ностей в конечном счете лежит на собственной ответственности субъекта, носит, так сказать, четко выраженный авторский характер, представляет собой, в отличие от установки классики на законченную констатацию некоторого "положения дел", акт проектно-конструктивного мышления, открытого для дальнейшей самокритики и критики. Очевидно, что такого рода рациональность не противостоит свободе и творчеству, как считают сторонники интерпретации рациональности как бескрылого объективистского типа сознания, а напротив, предполагает их. Современная неклассическая рациональность в этом смысле действительно включает "осознание необходимости", вспоминая известную философскую формулу, однако необходимости не объективной детерминации, а мобилизации творческих способностей сознания, осуществления "поступка", в терминологии М.М. Бахтина, при выработке рационально-познавательной позиции.

Следует подчеркнуть, что подобный подход снимает имеющееся в классике известное противостояние рационального познания и рациональности практической деятельности. В рамках охарактеризованного выше подхода рациональное познание четко осмысливается как специфический вид рациональной деятельности, при этом в его понимании окончательно устраняются элементы созерцательности рецептивности, познание выступает как частная форма **человеческого бытия** со всей его напряженностью и драматизмом.

САКРАЛЬНАЯ ТЕКТОНИКА БЫТИЯ*

Н.З. Бросова

Doch fern ist er zu frommen Völkern,
Die ihn noch ehren, hinweggegangen.
F. Hölderlin
Du, Nachbar Gott...
R.M. Rilke
("Das Buch vom mönchischen Leben")

Работа "Очерки философии. О Событии" ("Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis") занимает особенное место в обширном наследии М. Хайдеггера. Опубликованная через пятьдесят лет после написания[1], она позволяет яснее увидеть ориентиры как самого проблемно-тематического поля, в котором находился философ, так и направления, в котором разворачивалась его мысль. Сам автор, про-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект 02-03-1857а.

думывая впоследствии логику публикаций полного корпуса своих сочинений, указывал, что работам периода 30-х – начала 40-х годов обязательно должны предшествовать тексты лекций этого же и более раннего времени. Лекционные курсы, по мысли Хайдеггера, являются необходимыми предпосылками к пониманию идей, изложенных им в монографической форме. И прежде всего это относится к "Очеркам философии", для которых особой значимостью обладает курс лекций зимнего семестра 1937–1938 гг., трактовавший проблему истины и опубликованный под названием «Основные вопросы философии. Избранные "проблемы" "логики"» («Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"») (G.A., Bd. 45). Истолкование истины, понимаемой как истина бытия, заключает в себе все вариации и трансформации хайдеггеровской онтологии; работа "О Событии" является в этом плане этапной.

Ф.В. фон Херрманн характеризует ее как второе главное произведение мыслителя (после "Бытия и времени"), в котором по-новому разворачивается "основной вопрос философии". Здесь имеет место косвенная ссылка на хайдеггеровские утверждения, что вопрос о смысле бытия является "тематическим вопросом подлинного исследования" (Sein und Zeit. 1986. Tübingen. S. 2), "фундаментальным вопросом" (Ibid. S. 5), "основным вопросом всякой онтологии" (Ibid. S. 231). В "Очерках..." уже в Предисловии (S. 6) утверждается, что вопрос об истине Бытия, осуществленный и понятый исторически, становится "основным вопросом" (wird zur Grundfrage). Учитывая прочность марксистско-ленинских клише в отечественной литературе, нужно все-таки принять во внимание контекст хайдеггеровского философствования. Вопрошание, вопрос выступают в нем не просто задачей, необходимой к разрешению, а способом человеческого бытия и способом подлинного философствования. Такое же понимание этого словосочетания сохраняется и в "Очерках...", о которых фон Херрманн пишет, что они "выступают как "*первая всеобъемлющая попытка* второго, бытийно-исторического и одновременно "изначального" полагания того вопроса (о бытии), в котором спрашивается о смысле как истине и сущности, а последние мыслятся как Событие"[2]. Автор, правда, подчеркивает, что данное произведение еще недостаточно четко показывает все аспекты такого полагания, но вместе с тем оно уже представляет само бытийно-историческое мышление в виде своеобразного шестичастного очерка о бытии.

В отличие от "Бытия и времени", где еще присутствует "метафизическая" систематичность рассмотрения проблемы, "Очерки..." стремятся к иной строгости мысли и иному способу ее изложения. Главной задачей, как ее обозначает сам философ, становится задача "просто сказать истину бытия". Это требует особенных усилий, напряженности мышления как от того, кто высказывается, так и от того, кто пытается понять сказанное. Ситуация такого предельного

усилия обозначается Хайдеггером как Событие, которое, по его собственному признанию, становится с 1936 г. лейтмотивом (Leitwort) его мышления.

