

Дорофеев Д.Ю.

(Была опубликована в: Мартин Хайдеггер: сборник статей. Составитель Дорофеев Д.Ю.. СПб: РХГИ, 2004. С.3-25).

Блуждания философа в берете.

«Странник играет под сурдинку, когда проживет полвека. Тогда он играет под сурдинку». Когда Кнут Гамсун завершал этими словами центральный роман своей трилогии о странниках, он знал о чем говорит: мир уже пооткрывался ему в вдохновленном увлечении непредсказуем авантюризмом дорог и в свои пятьдесят странничество связывалось им с неприхотливым мужеством приятия любых поворотов жизни с той спокойной радостью, которая несет в себе благодарность за прошлое и неутихающий интерес к будущему. Сурдинка же со своим медлительным, непритязательным, сосредоточенно-ожидаящим звучанием как раз и воплощает такое само- и мироощущение странника. Ее корни уходят в далекое мифологическое прошлое. В Аркадии обитала чудесная нимфа Сирига, строго оберегавшая свою невинность, несмотря на ее постоянное преследование похотливыми сатирами и силенами. Но однажды за ней бросился в погоню сам Пан, неугомонный бог леса и любитель игры на свирели. Достигаемая Паном, Сирига, бросившись к реке, упростила своих сестер наяд спасти ее и в тот момент, когда Пан уже хотел схватить Сиригу, они превратили ее в тростник, шелест которого издавал от ветра грустный нежный звук. Чтобы уже никогда не расставаться с Сиригой, Пан сделал себе из этого тростника новую, более совершенную свирель, названную в честь прекрасной нимфы, на которой и любил играть больше всего. В этой легенде как раз раскрывается единство, с одной стороны, сдержанности и самоотречения, а с другой—неистовой увлеченности. Проявлялось же этого единство на просторах леса.

Лес это особое, неоднозначное и противоречивое, пространство. Он несет на себе отпечаток тайны молитвенного служения и непосредственного общения с Богом святых отшельников, с трепетной благодарностью воспринимающих щедрую на свои дары землю и дающих тепло деревья; он позволяет человеку обрести в нем ничем не сдерживаемую и никому не подотчетную свободу, как находили ее вытесняемые из мира законом и властью разбойники со времен Робин Гуда, у которых сила служила единственным основанием порядка; в нем можно подзарядиться той энергией естественного мироустройства, которая дает силы сохранять и расточать себя в шуме городской жизни, открывая постоянно напряженным человеческим взаимоотношениям. Лес влечет к себе необъяснимым порывом, но, даже если мы даем этому порыву голос, что уже требует усилия, всегда перед взором маячит возможность заблудиться в нем--недаром одной из хозяек леса считалась демоническая богиня Геката, которая отвечала за лесные распутья и перекрестки, сбивающие с пути и ведущие к несчастьям. Что ж, следовать

исторгающемуся из тебя зову вынуждает быть смелым и в чем-то даже безрассудным: вступив на тропинку, человек идет не за чем-то, он идет за собой, а без риска и опасностей этому путешествию не обойтись. «Лес— нечто потаенное. Потаенное есть УЮТНОЕ, хорошо УКРЕПЛЕННОЕ ЖИЛИЩЕ, ОПЛОТ безопасности. Но это есть и укрытое, которое в этом смысле пододвигается к необычайному, зловещему. Там, где мы наталкиваемся на подобные КОРНИ, нам должно быть ясно, что в них звучит великая противоположность и еще более великое равенство жизни и смерти, раскрытием которого занимаются МИСТЕРИИ»(цит. по: Пьер Бурдьё, Политическая онтология Мартина Хайдеггера, Москва, 2003, 47). Через эти слова Эрнста Юнгера в «Бунтаре» можно попытаться начать подходить к мистерии странствований Хайдеггера, родиной которого он как раз и считал лес.

Тень маргинальности всегда сопровождало странничество, что не могло не проявиться и в языке. Так, Владимир Даль связывает истоки этого слова, с одной стороны, с старославянским «странствовати» в значении страдать, болеть, немочь, с другой—с «странничать» в значении чудить, отличаться от людей странностями, а также со словом «странний»—сторонний, посторонний, нездешний. В европейских языках странничеству нет полностью адекватного слова, а его аналог преимущественно происходит в них от латинского «errare»(блуждать, скитаться, ошибаться), как, например, в французском errer(бродить, заблудиться) или в английском errant(бродящий в поисках приключений, ошибающийся). Как можно увидеть, если в русском языке акцент делается на некой обособленности, выделенности странника из среднего уровня окружающих людей, то в европейских—на смысловом сближении скитающегося с заблуждающимся. В первом случае «странствовать» означает выбрать свой личный путь, в котором сполна сможет проявиться уникальность, несводимость, отличность от всех других; во втором случае коннотации слов «странствовать, блуждать» несут в себе предупреждение о опасности заблудиться, затеряться, сделать ошибочный(в том числе и с позиции большинства) выбор. Однако общим является признание неизбежного принятия на себя тяжелого груза риска—риска быть собой, грозящего полным одиночеством; риска идти за собой, не рассчитывая ни на какую поддержку или гарантию в пути; риска бросаться в неизвестное, не зная что тебя ждет и к чему приведет этот бросок. Все эти мотивы можно встретить в личности, блужданиях и заблуждениях Мартина Хайдеггера.

Когда осуждают некоммуникативность, слабую способность к самокритичности, даже определенного рода догматизм позднего Хайдеггера, вызванный его поворотом от аналитики экзистенциального бытия к истории бытия в его событийном раскрытии, осуществляющемся в «охваченности»(Benommenheit) бытием, то, как кажется, часто забывают, что столь возносимая в качестве основной философской темы конца 20-нач. 21 века проблема коммуникации начинала подыматься именно им и что стоило ему взяться за нее. Эти критики обращают внимание на коммуникативность исключительно как на проблему человеческих диалогических

взаимоотношений, забывая о тех трансцендентально-онтологических основаниях, без которых сами они были бы невозможны.

