы подготовки и погружения в дискурсы и темы.

Поэтому когда я вижу какую-то критику или опровержения того же Хайдеггера, я даже не смеюсь.

Беззубые дети пытаются надкусить одно из самых крепких яблок человеческой (ли?) мысли.

С традиционализмом в целом такая же картина. Его можно успешно критиковать только «сверху» по той же оси.



О священном, традиции и язычестве сейчас на каждом углу говорят люди, которые и дышать-то не должны, а среди них каждый первый — прям волхв, годи, шаман[иска], нойда, эриль, гуру или иной маг и знающий человек.

Как же это всё смешно и постыдно.



Уход в Лес — это уход к внутренней свободе.



В современных условиях без фундаментальной философии любое штудирование и заучивание источников и этнографии, как и окружение себя флёром мистико-эзотерической литературы и пассажей, — пустое деяние, умножающее иллюзии и заблуждения и не ведущее никуда вообще.

Можно быть абсолютно достоверным по бумажкам и находкам язычником, как и в полный рост метафизиком-традиционалистом, но при этом остаться косплейной пустышкой.

Момент авторской рефлексии.

Как любой автор, я оглядываюсь и стараюсь собрать образ сложившейся аудитории своих книг и идей. Кто их распространяет, принимает, обсуждает и т. д.

На протяжении многих лет часто вижу, что книги и идеи оседают среди людей и групп, чьи воззрения и идеологии мне чужды, нелепы либо вовсе вызывают омерзение.

Факт занимательный и загадочный. Думаю, его можно объяснить двумя аргументами: люди читают поверхностно либо в пересказах других лиц, которые тоже поняли не всё; люди сознательно выискивают и выдёргивают из моего контекста те фрагменты и аргументы, которые используют как кирпичики в пользу своих конструкций и мировоззренческих миражей. Закрывая глаза на прямолинейную критику того, во что они верят, со страниц моих книг.

В последнем случае я, разумеется, никакой ответственности за недобросовестное использование и непонимание моих идей не несу.

Но, как показывает история, такого отношения к плодам мыслительного труда не избежал никто.

Как и любой автор, я стремился максимально расширить свою аудиторию. Шаги в этом направлении были сделаны.

Сейчас у меня есть острое желание ограничить определённые круги и носителей ряда идей от своих книг и мыслей, чтобы они не пачкали их своими бреднями либо нормальными, но не пересекающимися с моими воззрениями.

Классическая греческая метафора говорит о золотом веке [в оригинале о поколении людей], который поэтапно деградирует до века железного со всем его ничтожеством, грязью и богооставленностью.

Но внимательный взгляд здесь уловит нюанс: и железо, и медь, и серебро, и золото — все они металлы, а значит, одинаково принадлежат единому порядку Земли.

Несмотря на качественное различие золотого и железного веков, на котором строится много мифопоэтики и идеологической аргументации, их все можно вскрыть как фикции, принадлежащие одной, самой низкой и инертной, метафизической стихии Земли.

А ведь над порядком Земли есть ещё Вода, Воздух и высший — Огонь. Со своими иерархиями веков и поколений.

Можно, конечно, оговориться, что, дескать, золото как символ отсылает нас к Солнцу и порядку Огня.

Но это не более, чем отсылка изнутри порядка Земли куда-то за его пределы.

Фабула же тут простая: глубинной метафизической разницы между золотым и железным веком нет. Оба хуже.



Иметь единоверцев и единомышленников в строгом смысле слова — большая роскошь в наши дни.

Многие радостно довольствуются цыганским золотом.



Богоугодное дело — принести в жертву Божествам неоязычника в себе.



Вокруг нас до сих пор живут народы, погружённые в свои культуры и мифопоэтики, а значит, мы пребываем на достаточном расстоянии, чтобы лицезреть неизбежный горизонт заката и умирания, с одной стороны, и свидетельствовать ещё едва затронутую тенью сумерек периферию — с другой.



Несколько раз встречал такой отзыв, что суицид — это один из вариантов, куда приводят моя философско-этическая позиция и общая атмосфера книг.

В целом, замечание верное, и такой выход прямым текстом разобран в книге «Традиция и футурошок».

Но это не однозначное предписание, есть и куда более суровые варианты,

например, перманентный отказ и удержание в цезуре.