К подобному усилию нельзя применить привычные требования всеобщности, непротиворечивости, систематичности и т.д. Вместе с тем оно служит своеобразной точкой отсчета и системой координат для подлинного, "настоящего" мышления. Хайдеггер выразил это в эпиграфе, предпосланном всей книге: "Здесь в намеках удерживается сдерживаемое в долгой нерешительности – как прав*и*ло для некоего вырабатывания" (Hier wird das in langer Zögerung / Verhaltene andeutend festgehalten / als Richtscheit einer Ausgestaltung)[3]. Столярный термин "прав*и*ло" (наугольник) выбран не случайно. Речь здесь идет о примере, который не может быть таковым в смысле точного следования ему или даже раскрытия и использования его алгоритма, но о примере, служащим, скорее, ориентиром, условным образцом, от которого необходимо в буквальном смысле отталкиваться, отходить для достижения цели[4]. Целью, конечно, выступает то, что подразумевается под Событием Бытия, на эту цель сфокусировано все произведение, к ней подводит множество параллелей, аллюзий, экспликаций. Сам же труд должен служить напоминанием о ней, указателем направления, вехой пути, и потому "Очерки философии" – здесь фон Херрманн приводит самооценку Хайдеггера – «совсем не являются "произведением" принятого до сих пор стиля». Это относится к структуре самой работы, ее строению, которое подчинено своеобразной логике намеков и ассоциативных связей. Это также подразумевает необходимое для читателя, уже названное выше усилие "схватывания" внетекстового смысла.

О структуре сочинения нужно сказать особо. В организации текста заложена аналогия с музыкальным произведением, точнее, с определенной музыкальной формой. Хайдеггер пишет о Fügungen der Fuge. Важные для этого словосочетания этимологические уточнения приведены в ссылке 6, здесь же его смысл можно передать – хоть и не дословно – как "вариации фуги". На тему фуги обратил внимание в своей статье М.В. Поздняков[5], ранее об этом было сказано в биографической книге Р. Сафрански "Мастер из Германии". Современная зарубежная литература начинает с бóльшим вниманием исследовать аспект музыкальности в хайдеггеровских трудах. В "Очерках..." также следует отметить принципиальную значимость параллельных текстуальных и музыкальных коннотаций, особенно подчеркнув специфику и значение именно этой музыкальной формы в культурной истории Германии.

Фуга полифонична; заявленная в ней основная музыкальная тема проводится, т.е. развивается всеми голосами поочередно, каждым на свой лад. Тем самым наряду с основной присутствует ведущая – на том или ином этапе – тема. Вместе с тем фуга подразумевает органическое сочетание в одновременном звучании нескольких

самостоятельных голосов, своего рода мелодическую перебивку, контрапункт. Однако тема при этом не прерывается, но, наоборот, обогащается этими противоречиями. По своей структуре фуга закольцована, ее завершение – это краткое изложение начала, где акцентируются прозвучавшие вариации.

"Очерки..." с очевидностью являют этот сложный и в то же время выразительно-понятный порядок. Текст представлен в виде восьми частей. В первой, экспозиционной, наиболее обширной, обозначается тематический горизонт работы (вопрос о Бытии, два начала или два варианта мышления бытия, сущность События, историчность Бытия и др.) и намечаются его вариативные моменты. Собственно разработка осуществляется в шести последующих вариациях-частях. Последняя, восьмая часть, своеобразная кода, возвращает читателя к началу в прямом и переносном смыслах, показывая необходимость нового, "изначального" мышления для действительного понимания вопроса о Бытии и специфики События. Периодические возвраты в тексте к предшествующим тезисам и отсылки к последующим, с одной стороны, воспроизводят эту основную установку, а с другой стороны, выступают самостоятельными смысловыми вариациями ведущей в том или ином случае темы. При этом весь текст снабжен сквозной нумерацией небольших – или весьма обширных – пунктов-параграфов, из которых составляются названные части таким образом, что в ней можно усмотреть как мистико-художественную ассоциативность поздних трудов Ницше, так и строгую последовательность "Логико-философского трактата".

Возвращаясь к Fügungen der Fuge, нужно принять во внимание замечание фон Херрманна о том, что Хайдеггер намеренно акцентировал связанность, сплетенность, органическое единство темы Бытия, чему должен был соответствовать способ изложения этой темы. Поэтому философ выбрал вместо принципа "членения" (gliedern) текста принцип его "сцепления", "сбивания", "подгонки" (fügen). Вместе с тем вполне можно согласиться с выбранным фон Херрманном обозначением основных разделов данного произведения как "частей" (Teilen).

В развернутом и кажущемся самостоятельном разделом заключении, которое озаглавлено "Бытие" (Seyn), Хайдеггер говорит о первоначальном онтологическом единстве, ныне утраченном. Используя специфическую – геологическую – лексику и семантику, философ описывает расколовшуюся первичную породу (Urgestein), которая образует россыпь каменных блоков. Они представлены как своеобразная россыпь тем, из которой можно было бы восстановить представление об изначальной целостности. Возможно, тем самым окажется восстановленным само это утраченное единство. Их перечисление начинается "мышлением" (das Denken), переходит к "полаганию бытия" (Das Meinen des Seins), далее называются "исто-

рия" (Geschichte), "вот-бытие" (Da-sein), "язык и сказывание" (Die Sprache und die Sage), "Бытийная история. Место бытийной истории" (Die Seynsgeschichte. Der seynsgeschichtliche Standort). Список завершается темой "несчисляемого" (Das Unberechenbare).