Бурный всплеск новой французской послевоенной мысли во многом, если не во всем самом существенном, обусловлен положением «Я—это Другой». В нем происходит отказ от принципа, твердо воплощенного Декартом, самоотождествления через выделение сферы автономности своего эго среди других людей: обращение к себе основывается теперь на необходимости усомниться в себе, даже отказаться от себя, что как раз и возможно через Другого. Как писал Леви-Строс, «культура или отдельная личность отстаивают свое право на свободное отождествление, которое может осуществляться только за пределами человека»(К. Леви-Строс, Первобытное мышление, М., 1994, 25). В этом контексте Другой это даже не alter ego, это та сокрытая трансцендентная инаковость, которая собой опровергает и ничтожит Я, но этим же и спасает его, позволяя быть, поскольку его бытие возможно только в соотношении с неподвластной ему чуждостью. Сохраняя конечность, человек в разворачивании этой соотнесенности преодолевает свою субстанциональную определенность и законченность, устремляясь в такую погоню, цель которой в своем мерцании недостижима, но в самом процессе которой раскрываются все новые и новые возможности бытия.

Но здесь существует и серьезная опасность, которую почувствовал Мишель Фуко. Говоря о «онтологии немислимого», он отмечает, что «по отношению к человеку немислимое есть Иное: братское и близнецовское Иное, порожденное не им и не в нем, но рядом и одновременно, в равной новизне, в необратимой двойственности»; но, может быть, сохранить иное в его инаковости еще более трудно, чем просто признать его, т.к. «все современное мышление пронизано необходимостью помыслить немислимое...в глубине своей современная мысль устремляется в иное направлении—туда, где Иное в человеке должно стать ему Тождественным»(Мишель Фуко, Слова и вещи. Археология гуманитарных наук., Спб, 1994, 347, 348-349). Вся трудность и ответственность, таким образом, заключаются здесь в том, чтобы, стремясь к Иному(трансцендентному, немислимому, Другому), не поддаваться соблазну его «приватизировать», т.е. отдаваться самому этому порыву, а не руководствоваться мыслью о достижении его источника—того самого Иного, из соотношения во мне с которым раскрывается бытие. Не менее важным является и воспитание в себе усилия, при котором не происходит растворения в Ином, а сохраняется, по выражению Мориса Бланшо, «соприкосновение на расстоянии»(М. Бланшо, Пространство литературы, М., 2002, 23), поддерживается единство соотнесенности и дистанцированности, в напряженном пространстве между которыми человек и сталкивается с бытием.

Для Хайдеггера мысль фундаментально соотнесена с немислимым(Ungedachte), которое выступает как тот предел мысли, который каждый раз отодвигается языком; отсюда же берет свое происхождение и

соотнесенность близкого и дальнего, присутствия и отсутствия. Немыслимое—это место мысли. В небольшой статье «Искусство и пространство» Хайдеггер пишет: «Место открывает всякий раз ту или иную область, собирая вещи для их взаимопринадлежности в ней. В месте играет собирание вещей—в смысле высвобождающего укрывания—в их области»(М. Хайдеггер, *Время и бытие. Статьи и выступления*, М., 1993, 314). Немыслимое это то основополагающее и исходное трансцендентное «место мест», устремленность к которому мысли «высвобождающе укрывает» непотаенность самого бытия. Стремясь к неммыслимому, человек стремится к тому Иному по отношению к сущему и себе, соотнесенность с которым и позволяет сущему быть сущим, а ему быть человеком, *Dasein*. Возможно же это только в открытости миру, проникновенном и всегда немного отрешенном приобщении к состоянию «мирования мира»(*Welt welten*). Быть В мире здесь означает для человека и быть свободным ОТ мира: единство «обживания» мира и отстраненности от него как раз и создают особенность странствующего блуждания по миру. Современный отечественный исследователь точно отмечает атмосферу этого блуждания: «хайдеггеровское путе-шествие является ПЕШИМ. Этому множество свидетельств. В размеренности человеческого шага есть свое качество движения, здесь все определяется МЕДЛИТЕЛЬНОСТЬЮ, быстрота под запретом. Проходить пространство, от места к месту, «путить», задавая ему ритм человеческого труда и шага, это также значит: в каждое мгновение движения обладать возможностью В-СЛУШИВАНИЯ В САМ ПУТЬ, ИЗ КОТОРОГО ОТКРЫВАЕТСЯ ПРОСТРАНСТВО. Ландшафтное пространство предназначено стать слышимым, его нужно услышать через собственный шаг, не УВИДЕТЬ, а УСЛЫШАТЬ»(В. А. Подорога, *Метафизика ландшафта*, М., 1993, 260).

По лесным тропам действительно нет смысла ходить быстро: ведь на них встают не для того, чтобы как можно быстрее с них сойти. Лес обходят, но не так как обходят знакомый парк, по которому прогуливались уже не один раз, а как обходят заминированное поле, не зная что принесет тебе следующий шаг, но отдаваясь ему в спокойной решимости. Тогда и возможно услышать лес, разговор голосов самых разных крон деревьев, братом которых Э. Юнгер называл Хайдеггера. Здесь очень важна также ненавязчивость, которая уважительно относится к окружающей потаенности, но не переходит в отстраненную бесстрастность, а с достоинством и мужеством принимает на себя вовлеченное блуждание внутри этой потаенности. И конечно же, нельзя не упомянуть о сущностном одиночестве этих прогулок. Принятие своего неизбежного одиночества—залог признания как своей собственной свободы, так и свободы Другого. Когда говорят о «смерти философии», признают недееспособность традиционного понимания философа как легитимированного быть авторитетным наставником для большинства, представляющим им истины Бога, Бытия, Разума. Эта легитимация лишает философа свободного одиночества, устанавливая в нем притязание на тотальное признание его взглядов, являющееся в этой

