



Egon Borch

Ernst Bloch

**Tübinger Einleitung in die
Philosophie**



Suhrkamp Verlag

Эрнст Блох

**Тюбингенское введение
в философию**



Издательство Уральского университета
Екатеринбург
1997

ББК Ю61
Б70

Данное издание выпущено при поддержке
издательства Центрально-Европейского
университета (CEU Press) и Института
“Открытое общество”

Издание осуществлено при участии
АССОЦИАЦИИ ЭРНСТА БЛОХА, Нюрнберг,
Германия

Перевод:

Т. Ю. Быстрова (6—10, 31—32)
С. Е. Вершинин (1—5, 11—41, 17—30, 33)
Д. И. Криушов (15—16)

Б70 Блох, Э. Тюбингенское введение в философию / Пер. с
нем. Т. Ю. Быстровой, С. Е. Вершинина, Д. И. Криушова. —
Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. — 400 с.

ISBN 5-7525-0410-4

Впервые публикуемая на русском языке книга известного немецкого философа, социолога и публициста Эрнста Блоха (1885—1977), создателя «философии надежды», освещает концепции конкретной утопии, онтологии Еще-Не-Бытия и др. Автор делает попытку изменить ориентиры европейской культуры и перенести акцент с воспоминания, анамнесиса, Прошлого на конкретную утопию, надежду, Будущее.

Книга предназначена для студентов философских факультетов, преподавателей вузов и всех интересующихся философией.

ISBN 5-7525-0410-4 (Издательство Уральского университета)

ISBN 3-518-09949-3 (Suhrkamp Verlag)

- © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1963,
1964, 1985. Alle Rechte vorbehalten
- © Издательство Уральского университета, 1997
- © Вступительная статья С. Е. Вершинина, 1997
- © Перевод на русский язык Т. Ю. Быстровой,
С. Е. Вершинина, Д. И. Криушова, 1997
- © Оформление обложки А. К. Грефенштейна, 1997

Эрнст Блох — жизнь и творчество

1. Жизнь

1. 1. Детство и юность

Эрнст Симон Блох родился 8 июля 1885 года в Людвигсхафене в обеспеченной еврейской семье. Его отец Маркус Блох был железнодорожным служащим и обеспечил своему сыну хорошее образование. Однако атмосферу гимназии Эрнст выдерживал с большим трудом, рутина школьной жизни угнетала его. Гораздо более интересным и привлекательным был мир, множество миров вне школы. Современностью для Блоха был Людвигсхафен. Город, расположенный на Рейне, в конце XIX в. стал одним из промышленных центров Германии, там находились фабрики по производству анилина и соды, штаб-квартира известного концерна BASF. Силуэт города определяли дымящиеся фабричные трубы, домны, унылые административные здания заводов и фабрик. Это было царство техники, триумф технического разума и одновременно поражение разума социального — зараженный воздух, изможденные пролетарии. На противоположном берегу Рейна находился другой мир, прошлое — Манхайм. В этом городе, в отличие от Людвигсхафена, проживали свою размеренную, освященную традициями жизнь дворяне. Вместо доходных домов на уютных улочках располагались красивые виллы. Там был иной воздух, иные ритмы, иное ощущение жизни. Однако традиционность Манхайма состояла не столько в этом, сколько в другом — здесь находился один из крупнейших дворцов Германии, библиотека которого содержала книги по самым различным отраслям знаний, в том числе по истории философии с древних времен до середины XIX в. Эта библиотека стала прибежищем для юного Блоха, с 15 до 18 лет он прочел Шопенгауэра, Лейбница, Канта, Фихте, Спинозу, Гегеля, Шеллинга. Можно сказать, что Блох в юношеские годы самостоятельно прошел путь мировой философии. (Хотя надо заметить, что тяга и способность к философскому самообразованию была, видимо, чертой времени — то же самое можно сказать про В. Бенямина, Т. Адорно.) Наконец, был еще и третий мир, куда гимназист Эрнст Блох особенно стремился. Это была фантазия — яркие образы, сильные пере-

живания. Ежегодная ярмарка в Манхайме, Национальный театр, где начинали свою карьеру В. Фуртвенглер и Э. Кляйбер, поражали воображение и манили далекими перспективами. А Рейн, с его судами, рассказами матросов о дальних плаваниях, открывал реальные возможности дальних путешествий и приключений. Не случайно Блох позже говорил о том, что для него всегда были наиболее важными и интересными Гегель и Карл Май¹. Жизнь на пересечении многих миров, их восприятие и глубокое переживание не проходили бесследно для Блоха. Современность, увиденная им не только через мир техники, но и на усталых лицах рабочих, заставляет обратиться к политической литературе: в 14 лет Эрнст прочитывает речи А. Бебеля и Р. Люксембург, выписывает социал-демократическую газету “Форвертс”. Но необходимо было объяснить происходящее, связанное с уходящим прошлым и наступающим будущим, более глубоко, и Блох пишет письма известным в то время философам. В Германии многие знаменитые ученые и мыслители переписывались со студентами и школьниками и поэтому Блох получал ответы на интересовавшие его вопросы от Эрнста Маха, Теодора Липпса, Эдуарда фон Хартмана, Вильгельма Виндельбанда². В 1905 г. Блох не без труда сдает выпускные экзамены и отправляется в путешествие, которое растянулось на всю жизнь.

1. 2. Годы странствий

Первая остановка — Мюнхен, университет. Учеба у профессора философии Теодора Липпса³, а также изучение физики, германистики, музыки. Недолгий период увлечения философскими взглядами Липпса, сочувствие его политической позиции (Липпс резко выступил против жестокости подавления русской революции 1905 г.), сочетающиеся с собственной упорной учебой, сменились вскоре желанием Блоха выйти из узких рамок психологизма Липпса и найти для себя более приемлемую теорию. Через год он переезжает в Вюрцбург к Освальду Кюльпе⁴, где знакомится с экспериментами в психологической лаборатории. После четырех семестров учебы (во время которых происходит знакомство с другим учеником Кюльпе Мартином Хайдеггером) Блох защищает диссертацию на тему “Критические рассуждения о Риккертe и проблема современной теории познания”, в которой подвергает критике резкое противопоставление естественных наук и наук о духе. Из Вюрцбурга Блох отправляется в 1908 г. в Берлин (“Мюнхен совсем другого порядка”) — город, сосредоточивший в себе

тогда все важнейшие процессы политической и культурной жизни Германии и всей Европы. Берлин приобретал особое качество — он превращался постепенно в “мировой город”, каким он будет в течение примерно двадцати лет, чтобы затем на долгие десятилетия потерять свое величие. Однако Блох едет не за впечатлениями, он направляется к Георгу Зиммелю, философу с широким кругом интересов, историку философии, исследователю философии денег, хозяйства и религии, основателю формальной социологии. Г. Зиммель встретил Блоха настороженно, однако после получасового разговора Блох получает приглашение участвовать в коллоквиуме, проходившем в квартире Зиммеля. Знакомство переросло в дружбу, Зиммель и Блох даже совместно совершили путешествие по Италии. Спустя некоторое время (как это часто потом происходило) Блох охладел к своему коллеге, он находит Зиммеля недостаточно глубоким, не имеющим ясной цели. В последующем отношения их были прохладны и окончательно испортились в 1914 г., когда Зиммель встал на позиции ура-патриотизма и в своих выступлениях отстаивал необходимость войны.

В 1911 г. Блох переезжает в Хайдельберг. Там начинается одна из самых интересных глав его долгой страннической жизни. Здесь он встречается с Георгом Лукачем. Первое знакомство произошло еще в 1910 г. в коллоквиуме у Г. Зиммеля, но только в Хайдельберге началась дружба, наполненная оживленными дискуссиями, активной перепиской, совместными путешествиями. И хотя к этому времени Лукач уже имел определенную славу, а Блох только начинал свою философско-публицистическую деятельность, оба они нуждались друг в друге. Это был, по словам Блоха, “настоящий симбиоз”, они были, как “общающиеся сосуды”. В Хайдельберге среди множества кружков выделялся салон Макса Вебера, куда Лукач ввел Блоха. Блох произвел впечатление *enfant terrible* на достопочтенную публику, но тем не менее был замечен. И Лукач, и Блох вскоре стали знаменитостями в небольшом университетском городке. Вебер ценил обоих, но полагал, что “новый еврейский философ” обладает слишком высоким самомнением и хочет быть очередным мессией. Такого же мнения придерживались и другие знакомые Блоха — Карл Ясперс, Эрнст Трельч, Фридрих Науман, Теодор Хойс⁵. Повторить пример дружеских отношений Маркса и Энгельса Блоху и Лукачу не удалось — их теоретические разногласия нарастали. Это сказывалось в различной оценке экспрессионизма (который Блох защищал и оправдывал), роли интеллектуалов в политичес-

кой борьбе (Лукач был за практическое вмешательство интеллектуалов в политику, Блох же считал, что интеллектуалам надо действовать не политическими, а своими собственными средствами). Разногласия не помешали впоследствии Блоху прийти на помощь Лукачу. В 1919 г. Лукач, бывший народным комиссаром в правительстве Белы Куна, после поражения венгерской революции переехал в Вену, где был опознан и арестован. Блох организовал вместе со своими друзьями кампанию протеста, написал воззвание "К спасению Георга Лукача". Лукача освободили⁶.