Камертоном работы выступает тема сакрального, понимание которого несомненно выходит за пределы теологического толкования. Сакральное не присутствует явно в названном перечислении онтологических глыб, представляющих первичное единство, но фактически тематизируется в самом последнем его пункте. К нему, как и к предыдущему пункту "Бытийная история" (Seynsgeschichte), указана в качестве примечания часть VII "Последний Бог". Ее эпиграф – "Совершенно Иной против уже бывших, особенно христианского" – достаточно четко демонстрирует квазирелигиозный характер хайдеггеровского "сакрального". Следует отметить, что эта часть по замыслу является в данном произведении финальной, поскольку "Предварительный обзор" (I. Vorblick), который его открывает, и "Бытие" (VIII. Das Seyn), которое его заключает, суть расширенные пояснения идеи всего произведения в целом и его отдельных аспектов. Тем самым сакральное определяется в неких границах, связывается с событийной историей, находит выражение в мифосимволах и философемах.

Вместе с тем подобная тема, конечно, не может рассматриваться в полном отрыве от породившей ее основы, в данном случае христианской культурной традиции. Речь не идет о том, чтобы в философском произведении находить завуалированную религиозность. Однако именно феноменолого-герменевтические интенции хайдеггеровского мышления, его работа со словом и текстом требуют учитывать могущественный источник излучения энергии, в резонансе с которым идея самого философа являет все больше смысловых граней и оттенков. Этот источник – библейские тексты, притом в переложении на немецкий. Не вдаваясь в специальные вопросы, следует отметить принципиальное значение библейской семантики и лексики при изучении этого труда. Начиная с основной хайдеггеровской темы бытия, которой начинается Ветхий Завет, и с самого подзаголовка работы, отсылающего к Новому Завету, весь текст в сложном, но продуманном порядке "реагирует" на феномен Св. Писания. Поэтому учитывание библейских аллюзий представляется не просто оправданным, а необходимым.

Тема сакрального присутствует в качестве особенной атмосферы размышления и изложения с самого начала и до конца данной книги. Уже в "Предварительном обзоре" говорится о "благоговейности" перед "первым началом", "чуде вопрошания", непосредственной близости Богу. При описании подлинного мышления, исходящего из "иного начала", Хайдеггер обозначает экзистенциальный горизонт этого мышления как предчувствие (Ahnung), имеющее своими аспектами страх (Erschrecken), сдержанность (Verhaltenheit) и

боязнь (Sheu). Они же – в значении сущностных элементов личностного мироотношения грядущих – подробно рассматриваются и в представленных здесь переведенных главах. Важный импульс к их пониманию задает замечание фон Херрманна о том, что "страх" противопоставляется аристотелевскому "удивлению" как причине и моменту возникновения философствующего мышления. В обоих случаях настаивается на необходимости своеобразного и притом мгновенного переворота в сознании, личности человека, изменении в*и*дения, однако характеры этих процессов принципиально различны. Философское удивление вольно и нескромно именно в философском смысле слова. Страх как начальный импульс в сочетании со сдержанностью, которую Хайдеггер определял как "стиль мышления", действительно говорят о принципиально ином способе миропонимания и мироотношения. Перечисление таких нюансов, продолжая, с одной стороны, линию экзистенциальной аналитики, ориентирует, с другой стороны, на исследование специфического духовного опыта[6].

Об этих оттенках настроения, которые обязательны для философствования, идет речь в § 5 "Для немногих – редких" (его положения разворачиваются на протяжении всего произведения). Хайдеггер пишет: "соединенные фугой Бытия, мы предоставлены для разыгрывания Богам" (Und fügend in die Fuge des Seyns stehen wir der Göttern zur Verfügung) (G.A., Bd. 64, s. 18)[7]. Однако упоминаемые здесь боги лишь частично выражают персонифицированно обозначенное сакральное. Его принципиальная без*о*бразность поясняется в шестой и седьмой частях, где речь идет об удалившихся богах, ожидаемом последнем Боге и неких избранных фигурах, посвященных в то, что находится за горизонтом этих высших перемещений. Хайдеггер называет их Грядущими (die Zukünftigen) (о выборе этого термина см. примеч. 1 к переводу) и признает за ними особый бытийно-исторический и экзистенциальный статус.

Уже само наименование вводит в центр стратегической хайдеггеровской проблемы: соотношения между историко-временными аспектами, связью настоящего, будущего и прошлого. Интенция на будущее, подчеркнуто изложенная еще в "Бытии и времени", здесь усилена, но развернута, так сказать, другими средствами и в другом ракурсе. Если там время, точнее, временность есть особое душевно-смысловое саморазвертывание и самоконцентрация человека в перспективе его личного рождения и смерти, и такая временность выступает ядром человеческого бытия, его различных модальностей, а благодаря этому – фундаментом историчности, то в данной работе акценты несколько переставлены. Будущее как временной аспект оказывается выраженным в определенной бытийной форме, презентированным, воплощенным в конкретных носителях, т.е. оказывается уже присутствующим. Правда, в сравнении с этим максималистски охарактеризованным будущим весьма приглушается разли-

чие настоящего и прошлого, а тем самым трансформируется вся "классическая" хайдеггеровская трактовка времени. Но поскольку данная проблема требует отдельного рассмотрения, можно лишь указать на ее чрезвычайно важное место при изучении "Очерков...".

Носители названного временного аспекта, Грядущие, присутствуют в настоящем ничем не меняя его и, кстати, не стремясь к этому. Хайдеггер называет их пришельцами (Fremdlinge)[8]. Грядущие, находясь не в своей современности, "незаметны", они избегают "публичности", т.е. активной социальной деятельности – не потому, что испытывают к ней опасения, но потому, что осознают ее как "не свою" и потому – неистинную (также и наоборот: осознают ее как неистинную и потому – как "не свою"). Лежащее на поверхности сравнение с позицией пятилетней давности, в которой будущее приближалось благодаря волевым усилиям лидеров и народных масс, отсылает далее, к позиции "Бытия и времени", в которой детально разрабатывалась тема модальностей человеческого существования, но при этом оставлялась за скобками, выводилась в сферу неистинного вся обширная тема межчеловеческих связей. Однако в "Очерках..." выстраивается новое соотношение бытийно-исторических составляющих.