ситуации подтверждением их истинности(мол, «истина может быть только одна, именно мне удалось ее познать и репрезентировать, а всем вам остается лишь признать это»). Можно сказать, что философ-наставник не свободен, так как зависит от признания его философии определенным сообществом, и не одинок, так как в той или иной форме ориентирован на тех, кого он претендует наставлять. Хайдеггер преодолевает философию как определенную форму и установку сформировавшегося миро-и самоощущения через отказ от «философского учительства»(впрочем, гипнотизирующая сила этого отказа была настолько привлекательна, что зачастую приводила к поощрению того, что сама же осуждала: сказанное слово уже не принадлежит своему творцу и, бродя по миру, может раскрываться самыми непредсказуемыми цветами, но ответственность за сказанное это лишь увеличивает). Он рассказывает о своем опыте, в котором человек пребывает наедине с миром, открытость которого являет себя в пересеченной взаимосоотнесенности четверицы(Geviert)—божественного, неба, смертного, земли. Для того, чтобы позволить этой открытости проявить себя не нужно быть избранным философом, нужно лишь уметь слышать голос вещи. Поэтому известные размышления Хайдеггера о чаше это пример не познания, а вовлеченности в ту исходную соотнесенность с миром, которая есть у каждого и через раскрытие которой каждый может окунуться в немыслимые всплески бытия: «Думая о вещи как о вещи, мы щадим существо вещи и отпускаем ее в область, откуда она осуществляется. Веществование есть при-ближение мира. При-ближение—существо близости. Щадя вещь как вещь, мы поселяемся в близком. При-ближение близости—собственное и единственное измерение зеркальной игры мира.»(М. Хайдеггер, Время и бытие, 325). Человек в своей подлинности это благородный человек: он, как голубя, выпускает вещь из своих рук на свободное парение, позволяя ей БЫТЬ в своей независимой инаковой(по отношению к нему) вещности; он не претендует на ее «экспроприацию»; он оберегает вещь от посяганий—ведь эти посягания направлены и на него самого; короче, он устанавливает с ней живительный и равноправный диалог. Но этот диалог возможен только благодаря обретению личного одиночества. Человек уходит в себя, чтобы быть в своей открытости наедине с миром. Здесь сбрасываются как любые притязания, так и любые обязательства—есть лишь доверительное следование развертывающейся спонтанности, которую нельзя ни предугадать, ни предопределить. Такой опыт нельзя ни с кем поделить, о нем даже в полной мере нельзя рассказать, он тот немыслимый груз, который берет на себя человек, решая быть личностью. Такое одиночество, открывающее человеку удаляющее единение с миром, нужно любить и не пугаться его мучительных испытаний—ведь это испытания самим собой, взявшим на себя смелость соприкоснуться глаза глазами с миром. Возможно, это и есть то НЕИЗМЕННОЕ одиночество, о котором так часто говорил Рильке—например, в «Письмах молодому поэту». «И лишь тот, кто один, кто одинок, тот подлежит, как и предметы, глубоким законам мира, и когда он выходит прямо в раннее утро или вступает в вечер, полный

событий, и когда он чувствует, что здесь происходит, тогда все звания спадают с него, как с мертвого, хотя он стоит в самой живой точке жизни. ... Так было и будет везде: но ни печали, ни страха не надо; если у Вас нет общего с другими людьми, будьте ближе к вещам, и они Вас не покинут.»(Райнер Мария Рильке, Новые стихотворения, М., 1977, 346-347). Удивительное дело, если раньше мы говорили, что Другой спасает Я, то теперь можем сказать и обратное: стремясь быть в своем бытии как можно более открытыми и широкими, чтобы позволить и Другому быть свободным(в том числе и от посягательств нашего Я) в своей инаковости, нужно уйти в свое одиночество—не замкнуться в своем одиночестве, а раскрыться в нем, сохраняя дистанцию по отношению к тому, чему или кому открываешься; претерпеть свое одиночество как подвиг по обретению свободы самим собой и как самоотречение ради свободы Другого. Свобода здесь путь к бытию, а слышать его может только тот, кто умеет молчать. «Громадной,-говорил поэт,-должна быть та тишина, в которой есть место таким движениям и шумам»(там же, 364).

Но войти в эту тишину и тем более остаться в ней может далеко не каждый: чтобы жить в постоянном соприкосновении с мерцающим в игре потаенности и явленности невысказанным, нужно быть готовым во всем принимать свое существование как вовлеченное в приоткрывающееся в ужасе Ничто. Идя на это, философ, подобно Эмпедоклу, бросается в испепеляющую его бездну вулканической трансценденции, а сам бросок, точнее само-выбрасывание себя в трансцендентное становится не единичным действием, а самым способом повседневной жизни; здесь он прямой попутчик поэту, для которого, пишет Рильке в первой Дуинской Элегии, «сама красота--// только вестница страха, уже нестерпимого сердцу». Но самое трудное, ответственное, мучительное здесь—это суметь установить единство через взаимосоотнесенность(или взаимосоотнесенность в единстве) трансценденции и человека, т.е. преодолеть традиционный для европейской метафизики разрыв между ними, не поддавшись соблазну монизма. А поскольку предшествующая мысль осуществлялась под знаком объективируемой, сублимируемой антропологизации, что и было раскрыто в критике европейских ценностей Ницше, то в 20 веке философия, определяемая в своих основных темах ницшевыми прозрениями, делала все, чтобы не наступить на эти грабли—и в этом порыве зачастую не видела опасности с другого края. Стремление избежать антропологической радикализации не должно осуществляться через радикализацию «фундаментально-онтологического». Если опасности «субъективного» традиционно более очевидны, то опасности «объективного», опять-таки традиционно, более потаенны—следовательно, и влиятельней. Но на самом деле их нельзя разделять и противопоставлять, они составляют оборотные стороны друг друга. Судьба первой крайности, как показал Хайдеггер, приводит к забвению бытия, а через него и к потере человеком самого себя; судьба второй крайности, и в этом мы должны уже критически переосмыслить поздний хайдеггеровский опыт, приводит к отказу от

человеческой личности, а это чревато и для самой трансценденции, нуждающейся, по словам Экхарта, в человеке столько же, сколько и он—в ней(см. Майстер Экхарт, Духовные проповеди рассуждения, М.. 1991, 25-26). Личность и трансценденция это и есть то постоянно стремящееся друг к другу—и поэтому окончательно не завершенное--взаимосоотнесенное единство, внутри которого одно одновременно спасает себя в другом и спасает собой другого, это незыблемый, но такой хрупкий союз самообретения и самоотречения.