Начавшаяся первая мировая война перечеркнула жизненные планы многих. Ни Лукач, ни Блох не хотели служить в армии. Подарком судьбы для Блоха стала его близорукость, он был признан негодным к военной службе. Женитьба на Эльзе фон Стрицки, рижской немке из очень богатой семьи, принесла временное благополучие. Блох живет в Грюнвальде, недалеко от Мюнхена, где с апреля 1915 г. по май 1917 г. пишет свою первую крупную работу "Дух утопии". Критика войны, капитализма, пруссачества сочетается в ней с глубоким анализом музыки, литературы, философии орнамента. Написанная ярко и оригинально, эта книга сделала Блоха знаменитым. Для многих она была концентрированным выражением духа экспрессионистского десятилетия. Сегодня же можно сказать, что это одно из самых интересных свидетельств развития художественной жизни Германии начала XX в., рефлексия мучительных поисков, бурных прорывов, духовных вершин этой жизни.

Переехав в мае 1917 г. в Швейцарию, Блох получил заказ на статьи о пацифистском движении. Он быстро проникается идеями пацифизма, и входит в группу, которая сотрудничает с демократической "Свободной газетой". Среди членов группы были Рене Шикеле, Хуго Баль, Герман Гессе⁷. За два года Блох опубликовал в этой газете свыше 100 статей, посвященных проблемам пацифизма, милитаризма, войны, демократии, социализма, Октябрьской революции в России. В это же время Блох знакомится с Максом Шелером и поддерживает тесные отношения с Вальтером Бенямином.

Весной 1919 г. он возвращается в Германию с больной женой, которая умирает в начале 1921 г. В тот же год появляется вторая значительная работа Блоха "Томас Мюнцер как теолог революции" (1921), в которой уточняются идеи о революционизирующей роли утопий, разрабатывается проблема культурно-исторического наследия.

В 20-х гг. Блох непрерывно путешествует: Берлин, Берн, Мюнхен, южная Франция, Париж, Италия, Тунис, Алжир, Марокко... Много времени он проводит в Берлине, круг его интересов чрезвычайно разнообразен: он вместе с В. Беньямином проводит под медицинским контролем эксперименты с гашишем⁸, присутствует на репетициях “Трехгрошовой оперы” Берта Брехта, буквально заваливает редакции газет и журналов своими рецензиями, статьями, очерками. Особенно привлекает Блоха бульварная литература, связанная с приключениями, путешествиями, фантазиями. Интерес к этому жанру сохранился у него до глубокой старости. Круг друзей и знакомых расширяется, Блох поддерживает отношения с Т. Адорно, О. Клемперером, А. Канторовичем, М. Ландманом, Э. Кракауэром. В 1930 г. выходит очередная работа Блоха — “Следы”. Предмет ее анализа — анекдоты, сказки, житейские истории простых людей, цель книги — исследование повседневности в мельчайших деталях и переживаниях, в которых скрыты мечты о счастье, желание лучшей жизни. Чтение следов переживаний и событий, распутывание и просветление той темноты проживаемых мгновений, которая присутствует повсюду, — такова установка Блоха как герменевтического следопыта, такова линия нетрадиционного философствования, ведущая к глубинам индивидуального и общественного сознания через анализ банальностей.

1. 3. Эмиграция

Приход нацистов к власти в 1933 г. создал непосредственную угрозу жизни Блоха, ибо он был хорошо известен своими антифашистскими взглядами, а его новая жена Карола Пиотрковска (он вновь женился в 1929 г.) вступила в 1932 г. в КПГ. Был объявлен розыск Блоха, и только благодаря счастливому стечению обстоятельств ему удалось благополучно уехать в Цюрих. С этого времени начинаются бесконечные переезды. В 1934 г. его вместе с женой высылают из Швейцарии и они едут в Вену, в 1935 г. — краткое пребывание в Париже, затем переезд в 1936 г. в Прагу, и наконец в 1938 г. они отправляются в США — страну, предоставившую им убежище на целых 11 лет.

Жизнь в Америке была тяжелой по ряду причин. Одна из них — незнание английского языка. Другая причина — левая ориентация Блоха. Когда он обратился с просьбой о трудоустройстве в Институт социальных исследований, переехавший из Франкфурта-на-Майне в Нью-Йорк, М. Хоркхаймер отказал ему в

этом. Основания для отказа — “политическая позиция Блоха слишком коммунистическая”⁹, а также убеждение М. Хоркхаймера в том, что утопия как философская форма не годится для обсуждения проблем современного общества¹⁰.

На помощь Блоху пришли старые друзья — Х. Айслер, Х. Шумахер, поддержавшие Блохов морально и материально. Блох живет то в Нью-Йорке, то в Кембридже (Массачусетс). Основным источником существования были деньги, получаемые Каролой Блох за работу в качестве архитектора. Большую часть времени Блох проводит за письменным столом, он счастлив, что может писать на родном немецком языке — “языке науки и философии”. Иногда он публикует статьи в антифашистских изданиях, но все силы отдает написанию фундаментального произведения, посвященного феномену надежды в жизни и истории человеческого рода и индивида. Попытки пристроить в какое-нибудь издательство написанное постоянно оканчиваются неудачами. Лишь в 1946 г. в Нью-Йорке выходит книга “Свобода и порядок. Очерк социальных утопий”, вошедшая позже как глава в “Принцип надежды”. В начале 1948 г. Блох получает приглашение из Лейпцигского университета с предложением возглавить кафедру философии, которой раньше руководил Ханс-Георг Гадамер, переехавший в 1947 г. во Франкфурт-на-Майне. Профессор Вернер Краус, пригласивший Блоха, заверил его в том, что он получит неограниченную свободу действий. Блох колеблется: ему уже 63 года, он получил американское гражданство, выучил английский язык, хотя по-прежнему не чувствует себя в Америке как дома. Блох опасается также, что преподавательская деятельность помешает его научной работе. С другой стороны, появлялась возможность пропагандировать свои взгляды, вернуться в родную языковую среду. Наконец, это возможность вернуть себе прежних читателей и завоевать сердца новых — ведь в Америке Блох никогда не имел такой известности и взгляды его не имели того резонанса, какой был прежде, в нацистской Германии.

1. 4. Лейпцигский период: прощание с иллюзиями

Пребывание в Германской Демократической Республике в 1949 — 1961 гг. можно назвать одной из самых ярких, но одновременно и самых трагичных страниц в жизни Блоха. И об этом мало что известно российскому читателю, поэтому о жизни философа в странном государстве, канувшем в историю в 1990 г., следует

сказать более подробно. Приехав весной 1949 г. в Лейпциг, Блох получил все, что ему обещали, — дом, руководство институтом философии при Лейпцигском университете, высокую зарплату, разные льготы. Разумеется, для странника Блоха все это не имело первостепенного значения, но позволяло забыть о тяжелом американском периоде, он мог полностью переключиться на научную и преподавательскую работу. Блох воодушевлен своим новым окружением, прежде всего, конечно, студентами, а не коллегами. Будучи почти позабытым и известным после эмиграции лишь небольшому кругу ценителей философии¹¹, за несколько лет он становится знаменитостью не только Лейпцига, но и всей ГДР. Лекции Блоха, наполненные огромным количеством исторических фактов, неожиданными аллегориями, поразительными метафорами, сверкающие юмором, сарказмом, иронией притягивали слушателей, и вскоре вокруг него образовался кружок учеников и почитателей. К нему стали приезжать и студенты из Западной Германии¹². Блох читает курсы по истории философии, устраивает коллоквиумы. У него имелось ясное представление о модели нового образования в послевоенной Германии, новом образе университета. В публичных докладах “Университет, марксизм, философия” (1949), “Университет, истина, свобода” (1955) Блох выступает против упрощения высшего образования, подчеркивает значение теории вообще (и философии, в частности) в жизни общества. Спектр его высказываний весьма широк: от традиционных повторений основных марксистских заповедей (марксизм представляет науку как одну из высших производительных сил и потому обеспечивает действительную свободу исследования), выраженных им достаточно туманно и потому интерпретируемых по-разному (следует изучать историко-философские тенденции нашего времени и действовать в соответствии с ними) до откровенно еретических в условиях ГДР (к философии идеализма следует отнестись со всей серьезностью)¹³.