Грядущие отнесены и в известной степени противопоставлены условно-символической общности – народу, чьей определяюще-конституирующей характеристикой выступает интенция поиска "собственного Бога". Нужно особенно подчеркнуть, что это – не объединяющая идея или цель, но внутренняя установка, которая именно в своей интендированности, вопрошающей направленности обеспечивает единство, называемое народом. Процесс "искания" (аналогичный по смыслу и характеру самопростирающей деятельности экзистенции, анализируемой в "Бытии и времени") "учреждает", основывает народ как таковой, как самостоятельную реальность, Хайдеггер пишет: "Изначально и непосредственно искание есть про-движение в область, где истина открывает сама себя или отказывает в этом. Искание есть само по себе будущее и при-ближение к бытию. Именно искание приводит ищущего к *самому себе*, т.е. к самости Вот-бытия (Da-sein), в котором совершается просвет и сокрытие сущего. Само-бытие есть уже заключающаяся *в* искании находка..." (Op. cit. S. 398).

Но проблема заключается в том, что народ не может определить направление своих стараний[9]. Он нуждается в ориентирах-интенциях, задаваемых Грядущими. Однако и эти ориентиры народ не в состоянии угадать и распознать, поэтому к работе герменевтических поисков призваны "обратившиеся" (Rückwegigen). Такая посреднически-истолковывающая миссия объясняется их особенным положением: сопричастностью подлинному миру (Бытия) и знанием мира сущего во всей его бытийной заброшенности, откуда и нужно

искать выход. (Существенные детали, относящиеся к данному вопросу, приведены в примеч. 6, 16 к переводу.) Важно, что, определяя их судьбоносные роли, Хайдеггер указывает на своеобразное первенство, особенную значимость обратившихся: "...грядущие последнего Бога будут подготовлены *только* лишь посредством тех, которые находят, размеряют и созидают *обратный* путь из изведанной бытийной заброшенности" (Op. cit. S. 410–411). И все же основное внимание сосредоточено на Грядущих, потому что в них и через них представлены, так сказать, в беспримесном качестве изначальное мышление, истина и Событие Бытия.

Характеристика Грядущих развертывается в общем методологическом ключе экзистенциальной аналитики "Бытия и времени", но центр тяжести уже переносится на определяющую основу, Бытие. При этом значительно меняется общая картина человеческой жизни, рассмотренной ранее с позиций индивидуальной временности и самости. Прежде всего потому, что, как уже говорилось, сдвигаются акценты в трактовках фундаментных пластов, обусловливающих человеческое существование. Это отчетливо заметно на разведении терминов Dasein и Da-sein, из которых за первым, имеющим обширную комментаторскую традицию, сохраняется значение "*бытийного модуса* человеческого бытия"[10], но приоритет получает термин, который подчеркивает в этом бытии "момент внимающего присутствия". Именно это внимающее (бодрствующее – Дильтей, Гуссерль, Шпенглер, также Бультман и др.). Вот-бытие находит свое воплощение в Грядущих, а они находят в нем себя. В представленном тексте речь об обычном человеческом бытии (Dasein) идет только в § 255, посвященном преображению человека в феномене Поворота, причем небольшой эпиграф поясняет, что Событие Поворота следует соотносить как раз с Dasein. Хайдеггер проводит дальнейшую дифференцию человеческого бытия, различая в нем потенциальную открытость Бытию и ее актуализированную форму. Они, связанные друг с другом почти диалектической связью, располагаются на одной оси, представляя два ее полюса: "Если, с одной стороны, Вот-бытие как открытое средоточие истины *посредством* События повергает *себя* основывающей самости и становится собой, с другой стороны, простое человеческое бытие должно принадлежать Событию как скрытая возможность основывающего бытийствования Бытия" (Op. cit. S. 407).

Итак Грядущие непосредственно "выходят" на Бытие благодаря своему особенному настрою, как пишет Хайдеггер, "глубиннейшему порядку", в который слагаются их душевные элементы. Этот порядок или строй первичен и потому прост; являя себя, он вместе с тем не очевиден наподобие данных как объекты предметов. (Поэтому Грядущие "незаметны" окружающим и, бывает, непонятны самим себе.) Его важнейшей стороной выступает "фоновый аспект", две разновидности настроя, подобные различным тональностям звука;

они придают специфическую окраску всем экзистенциальным действиям Грядущих.

Основной настрой, обозначаемый как **сдержанность**, играет роль собирающего и направляющего начала. Хайдеггер раскрывает его – на первый взгляд в противоречии с таким термином – как "дух отважной решимости" (das Gemüt des Mutes), волевой настрой, установку на непокой. Разумеется, здесь присутствует параллель идее "заступающей решимости" (vorlaufende Entschlossenheit) "Бытия и времени" в значении способа экзистенциального самопонимания (понимания собственной конечности). Но основной настрой самым существенным и определенным образом выносит "место своего приложения" за пределы обычного человеческого бытия. Событие, на которое он сориентирован, хотя и сбывается в человеческой жизни, есть феномен совершенно иного порядка и в процессе своего осуществления не принимает в себя ничего из этой жизни.