Но с этим союзом также нужно быть очень внимательным и осторожным. В конце 20-х--начале 30-х Хайдеггер со всем возможным пылом отдается философско-мистическому очарованию этого союза, он видит себя ответственным, призванным позволить ему явить себя. Он принимает на себя весь груз одиночества и ужаса соприкосновения с Ничто, но именно уникальность миссии несения на себе этого груза и явилась тем соблазном, который ему было не суждено преодолеть. Хайдеггер не смог удержаться, чтобы нести этот груз неприметно, невыпукло, не претендуя на роль проводника(Fuhrer'a), освободителя, про-светителя для тех, кто сам такой груз вынести не может. Он, правда, находит в себе силы отказаться от выстраивания какого-либо определенного начала, к которому призывалось бы стремиться, чтобы по достижению его успокоится в нем, хотя много и говорит о «срединном» месте немцев для исторической судьбы бытия; с другой стороны, именно открытое вслушивание в непотаенность трансцендентного делает философа спасительной надеждой человечества. И Хайдеггер говорит о открытости не как о пути К трансценденции, а как о особом нескончаемом состоянии НАЕДИНЕ с ней, ужасу которого нужно сполна отдаться, а не стремиться избавиться от него. Поэтому и признается, что «ужасу присущ какой-то оцепенелый покой. ... Ужас перед чем-то есть всегда ужас от чего-то, но не от этой вот определенной угрозы. И неопределенность того, перед чем и от чего берет нас ужас, есть не просто недостаток определенности, а принципиальная невозможность что бы то ни было определить»(М. Хайдеггер, Время и бытие, 21). Жить в единстве совместимости ужаса и покоя, трансцендентной неопределенности и стремления к ее непотаенности—для этого нужно решиться жить «в режиме» саморазорванности, самораспятия, нужно, используя выражение Жоржа Батая, «вознести свою личность на пинакль».

Для становления такого нового формата философствования Хайдеггер обращается к переосмыслению философской классики. Особенно ярко это осуществляется в интерпретации знаменитой платоновской притчи о пещере. В этой интерпретации для Хайдеггера выход из пещеры к Солнцу, Благу, Непотаенности благодаря совершаемой пайдейи не является последней степенью освобождения. Более того, свобода вообще не связывается с ОКОНЧАТЕЛЬНЫМ выходом, потому что непотаенность неотъемлемо соотнесена с потаенностью, прозрение с заблуждением, пайдейя—с апайдевсией(уже в «Бытии и времени», § 27, отмечается фундаментальный характер онтологической взаимосоотнесенности неподлинности и

подлинности, самости *das Man* и собственности *Dasein*). «Освобождение еще не получится, — говорит Хайдеггер в докладе 1930 года «Учение Платона о истине», — из простого сбрасывания оков... Настоящее освобождение — это постоянство обращенности к тому, что является в своем «виде» и есть в этом явлении непотаеннейшее» (там же, 352). Для Хайдеггера за выходом из пещеры неминуемо должен наступить спуск, возврат в пещеру, когда наступает борьба между уже освободившимся от оков и пленниками, кого он хочет освободить, но кто противится этому. Достигший освобождения философ понимает здесь свою свободу не в том, чтобы замкнуться в свете и отрешиться от мрака, а в том, чтобы освободить и томящихся в пещере, даже против их воли. Жизнь в ритме «постоянной обращенности» означает некоторое мученическое философское миссионерство, которое напрямую связано с героизмом: ведь «освободитель чувствует себя в пещере уже не на своем месте. Ему грозит погибнуть под властью господствующей там истины... грозит возможность быть убитым» (там же, 353; поэтому). Сафрански точно подметил парадоксальность цели Хайдеггера, который стремится к платоновскому экстазу, не веря в то, что существует нечто за пределами самой пещеры, ориентируясь на захваченность бесконечной страстью, но не страстью к бесконечному и поэтому предстает «священником без небесного послания, фюрером метафизического штурмового отряда» (см. Рюдигер Сафрански, Хайдеггер. Германский мастер и его время., М., 2002, 337-338). Действительно, нельзя не признать, что Хайдеггер поступил с Платоном несколько своевольно. Он развил в своем ключе его учение о философе как о занимающем промежуточное и достаточно неприкаянное положение между мудрецом и невеждой и проявляющего себя в любви, т.е. в стремлении к вечному обладанию Благом и бессмертием, не могущего быть осуществленным в «земной жизни» (см. Пир, 203b-207b), полностью отказавшись при этом от идеи обладания Благом и бессмертия, от идеи трансценденции как потустороннего источника любви, переинтерпретировав и саму любовь в качестве энергичной силы стремления к трансценденции как войну. Во многом это вообще стиль работы Хайдеггера с философской классикой: он достигает необходимой ему цели — в данном случае трагической, но решительно принимающей себе и следующей за собой разорванности человеческого существования — через вовлечение «классических» понятий в по-новому уже определяющий их экзистенциально-нигилистический или фундаментально-онтологический контекст.

И здесь нельзя не задуматься: а может ли быть «выход из себя» без того трансцендентно бытийствующего, по направлению к чему осуществляется этот выход? Действительно ли так значим экстаз как состояние самодостаточно-перманентного бросающего, а не телеологически ориентированного прорывающего дления? Что останется от уникальной человеческой личности, если она признается пребывающей лишь в подвешенном, безосновном вакууме, где способом ее бытия выступает ничтожение, не имеющий конца процесс миро- и самоотрицания? Имеет ли

вообще смысл и будущее гегелевская негативность, источник и цель которой, по хайдеггеровской версии, в ней самой? Не встречаем ли мы здесь современную версию бессмысленных и мучительных вечновозвращающихся на исходную точку блужданий Агасфера—только уже без надежды на Христово спасение? Напряженная актуальность этих вопросов вкупе с усталостью от непосильно взваленной на себя ноши и разочарованием от результатов «борьбы внутри пещеры», видимо, обратили Хайдеггера к обращению к позитивным энергиям, к помощи «народного сообщества», к признанию не индивидуального, а идущего уже из народных корней экстаза, к разворачиванию соотнесенных различий подлинного и неподлинного уже на уровне народного(на-родного) *das Man*, на акцентировании не на «всегда-моем»(*Je-meinigkeit*), а на «всегда-наше»(*Jeunsrigkeit*), что и проявилось, в частности, в переориентации от Ницше к Гельдерлину, от активности политического действия к активности языка.