Разрушение Каховской ГЭС не несёт никакого вреда экологии.

Фатальный вред экологии наносит именно наличие, возведение и эксплуатация рек с помощью ГЭС. Сковывание и превращение воды в «пролетария, вращающего турбины» есть экоцид, мифоцид и т. п.

Поэтому переживать тут не о чем — нужно лишь пожелать мощным потокам быть беспощадными ко всем постройкам и следам существования человека.

Одна из действительных заслуг Юлиуса Эвола — актуализация в традиционалистском дискурсе чёткого разделения и различения Эроса от деторождения.

Деторождение, по сути, — одно из не самых обязательных и желанных следствий Эроса.

Сам же Эрос совсем о другом — о восхождении и воле к единству с высшим.

Различие здесь такое же, как между устремлённым ввысь фаллосом и пенисом, чья функция сводится к утолению жажды пенетрации и только.

В традиционализме же, увы, возобладало банальное представление о том, что вырожденческая викторианская мораль и есть эталон сексуально-эротической нравственности, как и насквозь симуляционные «традиционные ценности» из демографических программ государства.

Вообще, сферу сакрального и переживание опыта сакрального необходимо строжайше отделять от психоэмоциональной ажитации. Такие состояния могут возникать как финальный осадок более сурового опыта иерофании или нозтического проникновения в сферы *mysterium tremendum*.

Так, можно ахуенно и возвышенно себя чувствовать после тренировки, концерта, пьяной посиделки с друзьями или столкновения с каким-то совпадением.

Но восклицать в моменте «всё сакрально» или «конкретно этот момент есть манифестация священного» — глупость есть.

Тут впору полностью согласиться с Хайдеггером, который видел во всех этих множествах вариантов «переживаний» (в любую сторону, особенно включая религиозные переживания) лишь мельтешение

скучающего das Man и поверхностную рябь.

Мысль же тут проста настолько, что я даже не знаю, как подобрать сравнение, — и всё же многим она, как я понимаю, недоступна.

А именно: речь не идёт о развенчании священного и апологии атеизма или ещё какого профанного -изма, а о возвышении и очищении опыта священного от всевозможных влияний психологизма и поверхностных эмоциональных аффектов и рефлексов.

[Как у белого воротничка, потасканного жизнью, которого вывезли в горы, и он впадает в состояние «священного восторга», хотя на деле не произошло и глубинно не изменилось ничего. Вот и многие язычники придумывают себе «восторги» для торговли ими среди себе подобных, так и не покидая уютной комнаты своих иллюзий.]



Без сомнений, многие современные язычники заслуживают того, чтобы Божества мочились им в лица со своих небес.

Но даже этого они не делают, потому что давно отвернулись и не ведают, как низко пали их недостойные потомки.



Ставшие частыми и модными в последние недели публичные отречения от интеллекта, мышления и философии следует только приветствовать: дураки и глупцы сами оповещают людей, как прокажённые с колокольчиком, о своём движении в должное стойло.

Им остаётся сделать только закономерный следующий шаг: избавить мир от себя и своего потомства.

Знание древних и современных языков может не давать вообще ничего, если в сознании нет соответствующих ценностных и идеалистических установок, чёткого разделения и отношения к современности.

Можно зазубрить хоть старославянский, хоть готский, хоть прагерманский, хоть немецкий — без идеологической ориентации в мире это будет лишь полезным, но всё же просто многознанием.

Но многознание уму не научает. А фундамент заблуждений может укрепить прекрасно.

Примеры того из русской ветки германо-скандинавского, да и славяно-русского язычества мы все знаем.

Ближайший тому пример — наше отношение к светскому, академическому комментарию на, например, Старшую Эдду на олднорсе или этимологические изыскания в родноверии.

Мы же понимаем, что, объясняя детали перевода и нюансы языка, уважаемый филолог или лингвист всё же не является верующим язычником, поэтому мы принимаем его знания, но отрицаем его право и компетентность в вопросах нашего богословия и мифологии.

Но в разы хуже ситуация, когда мы сталкиваемся с якобы нашими единоверцами, тоже язычниками, которые могут быть очень сильны и сведущи в языках, но в философском и идеологическом плане — полные профаны либо сознательные ублюдки из числа оптимистов на счёт прогресса и современности.