Подобным изменением акцента объясняется выбор "сдержанности" для характеристики настроя. Необходимо сдерживать, не давать произвола "слишком человеческим" порывам – не столько из этических соображений, сколько по причине их нерелевантности той сфере, которая предстоит человеку, Бытию. Вместе с тем сдержанность предполагает сохранение собственного смыслового ядра при постоянных изменениях ситуаций, удержание некоего органического единства личностно-экзистенциальных характеристик, которое можно обозначить как "свое собственное Я". Но это Я отражает здесь не столько экземплярную уникальность, неповторимость человека, сколько уникальный способ отнесенности к определяющей все первооснове: Хайдеггер указывает, что каждый из Грядущих на свой лад мыслил и высказывался о Бытии, тем самым выражая себя с максимальной полнотой. Таким образом, сдержанность выступает еще как сущностный способ и процесс самоидентификации. В связи с этим на первый план выходит вопрос самотождественности, самости человека. Сдержанность Грядущих, имеющая своей параллелью Отказ как бытийную установку (см. примеч. 15 к переводу), отсылает читателя к известному евангельскому утверждению о сберегании и потере собственной души – в зависимости от того, с чем ее соотносят: только с собой или с Богом (Мф. 10, 39)[11]. Грядущие также предопределены к поискам Бога, Бытия, собственной самости, как и народ, среди которого им суждено жить. Но их поиски оказываются "результативнее" в силу предрасположенности, обладания названным настроем.

В дополнение к основному и для большей определенности указываются также **ведущие** настрои, причем оговаривается, что для каждого тематического пассажа (вариации темы Бытия) он – свой, но все они согласованы с основополагающей "сдержанной решительностью". Для начальной вариации, характерно названной "Отзвук" (Anklang), – речь идет об отзвуке Бытия – ведущими настроями выступают страх (Schrecken) и боязнь (Scheu).

Уже представленная весьма развернуто у Хайдеггера тема страха получает в "Очерках..." совершенно новое изложение. Выбор другого термина демонстрирует иную семантическую область. Различие между Angst "Бытия и времени" и Schrecken заключается не в степени интенсивности и даже не в векторности, а в качественной разнородности, которая соответствует различию между профанным и сакральным. Библейский "страх божий" – неотъемлемый компонент веры и соответственно стержневое качество человека – передается в немецких текстах словами "Furcht", "Schrecken", "Scheu", "Zittern", но не "Angst". В *таком страхе* присутствует предугадывание некоего внечеловеческого Начала, имеющего вместе с тем необъяснимую, теснейшую связь с человеком. Принципиально важной оказывается трактовка этого начала. Проблема смерти, сквозь призму которой ранее рассматривалось человеческое бытие и его временности и историчности, все же неявным образом затягивала тему только на самом человеке, не предоставляя возможности той самой разомкнутости, которая полагалась в фундамент человеческого существования. Теперь же страх выступает своего рода каналом или волновым диапазоном, иначе говоря, условием восприятия бытия, он позволяет человеку посреди обыденного и привычного мира внезапно понять всю неподлинность этой обыденности и главное – позволяет одновременно догадаться о подлинности, существующей совершенно рядом, вблизи. Хайдеггер особенно подчеркивает неразрывную связь этого страха с характеристикой истинности, благодаря чему оказывается возможным – пока не для всех, а лишь для немногих – улавливать знаки манифестирующего себя бытия.

В отношении боязни философ поясняет, что она не должна пониматься как стеснительность, робость или неуверенность, т.е. как сугубо человеческое состояние. Боязнь вызывается и поддерживается бытием, она есть способ и форма, в которой осуществляется "контакт" с этим предельным основанием. Тем самым боязнь является причастной ему и предстает уже онтологической чертой. (Названный выше "страх божий" есть одновременно страх *человека перед* Богом и чувство, внушенное, т.е. *вложенное в человека Богом.*) По мысли Хайдеггера, именно в боязни происходит своего рода короткое замыкание между человеком и противостоящей ему предельностью, когда бесконечно далекое оказывается ближайшим, сверхчеловеческое – сомасштабным человеку, а знаки, которые подаются Богом, могут быть приняты и поняты[12].

Итак обычное человеческое существование пронизывается интенциями совершенно иного порядка. Они непосредственны и внезапны, как толчок в спину, хлопок по плечу, неожиданное нападение (в тексте: Stoss des Seyns, удар Бытия, но в отношении Бога употребляется Anfall: нападение, натиск). Однако непосредственность этих прикосновений не следует трактовать как обычные переживания или традиционно понимаемый религиозный опыт, что не один

раз оговаривается. Речь идет об онтологических ситуациях и деятельности релевантного им философского мышления (его замечательной чертой является, помимо прочего, относительная самостоятельность: мысль, как и дух, дышит где хочет, человек может лишь терпеливо готовиться к их посещению). В своей установке на бытие мышление оказывается необходимо соотнесенным с аспектом сакрального, даже погруженным в него. Эта сфера обретает до некоторой степени определенные очертания, поскольку Хайдеггер говорит не только о множественных богах, но и отдельно – о последнем Боге. Следует сказать, что развернутая в "Очерках..." констелляция "Бог–Бытие–человек" представляет тему, которую здесь можно лишь схематично обозначить.