Все это вызвано стремлением отойти от абсолютизации и фундаментализации своей миссионерской исключительности и перенести ее в более умеренных формах на изначальность коллективных, прежде всего крестьянских, близких земле истоков. Общение с миром внутри своего одиночества добавляется общением внутри неразделенного, вскормленного традиционными практиками жизненных и человеческих отношений, мироощущения. Но непосредственно в период страстного увлечения Ницше глубинный пафос хайдеггеровской мысли определялся волей к власти сверхчеловека, а именно тем ярко воплощенным в Заратустре единством человека как актера, странника, идущего по канату над пропастью, несущего в себе «стрелы тоски по другому берегу»(Ф. Ницше, Сочинения, М., 1990, т.2, 10) и любящего приносить себя в жертву—и фанатично верящего в непререкаемость исповедуемой истины пророка, вся сила воли которого поставлена на ее утверждение, даже насильное(как тут не вспомнить предостережения, которые прозорливо давал незадолго перед своей смертью Макс Вебер в отношении *Kathederspropheten*, кафедральных пророков). Да, Другой признавался Хайдеггером—но только как противник, с которым нужно вести борьбу, противник, которого нельзя окончательно, раз и навсегда победить, противник, который является неотъемлемым условием собственного бытия. В этом он ориентировался прежде всего на Ницше и Э. Юнгера, но особенно Гераклита, считавшего, что «война(*polemos*) общепринята, что вражда—обычный порядок вещей, и что все возникает через вражду и заимообразно»(Фрагменты ранних греческих философов, Часть 1, М., 1989, 201). Такая война и признавалась подлинным диалогом, пересечением неоднородности, полем раскрытия бытия. И Ясперс, который осуждал Хайдеггера за то, что его философия лишена бога, веры, мира, любви, справедливо отмечает, что он мыслит ПОЛЕМИЧЕСКИ, но не в форме дискуссии(см. Jaspers K., *Notizen zu Martin Heidegger*. Munchen—Zurich, 1989, S. 81)—а на войне иначе и нельзя, на ней происходит не обсуждение и примирение различий, а их столкновение, и чем жестче это столкновение, тем значимей бой и уважительней отношение к противнику.

Ведь с так называемым «хорошим человеком», по словам Ницше, воевать не нужно, потому что он «не вызывает в нас ни недоверия, ни осторожности, ни сдержанности, ни строгости: наше лень, добродушие, легкомыслие ЧУВСТВУЮТ СЕБЯ ХОРОШО при этом» (Ф. Ницше, Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей., М., 1994, 136). Все это, может быть, объясняет почему Хайдеггер не обращал внимания на любовь как фундаментально-онтологическую форму человеческого диалога: для него диалог предстает исключительно в контексте разворачивания негативной, взаимоисключающей энергии, что и является собой война, и если предположить, что любовь и могла бы рассматриваться им, то только как вариация этой борьбы, исходя из нигилистически рассматриваемого события бытия. При этом очень важно понимать продуктивность совмещения позитивной онтологии любви и негативной онтологии войны, что и показывает опыт Макса Шелера: в 1915 году, когда уже был написан труд «Формализм в этике и материальная этика ценностей» и находилась в завершающей стадии работа над «Ordo amoris», он издает большое эссе «Гений войны», в котором раскрывается уникальность трагического, но потому же и личностного существования *sub specie belli*.

В любом случае высвечиваемое понимание диалога отличается характерной особенностью: он осуществляется между одним Хайдеггером, который стремился явить собой суть проводящего сквозь опасные терни философа, и, по большому счету, всем остальным «неподлинным» миром. Тем самым Хайдеггер решил полностью монополизировать, взять на себя одну сторону и функцию этого диалога, предоставив всем другим людям, с которыми он не пожелал смешиваться и признавать их возможность влиять на изменение своей позиции, присутствовать в качестве другой стороны. При этом, повторюсь, сама форма диалога сохранялась как взаимосоотнесение подлинного и неподлинного, истины и не-истины, сокрытого и явного, признаваясь онтологически основополагающей. Пространством же осуществления этой взаимосоотнесенности выступал БЛУЖДАЮЩИЙ ПОИСК. В работе «О сущности истины» Хайдеггер показывает единство в человеке инзистентного и экзистентного, т.е. взаимопроникновение обращения к тайне ближайшей повседневности сущего и отхода от этой тайны через растворение в сутолоке повседневности. «Человек блуждает....Он находится всегда на пути блужданий, потому что он экзистентно ин-зистентен и, следовательно, уже находится в блуждании. ...блуждание принадлежит к внутренней конституции бытийности, в которую допущен исторический человек. Блуждание—это сфера действия того круговорота, в которой ин-зистентная эк-зистенция, включаясь в круговорот, предается забвению и теряет себя. ... Блуждание—это открытое место и причина ЗАБЛУЖДЕНИЯ. Заблуждение—это не отдельная ошибка, а господство истории сложных, запутанных способов процесса блуждания. ... Путь блужданий, которым в зависимости от обстоятельств должно идти историческое человечество, чтобы его поступь была ошибочной, составляет существеннейшую часть открытости наличного бытия человека. ... Он—в