Научная деятельность Блоха также протекает успешно. Он завершает и обрабатывает все то, что было написано им за долгие годы эмиграции. В 1951 г. появляется работа “Субъект-Объект. Разъяснения к Гегелю”, в 1952 г. — “Авиценна и аристотелевские левые”, в 1953 г. — “Христиан Томазиус, немецкий ученый без убожества”. В 1954 г. издан первый, а в 1955 г. — второй том “Принципа надежды”. Блох становится одним из издателей “Немецкого журнала по философии”, который выходит с 1953 г. В это же время он избирается председателем Культурбунда в

Лейпциге¹⁴. В марте 1954 г. он действительный член Германской академии наук (тогда еще не разделенной), а затем руководитель секции философии в ГАН. Вершина общественного признания — 1954—1955 годы. 7 октября 1954 г. Блох получает Национальную премию 2 класса по науке и технике, 8 июля 1955 г. награждается “Отечественным орденом за заслуги”. ЦК Социалистической Единой Партии Германии посылает приветствие, в котором отмечаются усилия Блоха в борьбе за новую демократическую Германию. В центральном органе ЦК СЕПГ — газете “Нойес Дойчланд” опубликовано поздравление секретаря ЦК Курта Хагера. Казалось бы, это пик славы. К Блоху пришло все, чего он был лишен раньше: признание государством и правящей партией, почитание студентами и интеллигенцией.

Блох мог быть спокоен — получение ордена в 70 лет достойно отмечало завершение жизненного пути. Однако он всегда следовал своим принципам и, несмотря на вынужденные компромиссы с действительностью, как капиталистической, так и социалистической, никогда не был оппортунистом. Блох никогда не был “человеком системы”, он не стал и человеком системы политической, он со своей экстравагантностью и независимостью плохо вписывался в традиционный немецкий университетский мир и тем более в нарождающийся новый, социалистически-бюрократический мир ГДР. Первые залпы в его адрес прозвучали еще в 1950 г., когда журнал ЦК СЕПГ “Единство” опубликовал статью “О марксистско-ленинском воспитании научных кадров” с критикой института философии, поскольку Блох там “проповедывал идеалистическую диалектику Гегеля”¹⁵. В 1954 г. на философской конференции СЕПГ в Бабельсберге профессор философии из Лейпцига Ругард Отто Гропп — злой дух Блоха — вновь резко критиковал Блоха и его книгу о Гегеле. В 1956 г. ЦК СЕПГ усиливает давление на “Немецкий журнал по философии”, в котором появляются статьи с похвалами в адрес самого Блоха и одновременно негативной оценкой его философии надежды, как “чуждой по сущности диалектическому и историческому материализму”¹⁶. Наконец, представился повод перейти к решительным действиям: у Вольфганга Хариха, главного редактора этого журнала, нашли план государственного переворота. В. Харих был арестован и осужден на 10 лет тюремного заключения. За ним последовали многие его товарищи. Блоха также должны были арестовать, но руководство ЦК (прежде всего, В. Ульбрихт) сочло более эффективным запретить Блоху публичные выступления¹⁷. Против

Блоха началась активная кампания в прессе ГДР, которую возглавлял все тот же Р. О. Гропп. На различных конференциях, посвященных вопросам развития культуры, науки, просвещения, хорошим тоном стало критиковать философские воззрения Блоха. Поспешили высказаться К. Хагер, И. Бехер и многие другие политические и культурные функционеры. Сам В. Ульбрихт не остался в стороне и на страницах “Нойес Дойчланд” выступил с критикой Блоха¹⁸. Сигналы сверху не оставались внизу без внимания, возникли новые формы работы с еретиком, как, например, коллективный погром блоховской философии, осуществленный сразу шестью авторами¹⁹. Травля разворачивалась по сценарию, проверенному веками, — Блоха упрекали в том, что он сбивает молодежь с пути, затем требовали от его учеников отречься от учителя²⁰. В апреле 1956 г. в лучших советских традициях в институте философии была проведена конференция по вопросам философии Блоха, которая явилась своеобразным инквизиторским процессом против мыслителя и его учеников. В начале 1957 г. Блох был принудительно отправлен на пенсию, ему было запрещено переступать порог университета и где-либо читать лекции. Карола Блох в том же году была исключена из СЕПГ. Пострадали и ученики Блоха — одни переехали в ФРГ, оставшиеся в ГДР были исключены из партии, а затем и из университета²¹.

Сам Блох сначала не придает всему этому большого значения. В 1956 г. он собирает научную конференцию на тему “Проблема свободы в свете научного социализма”, где заявляет, что некоторые буржуазные свободы отсутствуют в социалистических странах²². Затем, пытаясь оправдаться, он пишет письма в ЦК СЕПГ, в газеты, дистанцируется от своих защитников в Западной Германии²³. Железный каток партийной критики постепенно подмял под себя всех сопротивлявшихся. Блох оказался в изоляции. И все же Германская Демократическая Республика конца 50-х гг. не была абсолютна похожа на Советский Союз. Даже после принятия столь жестких мер Блох продолжал получать профессорскую зарплату от университета, ежемесячные выплаты от Академии наук²⁴, мог свободно путешествовать. После принудительной отставки он побывал в Греции, Египте, Франции, Албании, неоднократно — в Западной Германии. Между тем атаки на Блоха продолжались — после оргвыводов можно было не спеша разобраться с его мировоззренческой позицией. В дело вступает Манфред Бур, талантливый философ, которому Блох в свое время очень помог. В “Немецком журнале по философии” появляется статья М. Бура,

утверждающая: истоки философии Блоха в религии, точнее, в Откровении Иоанна Богослова. Блох, по мнению Бура, страшится будущего, использует иррациональные категории (например, жизнь, бессознательное), подчиняет диалектику идеологии²⁵. Обстоятельный тенденциозный разбор заканчивается уничтожающим выводом о “ревизии марксизма” в творчестве Блоха. Когда же в 1960 г. в продаже появляется наконец третий том “Принципа надежды”, М. Бур в новой статье продолжает успешно начатое развенчивание “ревизионистской” философии. На этот раз выяснилось, что поставленная Блохом проблема надежды является анахронизмом в 1960 г., а темный и метафоричный язык — свидетельство осознанного отказа от научности, крен в сторону агностицизма²⁶.

Несмотря на столь тяжелую идеологическую атмосферу, сам Блох не хотел покидать ГДР, ибо все же сохранял определенные иллюзии о возможности повлиять на развитие социализма. В 1960 г. он отправляется в очередное турне по Западной Германии с чтением лекций в Тюбингене, Хайдельберге, Штуттгарте. В Тюбингене публичные выступления Блоха имели огромный успех, он был приглашен для чтения лекций на целый семестр. Летом 1961 г., перед началом семестра, Блох с женой отдыхает в Баварии и 13 августа едет к друзьям в Мюнхен. Здесь его застает известие о строительстве Берлинской стены.

1. 5. Тюбинген: последняя остановка

Это известие стало сильным ударом для Блоха. Взвесив все за и против, он принимает решение остаться в ФРГ — пять лет идеологического террора не прошли даром. Этот выбор был нелегким: Блох остался без дома, без своей коллекции антиквариата, без библиотеки. Снова, как и в 30-е гг., надо было все начинать с нуля. Однако не эти проблемы были самыми главными и мучительными. После возвращения из эмиграции в ГДР Блох остро критиковал и США, и ФРГ, но в кризисной ситуации все же предпочел Запад. По обе стороны Стены этот поступок Блоха оживленно комментировался. Если в ГДР преобладал дружный хор осуждающих голосов (предатель, ренегат, преступник, идейный банкрот и т. п.), то в ФРГ комментарии были разнообразны — от злорадства правых до некоторой растерянности левых. При том существовало общее понимание того, что из “коммунистического Савла” вряд ли удастся сделать “либерального Павла”. Это осложняло и трудоустройство Блоха в Тюбингенском университе-