Бытие и человек выступают полюсами взаимного притяжения. Их полярность (бытие – сущее) отражается и варьируется в ряде бинарных оппозиций: I и II начала, Земли и Мира, философии и метафизики. Вот-бытия и человеческого бытия (Da-sein – Dasein) и т.д. Бытие, выступая для человека единственно подлинным инициирующим моментом, вместе с тем склонно к маскированию и самоутаиванию (Хайдеггер обыгрывает связь двух глаголов, обозначающих сокрытие и сберегание, хранение – verbergen–bergen). Бытие может таиться или внезапно открываться, но эти его манифестации являются человеку не непосредственно, а в таинственной последовательности божественных знаков.

По существу, знаки маркируют лишь этот один аспект бытия, его мерцательный алгоритм. Самоутаивание предстает как уход – или непришествие, по выражению Хайдеггера, – богов. Самообнаружение бытия свидетельствуется знаком близости богов (говорить о близости бытия некорректно, поскольку оно не подлежит топологическим определениям). Близость соотносится с процессом прохождения мимо (Vorbeigang): боги не просто приближаются или подходят вплотную, но минуют человека, задевая его своим гравитационным полем. Сам процесс минования может быть рассмотрен в двух аспектах: онтолого-феноменологическом и бытийно-историческом. Моменты подавания знаков, приближения и отдаления богов составляют горизонт подлинной истории.

Неисчерпаемость бытия предстает во множественности богов как разнообразие способов, которыми бытие являлось человеку. Здесь также не следует уклоняться в нефилософское истолкование: Хайдеггер подчеркивает, что "теистические" варианты понимания бога (включая атеизм, поскольку, прежде чем отрицать нечто, необходимо определить и тем – признать предмет отрицания) являются неверными. Их неверность коренится, по утверждению философа, в метафизической концентрации на сущем и принципиальном непонимании бытия, что характерно в целом для иудео-христианской традиции. Вместе с тем хайдеггеровские боги могут быть идентифицированы в контексте утверждения Гельдерлина "наигрядущим" поэ-

том бытия. В его стихах говорится об античных "солнечных" богах родного дома, священных мест, золотой юности – о богах, исполненных бытия и не предполагавших рефлексию, культивирование субъективных переживаний, псевдоморфизмы. Но в поэзии Гельдерлина также разворачиваются сакрализованные образы, инициированные современностью: "яростная тоска" по отчизне, таинственная близость всеобъемлющей и в то же время совершенно немецкой природы, тема уходящего времени и уходящих – своих – богов.

Этот момент личностного осмысления и соучастия в теме сакрализованного бытия Хайдеггер относит к специфике подлинного мышления и связывает с новым этапом в бытийной истории. Место "бывших ранее" богов заступает "последний Бог", который отмечен принципиальной инаковостью. Понимаемый в смысле "кануна", непосредственного приближения бытия, манифестантом которого он выступает, последний Бог с отчетливостью являет узловые пункты соотношения "Бог–бытие–человек".

Подлинное отношение к бытию (из которого только и может быть поставлен о нем вопрос и, соответственно, могут быть сделаны попытки его разрешения) связывается с проблемой преодоления сущего. Это выступает самостоятельной темой – и философии и бытийной истории, – поскольку требует также разработки проблемы сущего и, кроме того, необходимости его максимального осуществления. Поэтому преодоление сущего и всех созданных в его рамках бытийных псевдоморфностей подразумевает сложный двойственный процесс мыслительного постижения и исторического изживания, переживания длительной эпохи не-истины. Хайдеггер обозначает этот момент термином **Отказ** (см. примеч. 15 к переводу), подчеркивая необходимость четкого дихотомического размежевания в понимании бытия и сущего. И именно в таком отказе, в усилии преодоления сущего происходит, по мысли философа, признание Бога, что служит залогом истинной бытийной установки.

Параллельным моментом отказа, онтологически предшествующим ему, выступает **Поворот** (см. примеч. 10 к переводу), который является качественным преобразованием мышления с разверсткой истинного-неистинного. В нем, пишет Хайдеггер, "играют знаки последнего Бога", т.е. актуализируются возможности бытийного понимания. Поворот допускает трансформацию человеческого существования (Dasein), потенциально причастного предельности бытия, в его актуальную форму, **Вот-бытие.**

Вот-бытие, с одной стороны, обретает конкретное выражение в лице Грядущих (они с максимальной полнотой осуществляют отказ и тем самым – поворот, благодаря чему оказываются доступными Событию). С другой стороны, оно есть философский топос бытия, избранное пространство человеческого духа, на котором может осуществиться упомянутый выше "контакт" человека с бытием. Этот кульминационный трансцендирующий акт есть **Событие** бытия. По-

мимо топологического аспекта (метафорического "места") оно подразумевает аспект длительности, временной параметр. Сохраняя безусловную значимость темпоральности в трактовке человека и бытия, Хайдеггер сосредоточивается теперь на **Мгновении** как уникальном феномене, который может сопоставляться с временным горизонтом, но вместе с тем не может быть интегрирован в него. Событие предстает поэтому в неразрывной связке места и момента свершения, хронотопом, в роли которого выступает Вот-бытие, т.е. внимающий бытию человек.