тисках принуждения как со стороны тайны, та и со стороны заблуждения»(М. Хайдеггер, Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества., М., 1991, 23-24). Некоторые замечания Хайдеггера позволяют говорить, что он различал такой воинствующее пересечение инзистентного и экзистентного и внутри самого себя, и в качестве философско-политического миссионерства. Перед нами немецкий мыслитель одновременно предстает и как, с одной стороны, волевой воин и проповедующий пастырь, и, с другой стороны—как заблудившийся скиталец: если статус первого позволял ему наставлять и заставлять идти за собой, то статус второго влек за собой тягучие сомнения и неизбежные риски. Но если реальное деятельное единство в Хайдеггере философа и политика было непродолжительным, апогеем которого стал «ректорский» период, то активность решительного блуждания, несмотря на все более увеличивающийся мотив отрешенности, по всей видимости, сохраняло в своих основных положениях свою значимость и в дальнейшем. Другое дела, что если в тридцатых взаимосоотнесенность подлинного и неподлинного раскрывалась на уровне отношений «философа» и «заблудившихся», то с середины сороковых—на уровне человека и мира. К тому же очень скоро философ у Хайдеггера начнет раскрываться не только как воин и пастырь, но и как поэт. И в этом проявляется уникальная полифоничность Хайдеггера, стремящегося преодолеть автономную замкнутость традиционно-академической философии, через обращение к теологии, политике, литературе, повседневному языку, но при этом с сохранением, несмотря(или благодаря) на проведенные революционные преобразования, именно философского, обновленного и расширенного, поля(подробней об этом в контексте взаимодействия у Хайдеггера революционных и консервативных мотивов см.: Пьер Бурдьё, Политическая онтология Хайдеггера, 82-95). Такую направленность неточно характеризовать как парадоксальную и взаимоисключающую: «смерть философии» здесь предстает как возможность привлечения в философию столь необходимой живительной энергии для мысли и самого бытия человека из всех возможных источников, не ограничиваясь локальной заданностью «языковых(и всех других) игр». И Хайдеггер в борьбе за эту энергию был неодинок. Одновременно с ним эту борьбу, зачастую в очень схожих трагических прорывах, осуществлял, например, во Франции Жорж Батай; и не удивительно, что именно эти две личности были родоначальниками той формы прощания с философией, которую Хабермас определил как ГЕРОИЧЕСКУЮ(см. Ю. Хабермас, Моральное сознание и коммуникативное действие, Спб, 2001, 22-23). Поэтому недостаточно видеть в Хайдеггере только воина и пастыря—прежде всего он был героически (за)блуждающим в своем одиночестве мистиком.

Одиноким человека делает его «вопрошающее размежевание с сущим», блуждающим—его исходная неуютность, бездомность(Unheimlich). Хайдеггер подробно говорит об этом в своем курсе лекций 1935 года «Введение в метафизику», толкуя отрывок из Софокловой «Антигоны»(обращение к Софоклу происходило на фоне начавшегося

углубление в поэзию Гельдерлина: в 1934 году Хайдеггер подготавливает свой первый курс, посвященный гимнам «Рейн» и «Германия». В дальнейшем Хайдеггер признается, что Гельдерлина, самого переводившего древнегреческого трагика, можно воспринимать и понимать только через Софокла). Сама неуютность человеческого бытия вызвана тем, что оно принципиально не сводится к границам и условиям наличного бытия; но вдобавок эта неуютность еще и «зловещая», так как в ней человеку открывается «сверхвластительное властвование» (*überwaltigendes Walten*), которое ему суждено собрать и позволить явить себя. Неуютность—это неизбежное основоположение человеческого существования, вовлеченного и взаимосоотнесенного с бытием; именно она не позволяет человеку быть в себе, быть у себя «как дома». Экстатичность существования делает человека бездомным, безостановочно бросая его «из себя» в мир сущего (обретая себя наедине с бытием, человек должен объять в своем одиночестве весь мир, но таким образом, чтобы не связывать себя ни с чем внутри него, постоянно находясь в состоянии земной невесомости, между миром сущего и трансцендентностью бытия), чтобы через него явило себя бытие, «неуютнейшая» трансцендентность которого не позволяет понимать его как наличное, а значит, и лелеять надежду на домашнюю успокоенность в ней. Носители властвующей деятельности, особенно поэты и философы «без города и места, одинокие, безысходные посреди сущего в целом, в то же время без границ и устава, без лада и склада, ибо как творцы, они все это должны еще учредить» (М. Хайдеггер, Введение в метафизику, СПб, 1997, 229). Безысходная неуютность человека проявляется еще и в том, что, призванный учреждать «границы и уставы, лада и склады», он не может в них удерживаться и останавливаться: он их создает не для обретения окончательного порядка, а для очередного выхода из них на непроторенные тропы. Наконец, подытоживает исходную безысходность человеческого существования несущая ужас смерть, неотвратимость которой делает бытие человека безысходным всегда и во всем. Но нести в себе бездомность может только тот, кто причастен ощущению дома; неуютность тоже может позволить себе только тот, кто стремится к обретению уюта, пусть даже это стремление изначально не заверσιμο. И человек (*Dasein*), которого Хайдеггер понимает как «властидеятельного», направляя всю имеющуюся у него власть на полное, т.е. овладевающее, раскрытие, бытия, которое понимается как «сверхвластительное», разбивается об недостижимую цель. «Но эта необходимость разбиться может существовать лишь постольку, поскольку то, что должно разбиться, понуждается к подобной сию-бытности (*Dasein*). Человек, в свою очередь, властительное к такой сию-бытности, выбрасывается в необходимость такого бытия, так как сверхвластительное как таковое, чтобы явиться властвующим НУЖДАЕТСЯ для себя в обжитом месте (*Stätte*)... Сию-бытность исторического человека значит: быть определенным как брешь, в которую, являя себя, врывается сверхвластие бытия, дабы самая эта брешь о бытие разбилась. Неуютнейшее (человек) есть то, что оно есть, ибо с самого основания занято