те, и получение гражданства ФРГ. Однако благодаря помощи многочисленных друзей Блох поселился в Тюбингене, стал приглашенным профессором, а на его лекции иногда собиралось более тысячи человек. Лекции, прочитанные в Тюбингенском университете в течение первых двух семестров, и легли в основу “Тюбингенского введения в философию”, опубликованного в 1963 г. Одно из крупнейших издательств Западной Германии — Зуркамп Ферляг — начинает издание его собрания сочинений. Популярность Блоха возрастает, и на него начинают сыпаться награды: в 1964 г. он получает премию по культуре от Объединения немецких профсоюзов, в 1967 г. — премию мира немецкой книготорговли, в 1969 г. Блох становится почетным доктором Загребского университета, в 1970 г. — почетным гражданином Людвигсхафена, в 1975 г. — почетным доктором Сорбонны и Тюбингенского университета. Он не утрачивает своего полемического задора, который в новых условиях отчасти питается, видимо, неким двойственным ощущением иной политической среды. С одной стороны, Блоха радовали свобода слова и волеизъявления, отсутствие цензуры, с другой — в нем бродили смутные предчувствия: “В Германии все еще существует тихая тоска по республике с великим герцогом во главе”²⁷. Поэтому Блох принимает участие в телевизионных дискуссиях, выступает на митингах протеста против закона о чрезвычайном положении, запрета на профессию, гонки атомных вооружений, израильского милитаризма, немецкого антисемитизма²⁸. Блох поддерживает выступления студентов в 1968 г. Среди его новых знакомых Руди Дучке, Вольф Бирман²⁹. Последние 10 лет жизни Блох, почти ослепший, продолжает интенсивно работать и заканчивает в 1975 г. книгу “Experimentum Mundi”, ставшую квинэссенцией духа его философии. 4 августа 1977 г. мыслитель умирает в Тюбингене в возрасте 92 лет. Именем Блоха — после длительных дискуссий — были названы небольшие улицы в Тюбингене и Штуттгарте. В городе Людвигсхафене был учрежден Архив Эрнста Блоха. В 1985 г. была создана международная ассоциация Эрнста Блоха³⁰.

2. Политика

2. 1. Эрнст Блох и реальный социализм

Насколько Блох был авторитетом в вопросах анализа утопического сознания, с чем соглашались даже самые скептические критики, настолько же спорными были его политические воззрения,

неоднократно дававшие повод для самых разнообразных эпитетов и суждений. Одним из самых радикальных было выражение Оскара Негта, назвавшего Блоха “философом Октябрьской революции”¹. На этой характеристике, а также на отношении Блоха к реальному социализму следует остановиться более подробно. Как уже указывалось выше, первые отчетливые политические поступки Блох совершает в годы первой мировой войны, отказываясь служить в германской армии. В своих швейцарских публикациях он, по существу, солидаризировался с Карлом Либкнехтом, считавшим, что главный враг немецкого народа находится в Германии, это германский империализм, германская партия войны, германская тайная дипломатия. Блох резко критиковал решения Циммервальдской левой конференции, возложившей вину за развязывание войны на обе воюющие стороны². Его критика происходящих событий носит не только антимилиитаристский характер, но обусловлена, скорее, определенной позитивной мировоззренческой позицией.

Следует напомнить, что первая мировая война в немецкой политической философии интерпретировалась как столкновение идей 1914 г. с идеями 1789 г. Предложенная шведским геополитиком Р. Кьелленом, она разрабатывалась в Германии Р. Ойкенем, И. Пленге и другими философами и политологами³. Борьба между идеями 1914 г. и 1789 г. — это противостояние идеи порядка идеям равенства и свободы, это война культур (Э. Трельч), столкновение идеи долга, героизма, самопожертвования с идеей счастья, благополучия (В. Зомбарт), конфликт между Ж.-Ж. Руссо и И. Кантом (Р. Кьеллен). Наконец, это борьба против поверхностной цивилизации за немецкую душу. Все идеи 1914 г. концентрировались в понятии “фатерланд пространства” — идейном обосновании притязаний на мировое господство бисмарковского рейха.

В этом контексте появляются идеи Блоха о “фатерланде времени”, где он, в противовес разграничивающей и обособляющей позиции шовинистических политологов, пытается обосновать интеграцию Германии в европейскую культуру через общность культурно-исторических корней, общность комплекса идей. Другой мотив — поиск духовной Родины. Если Р. Ойкен говорил о проверке немецкой души на прочность, то Блох, продолжая традиции Ницше, — о том, что Германия потеряла свою душу. Поэтому нужна была точка опоры, которую Блох находил в духовной Германии, подразумевая под ней классическую немецкую философию⁴. Здесь у Блоха особенно отчетливо проявляется его

философская и политическая позиция: не отдавать националистически и консервативно мыслящим философам и партиям ни одного крупного классического мыслителя, ни одной идеи. В данном случае Блох боролся за И. Фихте, патриотические “Речи к немецкой нации” (1808) которого стали опорой шовинистической пропаганды. Октябрьская революция в России вызвала двойственную реакцию Блоха. С одной стороны, он был удивлен, что социалистическая революция произошла не в Германии, а в России. По его мнению, это скандал⁵. С другой — это событие вселило в него большие надежды, ибо оно было им понято как осуществление многовековой мечты человечества. В своих поздних интервью Блох говорил о том огромном впечатлении, которое на него и Лукача произвела поэма А. Блока о красногвардейцах, во главе которых идет Иисус Христос⁶. Однако происходящие события вызывают недоумение — поездка В. И. Ленина через всю Германию при поддержке военных и МИД, Брестский мир, красный террор. Поступающие сведения о репрессиях в Советской России вызывают адекватную реакцию Блоха, он называет В. И. Ленина Чингисханом и красным царем, делает вывод (уже в 1918 г.) о возвращении России к своему прошлому⁷.

Развитие политической ситуации в Западной Европе, быстрое распространение фашизма снова приводят Блоха в ряды защитников советского социализма. Такая двойственность в отношении к реальному социализму и к СССР сохранялась и в дальнейшем. Позиция Блоха была сходна с позицией многих левых интеллектуалов и постоянно подвергалась испытанию на прочность в связи с происходящими в Советском Союзе событиями. Наивность переплеталась с настороженностью. В 30-е гг. Блох был сторонником И. Сталина и назвал его в одной из своих работ “действительным вождем в счастье, образом любви и доверия”⁸. Московские процессы 1937—1938 гг. оценивались Блохом как необходимость, из писем и свидетельств следует, что он был обеспокоен, но из тактических соображений смягчал свои выводы. “У нас не было выбора” — таков был его лейтмотив. В одном из интервью Карола Блох пыталась объяснить поведение своего мужа: “С одной стороны, Блох просто заблуждался, что происходило отчасти от любви к России и Октябрьской революции. С другой стороны, это была совершенно определенная позиция: в мире есть только два лагеря — фашизм, ведущий к разрушению мира, и социализм, противостоящий фашизму, со всеми своими ошибками и заблуждениями. Середины нет, и потому следует полностью встать

на сторону Советского Союза”⁹. Сказанное не означает, что критика реального социализма исключалась — Блох придерживался иной позиции. Он полагал, что, например, Гитлера нельзя критиковать с точки зрения “Майн кампф”, ибо тот осуществил все, о чем писал. Фашизм можно критиковать с точки зрения “Капитала”. Напротив, с точки зрения трудов К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина можно имманентно критиковать социализм, ибо содержание этих трудов больше, чем реальное осуществление содержащихся в них идей¹⁰. Однако эмиграция в США, а затем возвращение в Восточную Германию продемонстрировали двойственность позиции Блоха. Колебания усиливаются после сообщений о XX съезде КПСС, это хорошо видно по статьям Блоха того времени. Говоря о значении XX съезда, Блох подробно объясняет, что империализм — это последняя стадия капитализма, неизбежно вызывающая к жизни фашизм, что культ личности и непогрешимость вождя не имеют в марксизме оснований, что необходимо самостоятельное мышление, что малые экономические районы не должны перенимать быструю коллективизацию сельского хозяйства, что не должно быть абсолютного преобладания тяжелой промышленности над легкой, что модель социализма в СССР не единственно возможная¹¹. В таких статьях Блох совсем другой: исчезают блеск, широта обобщений, глубина анализа. И все же в тех исторических условиях слова о “самонадеянности верхов”, о подразумеваемом особом немецком пути к социализму уже были свидетельством внутренней независимости философа¹². Возродившиеся некогда надежды на возможность построения гуманного социалистического общества были развеяны после строительства Берлинской стены. Блох остается социалистом: “... дело социализма не может быть уничтожено, это совершенно исключено”¹³, — но его отношение к реальному социализму становится все жестче. Прыжок через стену, по его мнению, это прыжок из царства необходимости в царство свободы. По поводу ввода советских войск в Чехословакию он заявляет: “То, что русские установили в Праге — прямая противоположность марксизма”¹⁴, их действия аналогичны действиям американцев во Вьетнаме. Полемизируя с Лукачем в 1970 г., Блох заявляет: Лукач в одном из интервью сказал, что самый плохой социализм все же лучше самого хорошего капитализма, но плохой социализм — это не социализм, он дальше от социализма, чем самый скудный реформизм¹⁵. Если потенциал социализма на Востоке сомнителен (хотя Блох считает его достижениями школьное образование, обеспечение

старости, равноправие женщин), то не лучше обстоят дела и на Западе. Блох сетует на ограниченность аудитории левых средств массовой информации, малоэффективность левой агитации, традиционно усложненный (“партийно-китайский”) язык левых теоретиков и т. д. Есть сложности и с субъектом исторического действия: пролетариат спит, приходится идти к студентам и школьникам. Однако этого недостаточно, нужно разбудить “спящий пролетариат”, вновь привлечь его на свою сторону, это имело бы большое значение. “Революция еще не закончена”¹⁶, даже если сейчас, объективно-реально, ситуация не является революционной. Такое положение, по мнению Блоха, будет существовать не всегда.