Хайдеггер подчеркивает особенное значение звука, звучащего слова в противовес общепринятой визуализации, гипостазированию зрительных образов также и в философской традиции. Поэтому внимание, о котором он пишет, сосредоточено на мыслительном слушании, на улавливании отзвука предельности. Знаки о ней подаются богами и достигают максимальной степени в **последнем Боге** – предельной форме понимания предельности. Тем самым "Последний Бог есть не конечная цель (Ende), но иное начало неизмеримых возможностей нашей истории" (Op. cit. S. 411).

Обозначенную выше осевую линию можно уточнить таким образом: полюсами взаимного притяжения являются трансцендирующее мышление и являющее себя в феномене последнего Бога бытие. Они возникают после долгих поисков-путешествий человека по путям заблуждений и безвыходности. Это история человека в забвении бытия. Такие пути, несмотря на их неверность, должны быть, по мысли Хайдеггера, обязательно пройдены, должна быть исчерпана мера не-истины, которая полагается не субъективностью человека. После этого мышление бытия станет не только явным, но и правомочным.

Выше уже упоминалось об эволюции хайдеггеровской мысли, особенно заметной при сопоставлении двух его фундаментальных произведений. Относительно внутренних импульсов этой эволюции здесь следует привести важную характеристику, данную Г.-Г. Гадамером; его замечания в особенной степени могут быть отнесены именно к этому хайдеггеровскому труду: "Очерки философии. О Событии". "Если теперь мы спросим, что было собственной интенцией Хайдеггера и что отодвигало его от Гуссерля ближе к проблеме историчности, то сегодня совершенно очевидно, что это была не столько современная [ему] проблематика исторического релятивизма, сколько его собственный унаследованный христианский компонент (christliches Erbteil), которым был пронизан его дух [was ihm in Atem hielt]... его критика официальной теологии римско-католической церкви того времени все больше и больше принуждала его к вопросу: как возможна соответствующая интерпретация христианской веры, говоря иными словами, как можно бороться с преобладанием христианской миссии посредством древнегреческой философии, которая настолько же лежала в основе нео-схоластики

XX в., насколько и в основе классической схоластики средневековья. Это были побудительные импульсы из раннего Лютера, это было его удивительное следование августиновскому мышлению и, в особенности, погружение в эсхатологический настрой посланий апостола Павла...". *Gadamer H.-G.* Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk. Tübingen, 1983. S. 130–131.

Представленные главы "Очерков..." показывают, что греческая философия действительно неколебимо сохраняет свое приоритетное место в хайдеггеровском изложении темы бытия, нового мышления, истории. Но ей при этом уже полагается равновесная сторона – как в плане методологии, так и в содержательно-терминологическом плане. Эта сторона представлена весомой текстовой традицией западнохристианского мышления.

* * *

Перевод выполнен по изданию: *Heidegger M.* Gesamtansgabe. Frankfurt a.M., 1989. Abteilung Ш: Unveröffentliche Abhandliengen (VI. Die Zu-künftigen; VII. Der letzte Gott).

[1] *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Frankfurt. a. M., 1989. Bd. 65. III Abteilung. Unveröffentliche Abhandlungen. (VI. Die Zu-künftigen.; VII. Der letzte Gott).

[2] Ibid. S. 511.

[3] В попытке сохранить символически-сквозное -halt(en), семантически очень близкое русскому "держать", все-таки недостаточно точно передан смысл фразы. Она же обращает внимание читателя на то, что в данном произведении зафиксирован, остановлен в своем движении некий процесс формообразования (einer Ausgestaltung), в котором автор принимает участие, но которым не может распоряжаться произвольно. Можно также напомнить о том, что в "Бытии и времени" есть аналогичный тезис: в нем фиксируется разработка в общих чертах вопроса о бытии, которая должна играть роль своеобразного строительного ГОСТа ("Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt... wird als Richtmass festgehalten". *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen. S. 436.)

[4] Трудно сказать, находит ли здесь выражение формальное указание как методический прием, который разрабатывался философом еще в лекционных курсах 1920–1921 гг. См.: *Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер. М. 1999. § 58а. Но и в приведенном эпиграфе, и в тексте проводится установка на беспредпосылочность и внетеоретичность как сущностные характеристики бытийного мышления.

[5] *Поздняков М.В.* О Событии // Вопр. философии. 1999. № 1.

[6] Нужно сказать, что проблема переосмысления религиозного опыта (христианской традиции) активно дискутировалась в 20–30-х годах широкими кругами европейской общественности, среди теологов, в особенности, протестантских. С одной стороны, акцентировалось субъективное переживание некоего сверхличностного начала, силы, противостоящей человеку и обладающей по отношению к нему принципиальной инаковостью (идеи Р. Отто, изложенные в его нашумевшем труде "Священное", опубликованном в 1918 г. Сходные идеи варьировались в чрезвычайно широком направлении феноменологии религии, которое оформи-

лось к 30-м годам, и где активно использовалась гуссерлевская методология для анализа религиозных феноменов – веры, мировоззренческих ситуаций, священных текстов и др.). С другой стороны, в протестанском неоортодоксализме актуализировались установки Лютера на принципиальную дистанцированность человека и Бога, их противопоставление и, одновременно, сугубо личностную зависимость человека от божественной воли (тезисы Лютера: sola fide, sola gratia, sola scriptura). Этот аспект получил дополнительный резонанс благодаря известным Комментариям К. Барта на "Послание к римлянам" ап. Павла (опубликованные в том же 1919 г.). Нельзя не упомянуть и о таком знаковом событии, как (очередной) новый перевод Библии, точнее, Ветхого Завета, на современный немецкий язык. Он был опубликован в 1922 г. Каучем (Kautsch) и сразу вызвал оживленные дискуссии в среде филологов, теологов, философов, также и в плане сравнения его с лютеровским вариантом. См.: *Rosenzweig Fr.* Gesammelte Schriften. Hrsg. von R. und A. Mayer. Dordrecht; Boston; Lancaster. 1984. Bd. III.