В такой ситуации надо быть ещё более бдительным и задавать вопросы, например, в области семантики переводов новых слов и понятий в сферу старого языка (создания искусственных анахронизмов-«архаизмов» в готском и прагерме, как и в имитации старославянского).

Примеры на этот счёт даны в книге «К Другому Мифу», да и в «Приближении и окружении» тоже озвучивались.

Не только строгое знание грамматики, фонетики, этимологии и словаря, но — *façon de parler*, семантика и её поля, омонимии, народные этимологии, приёмы поэтики и, конечно же, этика и эстетика, выраженные в языке. Именно там мы можем проявить либо волевым усилием утвердить необходимые идеологические установки о чёрном и белом.



Те, кто ратует за мифопоэтику и при этом поносит Хайдеггера, не знают и не понимают ни в мифопоэтике, ни в Хайдеггере.

Мнение их можно не учитывать, а существование не брать в расчёт.



Сколько людей подлинным образом понимают то, что я хочу сказать?

Если найдётся один, то уже можно говорить о благосклонности Божеств.



Кто ищет золотой век и Традицию методами буквальной археологии и этнографии, тот найдёт только свою глупость.



Друг, прочитавший новую книгу ещё на стадии рукописи, в числе прочих замечаний сказал, что «К Другому Мифу» — это подходящая работа чтобы «выкатиться» из современного язычества.

Ну, дескать, есть книги, чтобы «вкатиться в тему», например мой двухтомник «Polemos». А тут обратный эффект.

Не совсем согласен с такой трактовкой.

Всё же поле мысли и языка — априори дар Божеств и их отблеск; вопрос тут в направлении мысли.

К тому же почти вся книга напрямую посвящена сложным вопросам мифопоэтики и теологии. То есть мысль в любом случае можно считать сакро-/теоцентрической и «языческой», хотя в данной книге это слово ни разу не всплывает.

Но я согласен с тем, что вот эта конкретная книга никак не пересекается — и является профилактической прививкой — от современного неоязычества во многих его формах и иллюзиях.

Только интеллектуальный порог для понимания этого — высок.



Психоаналитическая трактовка традиции есть кислота, выплеснутая в лицо бронзовой статуе.

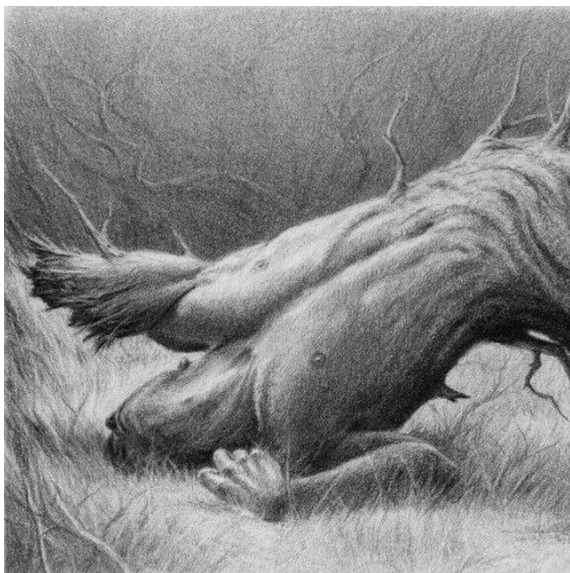


Магия, которая публично объяснена и изложена, не имеет никакой силы.

И чем больше людей её «практикуют», тем меньше в ней есть чего-либо подлинного.

А вот «ролевого глюколовства в костюмах» — всё больше и больше.

Поэтому сегодня, вестимо, практически никакой магии в мире и нет. У европейцев уж точно.



Не знаю, откуда изображение, но вообще без особого труда его можно соотнести и интерпретировать с фигурой вырезанного из дерева первочеловека Askr (Ясень) в скандинавской мифологии. Так и

с древом Yggdrasil (вообще, кённый чуть ли не напрямую расшифровывается как муж, человек, а не как конкретное дерево ясьень) в момент саможертвоприношения Всеотца-Ужасного.

Да и в целом антропологическая ситуация Великой Зимы тоже вполне угадывается.



Божественное выносит ужас и агонию собственной жертвы-во-мир.

А что выносит свидетельствующий человек?

Человек выносит сам себя. Вынести себя — та ещё задача.