2. 2. Эрнст Блох — “горячий марксист”?

Спектр оценок философской и идеологической ориентации Блоха, таким образом, широк — от заявлений о том, что его концепция является наиболее оригинальным и плодотворным развитием марксизма¹⁷ до уже упомянутых обвинений в ревизии марксизма и немарксистском характере взглядов. Продемонстрировать суть разногласий, возникавших у Блоха с официальным марксизмом, можно на примере двух дискуссий. Первая из них состоялась в 1935 г. в связи с выходом его книги “Наследство нашего времени”¹⁸ в журнале “Международная литература”. Этот труд продолжает линию “Следов”¹⁹. Что же писал Блох? Одним из наиболее интересных моментов этой книги является попытка разработать теорию неодновременности. Непосредственным толчком для анализа одновременно-неодновременного сосуществования различных социальных групп и отдельных индивидов послужила озабоченность Блоха успехами нацистской пропаганды, в частности среди крестьян и служащих. Блох не мог удовлетвориться просто рассуждениями об обмане, манипуляциях и происках крупной монополистической буржуазии. Одновременность — это Теперь (Jetzt) не только одного человека, но и многих других, живущих рядом с ним²⁰. Некоторые из них лишь своим внешним присутствием находятся в Теперь. На самом деле они живут неодновременно с другими, они несут в себе то Раньше (Frueher), которое вмещивается в современную жизнь. Наиболее значимые примеры неодновременности: а) юность, которая отталкивается от Сегодня в своих мечтах. Конечно, юность не является внеисторической вещью в себе, она зависит от времени и эпохи. Но современная буржуазная молодежь, по мнению Блоха, чрезвычайно

восприимчива к силе, открытости, постоянству, чистоте. Юности легче идти и вперед, и назад, в прошлое, в мечтах о своем будущем; б) это крестьянство. Крестьяне в немецких деревнях живут почти так же, как жили их предки. Они занимаются традиционным сельскохозяйственным трудом. Крестьянина сложнее вытеснить машиной, чем ремесленника. Средства производства у него в руках. Разумеется, есть бедные и богатые крестьяне, которых трудно объединить в некий “класс”. Но всех объединяют старые формы производственных отношений, обычаи, жизнь по сельскохозяйственному календарю. Да и чувство собственности, индивидуализм, осторожность — все это из докапиталистических времен. И сегодня, отмечает Блох в 1935 г., крестьянский дом по своему строению и духу является готическим²¹; в) это средние слои (например, служащие). Многие представители этих слоев обнищали, неуверенность в сегодняшней жизни толкает их назад. “Башмаки нужды” ведут в прошлое. Нордическая кровь, герцоги, германский рейх, немецкие герои, мечты о “власти и чести” — все это живо в сознании средних слоев. Живя в крупном промышленном городе, они грезят о средневековом, и в своих мечтах живут именно там, и именно туда, в докапиталистическое общество, они хотят вернуться. Блох отмечает, что хотя крестьяне еще убеждены в существовании ведьм, их вера не так сильна, как вера значительного слоя горожан в происки евреев, протоколы сионских мудрецов, символы свободных каменщиков, гальваническую силу немецкой крови.

Феномен одновременности имеет не только политический, но и социологический аспект. Проведенный Блохом анализ структур общественного сознания различных социальных групп позволяет ему сделать вывод о том, что Германия — это классическая страна одновременности²², в отличие от Англии и Франции, где непреодоленные остатки старого бытия и сознания были интегрированы в капиталистическое хозяйство и политическую систему власти. Каковы же критерии и противоречия такой одновременности? По мнению Блоха, точка отсчета и основной критерий — это господствующий, в данном случае капиталистический, способ производства. То, что соответствует ему в обществе, сфере производства, общественном сознании, является одновременным. То, что не соответствует, является неодновременным и тем самым вступает в противоречие с одновременным. Объективно неодновременное — это то, что чуждо и далеко от современной действительности. Это переработанное прошлое, еще не изжитое капи-

тализмом. Оно существует в виде действующих и взаимодействующих отношений и форм производства, а также устаревших надстроечных явлений. Соответственно возникают и противоречия: объективно одновременное противоречие — это конфликт между коллективным характером производительных сил и частным характером их присвоения. Субъективно одновременное противоречие — это “свободное революционное деяние пролетариата”, сталкивающееся с противодействием господствующего класса. Объективно неодновременное противоречие существует между современными и традиционными формами производства. Субъективно неодновременное противоречие — это глухое неприятие. Сегодня, это застывшая ярость. Старые представления о долге, образовании сохранились с тех времен, когда средние слои не были средними, именно они являются горючим материалом для этой ярости. Притом, отмечает Блох, ярость направлена против симптомов, а не ядра угнетения, то есть отсутствует ясное классовое сознание. Субъективно неодновременное противоречие активизирует объективное, и так они совпадают. Правда, субъективно неодновременное противоречие противостоит не только капитализму, но и элементам старого общества. Ведь и тогда еще не полностью были реализованы мечты о Доме, Почве, Народе. Поэтому такое противоречие — это конфликт неосуществившихся интенций, это свидетельство из прошлого и одновременно раздвоение этого прошлого (хотя в неприятии настоящего мелкое бюргерство тотально приукрашивает прошлое). По своим качествам неодновременное противоречие не является таким динамичным, взрывающим, побуждающим, как одновременное. Оно лишь находится в кругу антагонизмов капитализма и сосуществует с одновременным. Это сосуществование не является нейтральным: с одной стороны, неодновременные противоречия дополняют одновременные, привнося не только побуждающую негативность, но и позитивность — позитивность целостности, живости, неотчужденности. С другой стороны, одновременные противоречия влияют на неодновременные, пробуждая и двигая их вперед. Вместе с тем капитализм использует неодновременные противоречия для отклонения одновременных, т. е. современных противоречий, использует первые в качестве средства борьбы (с помощью смеси из романтических теорий государства с пафосом феодального антикапитализма, пруссачества, фронтового духа 1914 года) против диалектически забродившего будущего. Этой борьбе способствует и свойство самого неодновременного противоречия, ведь его разрешение не может

дать нового качества. Фашистская идеология как раз вобрала в себя болезненные состояния всех фаз развития культуры. Отсюда возникает необходимость решения ряда практических и теоретических проблем. Во-первых, необходимо, по мысли Блоха, по-другому “вмонтировать” одновременные противоречия в существующую систему общественных отношений, то есть иначе, чем это делает капитал. Во-вторых, необходима многослойная — многовременная и многопространственная диалектика²³. Такая диалектика должна стать инструментом критической несозерцательной тотальности, т. е. тотальности диалектической тенденции развития, которая отыскивается как в настоящем, так и в прошлом, продолжающем действовать в настоящем. Диалектика должна быть критической и несозерцательной, ибо только таким образом незавершенное, неставшее в истории можно использовать для истории. Диалектика должна быть не единством противоречий, как у Шеллинга, а единством единства и противоречий. Наконец, нельзя отдавать националистическим силам образы, архетипы сознания, идущие из глубины веков. Блох показывает, как идеи Третьего Рейха, воплощенные в трудах Иоахима Флорского в XII в., нашли свое отражение в лозунгах Крестьянской войны в Германии XVI в. и сохранялись далее вплоть до XX в.²⁴ То же самое касается образов Кайзера-Спасителя, Врага, Матери, Лабиринта, Победителя дракона и т. д. Сила нацистов заключалась в их умении воспользоваться национальными архетипами, и потому задача антифашистских сил — включить подобные фундаментальные образы сознания в демократический контекст. Кажущиеся такими несвоевременными понятия, как Фатерланд, Почва, Спаситель, не должны быть отданы на откуп националистическим силам. Даже общее изложение теории одновременности позволяет оценить ее универсальность: она может использоваться при анализе различных форм индивидуального и общественного сознания, процессов коммуникации и взаимопонимания. В качестве социологического понятия категория одновременности позволяет зафиксировать различие ритмов жизнедеятельности социальных и этнических групп, разнообразие картин общества, на основе которых происходит идентификация и самоидентификация этих групп²⁵.