[7] Здесь необходимо пояснить лишь этимологическую сторону высказывания. Старонемецкое der Fug (pl. Füge) означало удачно совпавшую взаимосвязь, подходящее стечение обстоятельств, желанную для кого-либо конкретно ситуацию. Семантическим ядром при этом выступает связь, сцепление, соединение. Глагол fügen варьирует значения: "подходящим образом связывать", "прочно подгонять что-либо к чему-либо", "подходить друг к другу или к чему-либо", "устраивать в определенном порядке", "обустраивать[ся]". Фраза подчеркивает прежде всего неразрывность, незримую сцепку человеческих жизней и судеб, которая принципиально отличается по своему характеру от причинно-следственной (каузальной) связи. Causa соотносится со всеобщим и проявляется как закон, fügen отмечает уникальность, неповторимость ситуации. В сочетании с термином Verfügung – постановление, распоряжение, судебное определение и т.п. – в этом глаголе (который) употреблен в форме Partizip I, что указывает на открытость, незаконченность действия) начинает звучать еще одно значение: "наделять", "определять в каком-либо качестве", "предназначать". Это согласуется со смысловым полем существительного Fügung – связь, стечение обстоятельств, судьба – которое сохраняется здесь даже в устойчивом словосочетании zur Verfügung stehen (находиться в распоряжении). Особенный, именно, музыкальный оттенок всему высказыванию придает существительное die Fuge, которое, конечно, имеет изначальный смысл подобной же тесной взаимосвязи, сцепки каких-либо элементов. Однако, примерно с XVII–XVIII вв. термин, выступивший названием определенной музыкальной формы, приобрел дополнительные семантические характеристики, также и благодаря совпадению с латинским (через итальянский) fuga (бегство) – т.е. живость, текучесть, полифонизм.

[8] И в этом случае привлекается важный библейский – ветхозаветный – контекст с его примечательной статусно-правовой дифференциацией граждан, иностранцев и пришлых (Fremdlinge). Последние по закону обладали частичными правами граждан принимающей страны в отличие от иностранцев, на которых распространялось специально разработанное правовое поле.

[9] Интересная контаминация геологического – suchen, Sucher: искать месторождения, стараться, искатель, старатель – и новозаветного: ищите и

найдете, Израиль искал закон праведности, но не достиг, а язычники не искали праведности, но получили.

[10] См.: *Ахутин А.В.* Dasein: Материалы к толкованию // Философия: в поисках онтологии: Сб. трудов Самарской гуманитарной академии. Самара, 1998. Вып. 5. С. 45.

[11] Интересно обратить внимание на различие между русским вариантом этого стиха и лютеровским. В Синодальном издании 1902 г.: "Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее". Немецкий текст: "Wer sein Leben findet, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden". Не касаясь конфессиональных/вероучительных тонкостей интерпретации важно отметить, что в немецком тексте речь идет о человеческой *жизни*, называемой своим именем, а не о рефлексирующем сознании или душе, противопоставляемой телу. Иными словами, здесь говорится о человеке, взятом в его бытийно-историческом измерении, человеке как проживаемой, выбираемой им самим жизни. Жизнь есть то Собственное, что является сущностным, неоспоримым и неотъемлемым и ради чего утверждается необходимость ее непрестанных поисков.

[12] Излагаемая картина опыта философского мышления имеет достаточно параллелей с концепцией Р. Отто, в которой религиозный опыт основывается на переживании сакрального, представленного в виде неперсонифицированной изначальной силы, "априорного нуминозного". Согласно Отто, человек воспринимает нуминозное прежде всего как "совершенно Иное", а потому – одновременно как внушающее ужас, отталкивающее (tremendum) и неодолимо влекущее, очаровывающее (fascinans). В силу такой амбивалентности нуминозное выступает как нечто Чудовищное, Необычайное (Ungeheuer). См.: *Otto R.* Das Helige. B., 1926. 14 Aufl. Kap. 2, 5, 7, 8). Р. Сафрански отмечает, что Хайдеггер обращался к идее нуминозного у Отто еще в 1929 г. в период работы над циклом лекций по метафизике при рассмотрении темы человеческого бытия (Dasein). Основные моменты этой идеи присутствуют и в "Очерках...", но, как и ранее, переведенные из теологического в философский аспект.

М. ХАЙДЕГГЕР
ОЧЕРКИ ФИЛОСОФИИ. О СОБЫТИИ

ЧАСТЬ 6. ГРЯДУЩИЕ[1]

248. ГРЯДУЩИЕ

Те ровные сердцем пришельцы, равно решительные к дарованному им даянию и отказу. Жезлоносцы истины Бытия, в которых сущее возносится к простому господству сути всех вещей и духов. Тайные тайных свидетели молчаливейшего покоя, через которых неслышный толчок возвращает истину из путаницы всех рассчитанных пра-