Занятно, что русское слово «выносить» — это калька с немецкого *austragen* в том же значении *претерпеть, вытерпеть от начала до конца*, «вынести боль».

Но ведь это же буквально значит выставить нечто вовне, *вы-нести* нечто откуда-то наружу. Как мы говорим в других случаях, «вынести во двор».

Вынести боль — претерпеть её до конца и экстериоризировать, про-явить вовне, а значит, здесь мы вяжемся с такими фундаментальными словами, как поэзис и манифестация.

Манифестационизм есть алгонтология и поэзис.



Ситуация подталкивает к тезису, что в наши дни германо-скандинавский миф следует читать через Хайдеггера либо не читать его вовсе.



Уверенность профанов в своём мнении есть цыганское золото, из которого сделаны их божки.



Расхожая фраза «если вы не можете объяснить сложную идею ребёнку / простому человеку, то вы и сами её не понимаете» — это пошлая чушь и апология глупости.

Сложные идеи не объясняются через простые примеры и аналогии. Сложное объясняется через сложнейшее.

Для прояснения трудных, непрозрачных и плотных мест мысли привлекают дополнительные метафоры, их пересечения и вложения. Чем выше мы поднимаемся в мышлении, тем плотнее сплетается орнамент этих образов и отсылок.

Поэтому «объяснение на пальцах» — конечно, доступное и в основной фабуле верное, — это упрощение и кастрация семантических оттенков.

Про это же говорит Дж. Лакофф. Занятно, что для описания наиболее примитивных и простых вещей метафоры и поэтика языка практически или вообще не нужны. Достаточно просто цифр, логики.

Поэтому утверждения о том, что математика или логика есть высшие формы абстрактного мышления, — это идеологическая ложь и просто ересь.

Поэтика — вот высший язык, чистый источник песен о Началах и Божествах, из которого мы пьём и всё не можем напиться.



За более чем десять лет я познакомился и повидал, наверное, с пару тысяч язычников и традиционалистов самых разных вариаций, из самых разных стран, последователей самых разных традиций.

Касательно язычников: почти на 100% это проходимцы, омерзительные глупцы или просто трэш, а не люди. Берём общее количество и поимённо перечисляем-отнимаем людей адекватных и искренне ищущих.

С традиционалистами, честно говоря, ситуация лучше. Но и там правят бал либо банальный политический консерватизм, либо начётничество за классиками. Отдельным особнячком стоят те, кто называет себя традиционалистом в силу моды, но ничего

не читал, а что читал фрагментами, так и того не понял.

Не к ночи помянутый Дугин когда-то так резюмировал свой опыт: «В юности мне казалось, что нечто внечеловеческое заброшено в мир людей, сейчас же я вижу, что это человеческое заброшено в нечеловеческий мир».

К этому можно добавить только уточнение, что человеческое [как отблеск Божественного изумления] заброшено в мир нечеловеческого идиотизма, который строит там что-то из себя.



О БУДУЩЕМ

Наперво, следует элементарно определиться с тем, что есть «будущее» в данном вопросе. Будущее как завтрашний день, безусловно, гарантировано всем нам просто в силу того, что само время втащит нас в него. Единственный шанс для язычества избежать будущего — массовое коллективное самоубийство или тотальное вероотступничество.

Говоря о «будущем язычества», чаще подразумевают какую-то желаемую траекторию развития либо гадают о дальнейшем развёртывании нисходящих либо восходящих тенденций, то есть речь идёт о планировании и прогнозировании. И вот здесь следует внести чёткое различие между будущим, которое а) гарантировано элементарно и б) всячески планируется, готовится и устраивается, и аутентичностью, связанной с глубинным фундированием этого язычества в бытии.

Слово «аутентичность», безусловно, уже тоже весьма затаскано в языческом дискурсе, поэтому здесь следует сделать лишь пару оговорок для носителей альтернативных структур сознания, по сей день застрявших в откровенно бессмысленных спорах. А именно: аутентичность не означает беспрекословной достоверности лекалам фольклора и этнографии и каким-либо аналогичным шаблонам. Точно так же аутентичность не имеет ничего общего с

индивидуальным или коллективным (так называемым «общинным») самоубеждением в том, что «уж мы-то точно настоящие язычники». Всё это зачастую является надуманной чушью и перевозбуждением «собственной важности», что на подкорке осознаётся и самими говорящими.