Теория одновременности была самым тесным образом связана с отношением к культурному наследию прошлого. Здесь один из пунктов расхождения Блоха с марксистскими ортодоксами. В журнале “Международная литература” Ханс Гюнтер выступил с

критикой Блоха²⁶. Признавая, что Блох является антифашистом, далеким от социал-демократических и троцкистских заблуждений, Гюнтер говорит о неправильной трактовке культурного наследия. Наследоваться должны те достижения философии, политэкономии, теории государства и т. д., которые относительно объективно отражали действительность²⁷. Блох же, как было указано выше, придерживался иной позиции. Таково было первое крупное теоретическое столкновение позиции официального марксизма с великим синтезатором Блохом.

Вторая дискуссия была посвящена экспрессионизму — этому наивысшему в XX в. взлету немецкого искусства. Г. Лукач в начале 30-х гг. охарактеризовал экспрессионизм как продукт и свидетельство распада капитализма и считал, что фашизм может воспользоваться им в своих интересах²⁸. Путь Готфрида Бенна к нацистам послужил поводом для многих марксистских публицистов (например, А. Куреллы) провозгласить, что дух экспрессионизма ведет к фашизму²⁹. Блох же, всегда защищавший экспрессионизм, в связи с печально известной нацистской выставкой 1937 г. “Выродившееся искусство”, с удивлением обнаружил совпадение советско-марксистской и немецко-нацистской точек зрения³⁰. В 1938 г. в журнале “Дас ворт” появляются статьи Блоха, где он полемизирует с А. Куреллой и Г. Лукачем³¹. Упрекая Лукача в незнании живописи экспрессионизма, Блох основным недостатком своего бывшего товарища считает следующий: “... Поскольку Лукач имеет объективистски-замкнутое понятие реальности, постольку он против любой художественной попытки, в данном случае экспрессионизма, разбить картину мира, даже если это картина мира капитализма”³². Лукач, по мнению Блоха, не хочет принимать во внимание субъективный революционный пацифизм, антикапиталистические настроения экспрессионистов, потому что они не являются ярко выраженными коммунистическими взглядами. Приведенные примеры показывают, что Блох, придерживаясь марксистской ориентации, предпочитал вырабатывать свои собственные взгляды на те или иные теоретические проблемы и исторические события. Пребывание в ГДР заставило его скорректировать свое понимание социализма. Так, например, перефразируя знаменитое выражение Генриха Манна, Блох заявляет, что “только антимарксизм является глупостью эпохи”³³. Однако его принципиальная позиция — ориентация на неортодоксальный марксизм — не меняется. С середины 60-х гг. Блох активно сотрудничает с группой “Праксис” и входит в редколле-

гию журнала с тем же названием. Однако Блох не отождествлял себя ни с одной школой, ни с одним направлением как в марксизме, так и в истории философии. Это создавало значительные трудности комментаторам его произведений, поэтому в своих интервью тюбингенского периода Блох часто разъяснял свою позицию. На излюбленный интервьюерами вопрос о том, является ли он гегельянцем или марксистом, Блох отвечал всегда, что быть марксистом — значит быть эпигоном. Глоток чистой воды в эпигонстве невозможен³⁴. Скорее следует говорить о благодарности за “быть-многому-наученным”, а отношение определить как “быть-глубокообязанным”. Но ориентация на определенное философское учение и отрицание принадлежности к нему требовали пояснений, поэтому Блох дает другую, уже не столь личностную схему интерпретации. По его мнению, импульс марксизма не исчерпывается анализом и снятием противоречий коллективного способа производства и частнокапиталистической формы присвоения. Остается еще проблема свободы. Поэтому, учитывая многообразие интерпретаций марксизма, следует говорить о существовании в рамках этого направления общественной мысли двух течений: холодного и теплого. Холодное течение в марксизме — это анализ условий исторического развития, конкретных ситуаций, разоблачение идеологии и “разволшебствление” метафизической видимости. Теплое течение в марксизме — это обращенность в будущее, “освобождающая”, “материалистически-гуманная” тенденция, цель которой — натурализация человека и гуманизация природы. Поэтому, видимо, Блох и надеялся, что он может найти точки соприкосновения с марксизмом, опираясь именно на это теплое течение. В этом аспекте он считал неудачным название работы Ф. Энгельса “Развитие социализма от утопии к науке”, полагая, что вопрос должен быть поставлен прямо противоположным образом.

2. 3. Э. Блох и политика: вместо заключения.

Выступая на конгрессе американских писателей в 1939 г., Блох так охарактеризовал свое положение и положение многих других эмигрантов: изгнанные с родины не лишились корней и потому не полностью прижились на чужбине. Немецкие беженцы находятся в промежуточном состоянии, они живут, так сказать, на границе. Но, неожиданно добавляет Блох, точно в таком же промежуточном состоянии находятся все люди — все живут на границах. Яркий пример этому — эпоха после 1918г., граница между старым и новым, в которое еще надо перейти. Такое состояние —

своего рода эмиграция из до сих пор привычного³⁵. Подобный диагноз можно, однако, отнести и к самому Блоху. Вся его жизнь — это пребывание между политическими системами, идеологиями, философскими концепциями. Он сам выбрал себе место между капитализмом и социализмом, между прошлым и будущим, между марксизмом и гегельянством. Символично и то, что государство, которое он выбрал для себя после эмиграции — ГДР, тоже являлось своеобразным промежуточным продуктом. Примечательно, что Блох не отождествлял себя полностью ни с каким государственным образованием, теорией, политической организацией. Как только пребывание в определенной концепции давало результат, Блох ускользал из нее. Он ускользал, плодотворно соединяя несоединимое, захватывая с собой все интересное. Блох никогда не был человеком системы — ни политической, ни философской. Его место в Между-Бытии, Промежуточности, онтологической маргинальности³⁶. Это выбор, обусловленный пафосом антистатистики, сделанный сознательно, с пониманием тех трудностей и издержек, которые неизбежно возникают в дихотомическом мире. Тогда мнимая “противоречивость” политической позиции получает несколько иную интерпретацию и должна оцениваться исходя из духа блоховской философии. Если весь мир является большим экспериментом, то и судьба отдельного человека, тем более мыслителя, тоже есть эксперимент. Такой эксперимент или самопровокация себя некоей идеей требует большой убежденности в правильности своего пути. Блох — не бродяга-анархист на извилистых дорогах бесконечного философского ландшафта. Он путник с чувством ответственности за судьбу человечества, следопыт, обнаруживающий в прошлом следы надежды, освещающий и сохраняющий их, он проводник в Будущее, не обещающий рая, но помогающий найти Тропу к возможному счастью.

3. Философия

3. 1. Философия жизни Э. Блоха

“Я емь” как исходная проблема

Сосредоточенность на анализе механизмов, форм и традиций утопического сознания может создать впечатление, что Блоха интересовало одно только Будущее. Однако в действительности альфа и омега всех его исследований — это Настоящее, то Настоящее, в котором изначально пребывает человек, в котором сходятся и Прошлое, и Будущее, которое определяет постановку основных

проблем. Подобно Канту, Блох постоянно ставит экзистенциальные вопросы, звучащие, как камертон, и определяющие тональность рассуждений. В его ранних работах возникает так называемый “гештальт неконструируемого вопроса”, всегда существующего, но с великим трудом, бесконечно вновь и вновь разрешаемого, — “Для Чего?” В предисловии к “Принципу надежды” первые вопросы гласят: “Кто мы? Откуда мы пришли? Куда мы идем? Что ожидаем мы? Что ожидает нас?”¹. Первый ответ, который дается: “Я есмь. Но я не имею себя”². “Я есмь” — вот начало и конец философского пути. “Я есмь” в начале — это чувство, это брожение, это Внутреннее, это глаз, не видящий самого себя, это темнота непосредственно проживаемого мгновения, “Я есмь” в конце — это слияние субъекта с объектом, это мир как Родина и “Я” у себя самого и в мире как в уютном доме”³. Это состоявшаяся, наконец, встреча с самим собой. “Я есмь” — это не аналогия с классическим декартовским изречением, скорее, это его противоположность. “Я есмь” означает — это Я Здесь и Теперь. Здесь мы встречаемся с первой парадоксальной характеристикой “Я есмь” — это “темнота проживаемого мгновения”. Вообще около трети жизни мы более или менее бессознательно спим. Само же бодрое сознание, по Блоху, является таким узким, что в нем едва уместятся два-три отчетливых представления. Однако не это является главным. Парадокс Здесь-Теперь заключается в том, что находящееся ближе всего ко мне на самом деле наиболее отдалено от меня. В момент проживания мы слишком близки к самим себе. Сам проживающий (*der Lebende*) и проживаемое им являются настолько непосредственными, что они, по мнению Блоха, не переживаются. Отсутствует дистанция, необходимая для осознания⁴. Здесь следует указать, что Блох различает акт самой жизни (*das Leben*, здесь-жизвание, проживание) и акт переживания (*das Erlebnis*). Когда проживание переходит из настоящего в прошлое, оно интерпретируется, наделяется определенными личностными смыслами и таким образом становится переживанием⁵. Тогда то, что я проживаю в данный момент, отличается от того, что я вспоминаю (сознаю, чувствую) впоследствии про это проживание. Кроме того, момент моего непосредственного проживания отличается от того, что видно со стороны, что видит другой индивид⁶. И это не некое частичное свойство, присущее индивидам в силу определенных возрастных или личностных особенностей (например, период детства), но постоянное свойство всей жизни человека. Итак, жизнь как “жива-