уютно-домашним и охраняет его, чтобы вырваться из него и дать ворваться туда тому, чем оно овладевает»(там же, 238). Человек разорван натиском бушующей в нем энергией к властидеятельности и недоступного для овладения сверхвластительного лада. В такой разорванности обнаруживается подлинная бездомность человеческого существования—но это как раз то, что и нужно Бытию, исконному дому, родине(Heimat): «в таком выхождении из уютно-домашнего домашнее только и раскрывается как таковое»(там же, 241). Перед нами ситуация, в которой человек, стремясь овладеть сверхвластью бытия, выступает против себя, приносит себя в жертву, так как не может не проиграть эту битву—ведь как раз в самом нескончаемом процессе штурма и неизменно следующего за ним отката и являет себя бытие. Проигрыш человека оборачивается победой бытия, насилующего и овладевающего, как говорит Хайдеггер, Dasein(см. там же, 251). При этом сама битва носит характер «вечного возвращения»: за неизбежно заканчивающимся разгромом штурмом следуют салютные залпы в честь победы раскрывшегося благодаря этому штурму бытия, чтобы затем вновь начался очередной штурм и т.д. Впрочем, такой подход Хайдеггер преимущественно использует в своей философии истории, идущей накатами «сокрытия-открытия»; на уровне же осуществляющегося жизненного опыта человека неудачный штурм и, как в средневековых замках, раскрывшиеся после победы ворота бытия взаимопроникают друг друга в неразделенном единстве единого действования. Хайдеггер определяет роль человека как безостановочно стремящегося, посредством своей безысходной неуютности, к раскрытию бытия блуждающего странника; само же бытие, в свою очередь, не поддаваясь этому стремлению, нуждается в нем как в своего рода пространстве своего проявления, пространстве бездомной временности. И тут возникает закономерный вопрос: рассматривается ли здесь взаимозависимость Dasein и бытия как союз, аналог unio mystica, или изнутри еще более основополагающего порядка, конституирующего собой именно такой характер их отношений? Ни то, ни другое. Несмотря на кажущуюся(а, может быть, и сознательно отстаиваемое в конце двадцатых-тридцатых) равноправие непосредственной взаимосоотнесенности человека и трансценденции(бытия) характер этих отношений полагается бытием и, соответственно, рассматривается исходя из бытия. Таким образом, Хайдеггер говорит не от лица одной из сторон этой взаимосоотнесенности(даже если в ней обобщенно, снимая все различия на уровне личностной уникальности, представлено все человечество), а «от лица» принуждающего его к этому бытия.

Но, видимо, такое положение не вполне удовлетворяло философа и, чтобы не поддаваться соблазну «объективизма» и в тоже время уже не отдавая приоритетное предпочтение экзистенциальной аналитике, Хайдеггер, начиная с сороковых, начинает с особой увлеченностью разрабатывать опосредующую отношения человека и бытия форму—язык. Если ранее бытие воздействовало на человека напрямую, непосредственно, понимая, что уже отмечалось выше, человека во всей целостности его экзистенциального

проявления как обжитое место(Statte) для своего раскрытия, то теперь выделяется собственно язык как «о-существляемый бытием и пронизанный его складом дом бытия ... живя в котором человек эк-зистировал, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей»(М. Хайдеггер, *Время и бытие*, 2003). Жилище и жилец разнятся: именно как ДОМ язык позволяет бытию являть себя, но также он и прячет его. Человек обитает в этом доме как блуждающий странник, который, однако, может и пройти мимо, так и не оглянувшись на подлинного домовладельца. Раньше заброшенность в мир и заброшенность в мире являли человека в его бездомной неуютности; теперь человек заброшен в язык, странствия в просторах которого есть странствия в доме бытия, но они могут быть ровно как открывающе блуждающими, так и скрывающе заблуждающими—пастух может с разным успехом выводить свое стадо на горнее пастбище, и результаты этого выгула влияют даже не столько на стадо, сколько на самого пастуха. Здесь, таким образом, нам открываются два пути блуждания внутри дома: бездомное, которое коренится в покинутости сущего бытием благодаря забвению бытия(если в послевоенные годы Хайдеггер подчеркивает чисто онтологический характер рассмотрения этой бездомности, то в двадцатых-тридцатых он осуждает беспочвенное блуждание и в социально-политическом контексте, который был широко распространен в Германии после первой мировой войны, выражаясь в частности, в движении «консервативных революционеров», возвеличивании ценностей «крови и почвы» и постепенно набирающего силу антисемитизма); и странствие в близи бытия. Очень важно, что именно само это странствие в близости бытию Хайдеггер понимает как «Родину»(Heimat) человека—т.е. родина для человека это не застывшая укорененность в достигнутой успокоенности, а блуждание в мерцающем свете являющегося сокровенного.

6 июня 1943 году Хайдеггер читает лекцию, посвященную элегии Гельдерлина «Возвращение домой». В ней очень ярко представлены изменения в приоритетных акцентах, выставляемых философом по сравнению с этапным трудом «Что такое метафизика?». Самым значимым здесь является то, что на смену философии Ничто, радикальному нигилизму и ужасающей трагичности человеческого существования приходит понимание трансценденции бытия как «бодрого»(Heitere), которое ободряет человека своим приветом, своим, как говорит Хайдеггер, «приглашающим родины», обнаруживая себя в несущем выздоровление «радостном»(Freudige). И само «бодрое» ведет своим ободрением человека к его родине, чтобы там, в блеске этого бодрого, он пребывал «как некий ровный свет»(М. Хайдеггер, *Разъяснения к поэзии Гельдерлина*, Спб, 2003, 29). Хайдеггер мыслит теперь родину не изнутри напряженности воинствующих действий, а из тихой радости ободренного здоровья. Начинаясь в это время переход от Ницше к Гельдерлину, от философа как воина и стража к философу-поэту и несколько отстраненному пастуху связано, думаю, не с усталостью Хайдеггера, а с пониманием, что полноценно воевать можно только тогда, когда есть ЗА ЧТО воевать, когда

вперед ведет тебя надежда на мир в твоей родине, когда в великую опасность бросаешься с уверенностью на спасенье(как писал Гельдерлин в гимне «Патмос», «Но там, где опасность ждет, // Растет и спасенье»). Собственно, такой взгляд был ярко выражен еще Львом Толстым в своем романе: война и мир, разрушение и созидание, смерть и жизнь нуждаются друг в друге, можно даже сказать, являются целью друг для друга, образуя в своей смене некий порядок «вечного возвращения» не только на уровне отдельного человека, но и истории и культуры(см. исследование смен этих фаз как фундирующих историко-культурный процесс в работе Юрия Лотмана «Культура и взрыв», М., 1992). Поэтому в то время, когда война еще шла—уже был Сталинград и приближался Курск—Хайдеггер уже начал ПЕРЕ-живать войну, устремляясь к миру. «”Домашний очаг”, то есть материнская земля, это источник ободрения, свет которого впервые проливает на землю свои лучи. ... Сама родина живет близко. Она есть место близости к очагу и источнику. ... Свойственнейшее и драгоценнейшее родины заключается единственно в том, чтобы быть этой близостью к источнику и ничем иным, кроме этого. ... Возвращение на родину есть возврат в близость к источнику. Возвратиться может лишь тот, кто до этого странствовал, и—возможно, долгое время—нес на плечах бремя странствия ... Господствующая теперь близость позволяет близкому быть близко, однако в то же время позволяет ему быть искомым, то есть быть не близко. ... сущность близости проявляется в том, что она приближает близкое, удерживая его вдали. Близость к источнику есть тайна... есть некая укрывающая близость.»(там же, 43-47).