Аутентичность (подлинность) здесь отсылает к конкретным понятиям из немецкой философии, а именно к неразделимому проживанию бытия-в-мире в своём собственном, корневом и подлинном режиме. Речь идёт об аутентичности как об откровении, внесубъектном самораскрытии [субъект здесь появляется как одно из следствий этого самораскрытия, а не как его автор и интензор] и собственной принадлежности к бытию в высшем смысле, а не в форме пар соответствий «образец — копия», «прошлое — современное», «достоверное — выдуманное» и т. п.

Собственно, развитие всей европейской, и Россия тут не будет никаким ис-

ключением, истории есть постепенная утрата этой аутентичности. Связи не столько с историческими культурно-религиозными корнями или с метафизической инстанцией Божественного (всё это тоже важно, но является своего рода фатальными следствием), а с самим бытием.

Это порождает ситуацию отчуждения, которую можно описать довольно просто — как постепенное развитие (во всех смыслах) культурных, интеллектуальных, метафизических и религиозных форм в отрыве от их глубинного бытийного источника. То есть наличие язычества — есть, развитие язычества — есть, будущее — есть, и даже кажущаяся глубина, ширина и плотность проработки тем — тоже есть. Но аутентичности как принадлежности к бытию нет. Тем самым даже громоздкая и фундаментальная «картина мира» предстаёт пустой и оторванной от онтологических корней. Такое язычество *есть*, но оно *не* бытийствует. [В принципе, на этом элементарном разли-

чении бытия и сущего строится всё самое важное.]

Мы оказываемся во вполне понятной ситуации, когда настоящее и будущее могут существовать и декларировать, навязывать и планировать себя вообще без какой-либо подлинности — как форма глубинного досуга и «ролевой игры» посреди прорыва экзистенциальной скуки человека в мире. Как предельно убедительный культурный, новорелигиозный мираж.

В рамках «будущего без подлинности» у современного язычества есть самые разные траектории, которые десятилетиями мусолятся как среди последователей славяно-русского родноверия, так и среди русскоязычных последователей германоскандинавской традиции. Среди них такие нелепицы, как «государственное признание язычества» (на которое оно не способно в принципе, кроме бравирования юридически бесполезными словами «религиозная группа») или «всеобщее объединение» (воз-

можность и идея которого фактически опровергнуты многодесятилетним опытом). Много ещё какие позитивные и негативные варианты будущего язычества можно назвать и рассмотреть критически или апологетически.

В то же время аутентичность была и может быть вообще без какого-либо будущего, например, во смерти, во жертве здесь и сейчас. Либо без предложения и конкурентной борьбы на рынке «языческих проектов». Очевидно, что последнее предпочтительнее просто в силу элементарной правоты и истинности такой позиции — обращения к самому апофатическому источнику. К ключу, где не просто «чище вода», а где она впервые проступает как таковая; и даже глубже.

Аутентичное «бытие-язычником-в-мире» вообще никаким образом не принуждает и не означает обязательной траектории к государственному признанию, влиянию на общество, созданию «мощных об-

щинных союзов, сетей, училищ» и т. п., не имеющих онтологического статуса пабликов и каналов в сети Интернет.

Можно ли с позиций аутентичности говорить о будущем? Безусловно, если эта аутентичность достигнута либо, как минимум, поставлена на горизонте как единственно онтологически важный вопрос; а всё остальное — лишь вариативные прикладные *следствия его решения*. Но вопрос аутентичности в его подлинном значении вообще никак не стоит на повестке [нео]языческого дискурса, либо он вновь и вновь возвращается на какие-то этнографические и иные глупые антиинтеллектуальные рельсы (магия и магические услуги, «как делать обряд», «кто был Божеством Неба у славян», «что почитать», «вот новая реконструкция X» и т. п.).

Фундаменталь-онтологический вопрос об аутентичности — это вообще не об этом; это предмет уже совсем другого разговора, в другом месте и тональности.

Будущее же может быть самым разнообразным, но без подлинности всё это не имеет никакого значения, и говорить об этом в чём-то даже глупо и пусто. С нашей субъективной точки зрения, такое будущее и вовсе не нужно.



SVARTE ASKE