ние” отличается от переживания. Отсюда крайне затруднено познание своей собственной жизненности (Lebendigkeit). Разумеется, эта жизненность связана с тем, что стало ей чуждым — переживаниями, воспоминаниями. Эти переживания нагружают непосредственность жизненности. Парадоксальную непроницаемость проживаемого мгновения, “темноту Около” Блох переносит и на социальные феномены: так, например, в процессе общественного труда продукт труда отделяется (отчуждается) от живого труда, и потому отсутствует позитивное отношение продуктов к жизненности их изготовления.

Другая сторона “Я есмь” — это его телесность. Тело — исходный пункт, который нельзя миновать. Блох разворачивает здесь целую цепочку характеристик. По его мнению, существует некий напор, натиск (Drang), который первоначально выражается в еще ни на что конкретно не направленном стремлении. Когда подобное стремление ощущается человеком, то оно воспринимается как тоска (Sehnen). Направленная на что-либо вовне, тоска оборачивается поиском. Когда же поиск обретает какую-то конкретную внешнюю цель, то он становится побуждением⁷. Человек движим многими побуждениями. При этом он наследует инстинкты животных, но в качественно иной форме: “... сознательный человек — это животное, насытить которое труднее всего. Если у него отсутствует необходимое к жизни, то эту нехватку он ощущает как никакое другое существо. Если он имеет необходимое, то вместе с удовлетворением появляются новые вожеления, которые мучают ничуть не меньше”⁸. Вожеления воплощаются в желания и активную волю. Желание пассивно, воля активна. Желание может остаться нереализованным, воля же стремится достичь поставленной желанием цели во внешнем мире.

Но что скрывается за побуждениями? Человек — это средоточие многих инстинктов. Возможно ли, что главенствует какой-то один? Э. Фрейд называл таковым либидо, А. Адлер — волю к власти, К.-Г. Юнг — коллективное бессознательное. Блох же выделяет голод⁹. Голод — это инстинкт самосохранения. Человек без питания непременно умирает. Без удовлетворения, например, инстинкта любви он может прожить достаточно долгое время; он может прожить вообще без удовлетворения инстинкта власти. Но “безработный, не евший много дней, приходит на древнейшее место среди инстинктов нашего бытия”¹⁰. Сочувствие к голодающим — единственное широко распространенное сочувствие. Вид мерзнущего, больного человека вызывает у других людей чувство пре-

восходства. Не так с голодом — жалобы на голод действуют сильнее всех других жалоб. Голод не имеет раз навсегда заданной характеристики, его нельзя свести просто к поиску пищи. Он зависит от окружающего мира и исторически трансформируется этим миром. Он взаимодействует с остальными общественными потребностями человека и меняется вместе с ними. Голод — этот “аппетит в себе” есть масло в лампе истории. Если инстинкт голода не удовлетворять постоянно, то “Я есмь” становится упрямым и пытается изменить мир. Существующему плохому говорится “нет”, и возникает стремление к лучшему. Это стремление становится “революционным интересом”. Голод превращается во “взрывчатку тюрьмы лишений”, а самость человека стремится не только сохранить себя, но и расшириться. Самосохранение становится саморасширением: “Из экономически объясненного голода вытекает сегодня решение о снятии всех отношений, в которых человек является угнетенным и забытым существом”¹¹. Голод действует не непосредственно, а через аффекты — прочувствованные инстинкты-побуждения. Согласно Блоху, их можно разделить на две большие группы. Первая — это так называемые заполненные аффекты (зависть, алчность, почитание), предметы которых уже существуют как готовые. Вторая — это аффекты ожидания (страх, боязнь, надежда, вера), их предмет еще не готов, он даже еще не существует. Различие этих двух групп состоит в следующем: “Все аффекты связаны с горизонтом времени, но только аффекты ожидания полностью открываются в этом горизонте. Все аффекты связаны с собственно временным во времени, то есть с модусом будущего, но если заполненные аффекты имеют ненастоящее будущее, а именно такое, в котором не происходит ничего объективно нового, аффекты ожидания по сути своей включают подлинное будущее”¹².

Аффекты ожидания, в свою очередь, также делятся на две группы — негативные и позитивные. Негативные — страх и боязнь. Страх — это состояние неопределенности, когда “почва колеблется”, а люди не знают, почему так происходит. Когда страх становится более определенным, он превращается в боязнь. Вторая группа — позитивные аффекты ожидания: надежда и уверенность. Уверенность — это ожидание выхода из ситуации, когда уже нет сомнений. Надежда — это ожидание неопределенного, но принципиально возможного позитивного. Надежда противоположна страху. Блох указывает, что субъективно надежда сильнее всего врывается в страх, а объективно — прилежнее всех

остальных аффектов руководит ликвидацией страха. Она потопляет страх.

Надежда не только аффект, но и направляющий акт познания. Надежда — это наиболее человеческое из всех движений души, более того, оно доступно только человеку. Она связана с наиболее далеким и наиболее светлым горизонтом. Однако, как ни парадоксально, именно этот атрибут человеческого бытия оказался вне поле зрения истории философии. Надежда — это “место в мире, которое обжито как наилучшая культурная страна и не исследовано, как Антарктика”¹³. Соответственно формулируется и задача философии: “Философия будет обладать совестью завтрашнего дня, партийностью будущего, знанием надежды — или она не будет обладать никаким знанием”¹⁴.

Учение об аффектах приведено не случайно. Несмотря на кажущуюся простоту, здесь Блохом осуществлен определенный методологический прием. По его мнению, вышеназванные аффекты и инстинкты оказываются ключом к загадке мира. Только аффекты проникают глубоко в онтические корни человека. Учение об аффектах позволяет зафиксировать единство телесности и духовности, и тем самым характеристика содержания и форм проявления аффектов становится определением неких сквозных, целостных качеств индивида. И порыв, и тоска, и голод — все это синтетические качества, в равной степени присущие и телу, и духу. Учение об аффектах — это точка опоры, оттолкнувшись от которой, можно начать путешествие к разгадке тайны мира. Первый этап — исследование формы, в которую воплощается надежда: по Блоху, это дневные мечты.

3. 2. Дневные мечты как форма существования надежды

Одной из наиболее интересных тем в творчестве Блоха является разработка темы “дневных мечтаний”. Однако поскольку данное выражение является несколько необычным, на нем следует остановиться более подробно.

Сложности перевода

Термин “дневная мечта” (Tagtraum) образован со словом *Traum*, что означает сон, сновидение, мечта, греза, иллюзия, воображение, галлюцинация. Если прибегнуть к наиболее авторитетному словарю немецкого языка — словарю братьев Гримм, то в нем *Traum* обозначается прежде всего как “деятельность, про-