Бремя блуждающих странствий вокруг источника сменяется бременем терпеливо ожидающих откровения странствий вблизи источника. Можно предположить, что Хайдеггер умерил пыл и, следовательно, миссионерский радикализм своего понимания бытия, посчитав, что в определенном смысле был неуважителен по отношению к бытию чрезмерной выпуклостью, исключительностью своей роли. Поэтому он и отдает должное питающей, вскармливающей родине, позволяющей пребывать в таинственной близости к источнику. И больше всего беспокоит мыслителя то, что в послевоенную эпоху очевидна стала прямая угроза самой укорененности человека родине. Агрессивное распространение техники, «техно-мировоззрения», соблазняет человека на слепое подчинение ей, что неминуемо приводит к самоотчуждению человека от его родины. Похожая опасность была и раньше, но если в 20—30-х Хайдеггер стремился преодолеть беспочвенность блужданий благодаря нигилистически-волевому пафосу вовлечения в общее дело, ведомое проводником(Fuhrer'ом), то с пятидесятых он уже призывает к той отрешенности, которая только и может позволить человеку вернуться на родину. Отрешенность от вещей позволит человеку быть в той близости от источника, откуда открывается свет тайны. Свое выступление по поводу празднования 175-летия композитора Конрададина Крейцера в Мескирхе, названное «Отрешенность», Хайдеггер начинает с благодарственных слов своей родине, а завершает признанием, что «Отрешенность от вещей и открытость для тайны взаимно принадлежны. Они предоставят нам

возможность обитать в мире совершенно иначе. Они обещают нам новую основу и почву для коренения...которая однажды, быть может, даже возвратит в ином обличьи старую, сейчас так быстро исчезающую»(М. Хайдеггер, Разговор на проселочной дороге, 110). Хайдеггер стал более умеренным. Он снимает нацистский значок на так называемом «экзистенциальном костюме», состоящем из узких брюк и редингтона, и одевает добродушный и сдержанный одновременно берет. Он отказывается от воинствующей серьезности и несколько пугающей сосредоточенности, начиная все чаще улыбаться и шутить. Он уже не бросается в трагическом безрассудстве навстречу раскрывающейся в ужасе бездне бытия, а терпеливо ждет пока не будет подана спасительная весточка, которая только и может решить все(«Только Бог может спасти нас»). Он уже не видит в себе наставляющего и призывающего к истине спасителя заблудших и ослепших; более того, он их даже не осуждает, а называет ближайшими сородичами поэта—ведь они «тратят и жертвенно транжирят свою жизнь во имя еще укрытого клада...Их жертва таит в себе поэтизирующий призыв к самым любимым на родине людям оставить укрытый клад укрытым»(М. Хайдеггер, Разъяснения к поэзии Гельдерлина, 57).

Но чем настойчивей в нем укреплялась умеренность, тем сильнее в нем проявлялась тоска по родине. Он все больше времени проводит в Шварвальде, он даже съездил несколько раз в Грецию—но тоска не отпускает его, продолжая изнурять и испепелять его мысль, его жизнь. Хайдеггер принимает на себя бремя этой тоски как свою судьбу, а, может быть, и как свое искупление, которое он должен пронести сам и только сам, не позволяя никому быть на этом неторном пути сторонним наблюдателем и свидетелем. Еще Ницше прозорливо заметил, что немецкая философия как целое представляет собой наиболее основательный вид тоски по родине, которую и находят в греческом мире, «где можно было бы хоть отчасти зажить как дома, потому что только там тебе и хотелось бы обрести родину»(Ф. Ницше, Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей., 186). С другой стороны, видя в этой тоске по греческой родине единственную надежду немецкого духа, Ницше со всей страстью критика разоблачал соблазны, связанные с стремлением к НЕИЗВЕСТНОМУ, вызванного любопытством к новому, миру; ДРУГОМУ, вызванного покорностью нынешнему и надеждой на обретение иного, с другим порядком, мира; и ИСТИННОМУ, вызванного уверенностью в неизбежности существования подлинного, совершенного мира(см. там же, 278-281). Можно подумать, что и Хайдеггер попадает под эту критику; но будем здесь осторожны и внимательны. Ницшевская критика затрагивает стремления к некому потустороннему, трансцендентному миру, предстающему для человека заданной, конечной целью его скитаний и мытарств, наподобие небесного или даже земного рая. Но у Хайдеггера мы обнаруживаем скитания внутри того единственного мира, в котором он существует, и его тоску по родине нужно четко отличать от стремления достигнуть «берегов далекой родины». Да, возможно, родина Хайдеггера объединяет в себе стороны и неизвестного,

и другого, и истинного мира, но объединяет их не в каком-то абстрактном запредельном пространстве, а тут, рядом, где проходит повседневная жизнь и являют себя события истории. И тоска—это сам способ существования в мире, в котором родина и чужбина изначально взаимосоотнесены, а человек предстает тем местом, в котором эта взаимосоотнесенность, развертывая себя, приоткрывает нечто столь долгожданное и тем не менее остающееся далеким. Человек только и может жить в состоянии ностальгии, в которой и обнаруживается вся сила теплющейся связи с родиной—связи, зовущей из глубин вовлеченности в чужбину. С этим единством не просто жить, но именно оно ведет конечного, смертного человека, что и показывают последние кадры фильма Тарковского, когда главный герой, выполнив свой долг и приняв свою смерть, предстает неподвижно сидящим на родной русской земле, неподалеку от дома и озера, но в окружении полуразрушенного иноземного собора. И падает снег.

Эту амбивалентность, раскрываемую к тому же не статичном, в постоянно взаимосоотнесенном динамичном состоянии, понять не просто. Дуалистическое мышление здесь недействительно; незыблемые рубиконы, устанавливаемые традиционными понятийными системами, уже забыты;