дукт, состояние и сила духа, посредством которой возникают представления и мысли, не связанные с действительностью и истинной”¹⁵. Наряду с “оживленным состоянием во сне” (Schlaftraum), которое можно было бы перевести как “грезы во сне”¹⁶, есть еще и “грезы в бодрствующем состоянии”, как “пустяковые образования”, “ложные представления”, “невероятные предположения”, “более или менее неясные представления о будущей действительности”¹⁷. Во всех этих определениях, на наш взгляд, прослеживаются два характерных признака: расхождение с реальностью и активная деятельность сознания (духа, силы воображения, фантазии т. д.). Наличие этих признаков заставляет внести некоторые коррективы в сложившиеся традиции научного перевода и распространенного словоупотребления. Возникает сомнение в правомерности использования термина “сновидения” при переводе сочинений З. Фрейда. Даже название его знаменитой работы “Die Traumdeutung” (1900) следовало бы перевести, скорее, не как “Толкование сновидений”, а буквально — как “толкование ночных грез”. Дело в том, что немецкое слово Traum при любых его интерпретациях подразумевает активность сознания. Тем самым этот термин приобретает несколько противоречивое значение: с одной стороны, сознание спит, но, с другой стороны, даже в сонном состоянии оно функционирует. Получается, что сознание одновременно и действует, и бездействует. В таком случае предпринятое Фрейдом разведение сознательного и бессознательного в некоторой степени является разрешением вышеуказанного противоречия, и сам язык наводит на такие выводы. Напротив, в русском языке “сновидение”, “он видит сны”, “ему снится” ясно демонстрируют разделенность на индивида, пребывающего в определенном состоянии и некие образы, картины, сновидения, которые он воспринимает. Контекст использования этих выражений в русском языке свидетельствует о таких характеристиках происходящего процесса, как пассивность, наглядность, образность. Здесь разорванность сознания приобретает черты абсолютного дуализма: индивид с его (спящим) сознанием и нечто, воздействующее на него. При этом исчезает отсыл к источнику, производящему эти видения, главное, что индивид нечто видит, а откуда это нечто происходит — не столь уж важно. Укажем также, что часто используемое З. Фрейдом выражение “работа сновидения” по-немецки звучит более органично, не столь противоречиво, чем по-русски; сновидение, в конце концов, есть лишь “видение” сна. Заставлять сновидение работать — значит идти против его при-

роды, ведь видение стихийно и произвольно, оно воздействует на индивида, а работа предполагает активное участие самого этого индивида. Поэтому “работа сновидения” — это выражение-мутант, возникшее из-за генетической несовместимости языковых картин мира и человека. Разумеется, нет нужды пересматривать давно введенные в научный оборот термины, однако необходимо учитывать сложности, возникающие при переводе и использовании их в наше время.

Блох contra Фрейд

Итак, в центре внимания З. Фрейда была “*Nachtraum*” — ночная греза-сновидение как переживание сознания, исполнение желания, выражение удовольствия или неудовольствия, структурно оформленное или хаотичное. Ночные грезы являются устранением мешающих сну раздражений путем галлюцинаторного их удовлетворения¹⁸. Но существуют еще и дневные грезы, к анализу которых Фрейд обращался несколько раз, ибо считал, что “изучение психоневрозов ведет к удивительному выводу, что эти фантазии или дневные грезы — ближайšie ступеньки истерических симптомов”¹⁹. По мнению Фрейда, ночные и дневные грезы имеют много общего: подобно ночным грезам, дневные являются исполнением желаний, в значительной мере основываются на детских переживаниях, радуются определенному ослаблению цензуры²⁰. В других своих статьях Фрейд упоминает дневные грезы молодости, эти фантазии удовлетворяют желания, происходящие из тоски и лишений: “Неудовлетворенные желания являются движущей силой фантазии”²¹. Получается, что счастливый человек не фантазирует, это удел недовольных людей. Дневные грезы, согласно Фрейду, возникают в равной степени у юношей и у девушек, но если у юношей (мужчин) дневные грезы являются эротичными или тщеславными, то у девушек (женщин) в основном эротичными. Эти дневные грезы — осознанные и бессознательные — люди стыдливо оберегают как интимнейшее достояние своей личности. На улице легко можно узнать человека, погруженного в дневные грезы, — по внезапной, отсутствующей улыбке, разговору с самим собой, ускоренной походке. Все эти продукты деятельности фантазии, эти воздушные замки не являются застывшими и постоянными, они изменяются в зависимости от пола, характера жизненных отношений личности, несут на себе “приметы времени”. И хотя фантазия находится одновременно между прошлым, настоящим и будущим, она опирается все-таки

на прошлое, чаще всего — на инфантильные переживания. Таким образом, следует особо подчеркнуть, что для Фрейда дневные грезы лишь аналог ночных, они тесно связаны с психоневрозами, базируются на воспоминаниях и выражают неудовлетворенное желание. Блох выступает против данной позиции Фрейда. Его постулат: “Воздушный замок — не преддверие ночного лабиринта”²². Если в психоанализе дневная греза лишь ступень, первая фаза ночных грез-сновидений и имеет какое-то значение лишь в связи с последними, то в философской концепции Блоха она приобретает иной, значительно более серьезный и самостоятельный вес. Вся публицистическая и научная деятельность Блоха была направлена на изучение феномена, мало попадавшего в поле зрения предшествующей философии, — так называемых “малых дневных мечтаний” (*kleine Tagtraeume*). Вся жизнь человека, по Блоху, от юности до старости, пронизана дневными мечтами. Мечтает ребенок, спрятавшись в уединенное место, рисуя сказочные города и замки; мечтают молодые люди — о будущей карьере, семейной жизни, о приключениях, красоте, вершинах, которые предстоит покорить. В зрелом возрасте другие мечты: бюргер мечтает о своем магазинчике, должности в магистрате, пролетарий — о счастливом для всех мире. В старости желания затухают, остается лишь очень немного, прежде всего деньги и кошелек. Каковы же основания для того, чтобы говорить о значительной роли дневных мечтаний в жизни каждого человека? Если снова обратиться к первой характеристике “Я есмь” — темноте проживаемого мгновения, то в ней мы выделили лишь одну грань — между настоящим и прошлым, когда проживаемое становится переживанием. Однако, по мнению Блоха, в этой темноте есть и другой полюс, обращенный к будущему и даже соприкасающийся с ним. Если вспомнить о наличии побуждения (напора, тоски, стремления), то ведь это побуждение именно к тому, чего у нас нет. Завтра — другое, лучшее, чем Сегодня, парит впереди. В этом смысле мы непрерывно перешагиваем из Теперь в Потом. Картина актуального сознания выглядит уже иначе: с одной стороны, есть сфера забывания — это как бы “вечерние сумерки”, с другой — есть сфера предвосхищения будущего, это как бы “сумерки впереди”²³, это состояние утреннего рассвета, когда пред-рассветная мгла не позволяет рассмотреть окружающие предметы и то, что впереди, но постепенно рассеивается. Блох избегает иных характеристик, способных затушевать непосредственность этого настоящего. Так, он неоднократно повторяет: “... мы жи-

вем, потому что мы живем”²⁴, желая избежать упреков в плоской энтелехийности — ведь если бы жизнь имела цель и эта цель осуществилась, то она бы стала прошлым. Единственное направление, которое он указывает, состоит в том, что “мы живем из самих себя наружу”²⁵, и оно связано с побуждением в будущее. Выражением этой направленности на будущее и является дневная мечта. Она обладает рядом особенностей, которые заметны при сравнении характеристик Фрейда и Блоха, данных грезам и мечтам. Согласно Фрейду, греза-сновидение имеет ряд особенностей: 1) во сне взрослое Я ослаблено и не может осуществлять цензуру; 2) из бодрствующего состояния сохраняются только “остатки дня”, то есть разрозненные представления, используемые ночной фантазией; 3) внешний мир со своими практическими целями, со своей реальностью блокирован, Я возвращается к своему “детскому Я”.

Напротив, дневная мечта Блоха обладает противоположными качествами: 1) она бодрствует и не является галлюцинацией²⁶. Она не давит на нас и всецело находится в нашей власти. Я свободно взмывает в неизвестность, прокладывает свой путь. Ясный дом мечты воздвигается по собственным представлениям, в то время как спящий никогда не знает, что ждет его за порогом бессознательного. В дневной мечте прекращается цензура, она более свободна, чем сновидение; 2) в дневной мечте Я не столь ослаблено, как ночью, в сновидении. И если Фрейд все время говорит о “детском Я”, то герой дневной мечты — всегда взрослая личность, “взрослое Я”²⁷. Носитель дневной мечты постоянно наполнен осознанной волей к лучшей жизни. Когда Цезарь стоял в Гадесе перед колонной Александра Македонского, он воскликнул: “40 лет, и еще ничего не сделано для бессмертия”. В этой дневной мечте о бессмертии, отмечает Блох, Я, отреагировавшее подобным образом, было не детским Я, а Я взрослого (будущего) Цезаря. Такое Я — это Я взрослой силы. Таким образом, Я дневной мечты производит, согласно Блоху, “утопизирующее усиление себя самого”²⁸; 3) если спящий одинок в своих сновидениях и сосредоточен на себе, то Я мечтателя связано с другими Я. Герой дневной мечты открыт миру. Дневная мечта шире ночной, ибо она связана с мечтами об улучшении мира, более открыта, так как она может и должна быть сообщена другому (другим). Сами дневные мечты, согласно Блоху, неоднородны. Одни из них — это ослабляющее бегство от действительности, добыча для обманщиков. Другие — хотя и не мирятся с плохим наличным существованием, но и не отрываются от него. Именно эти другие явля-

ются надеждой в зародыше и поддаются научению. Дневная мечта, по мысли Блоха, должна быть нацелена на правое дело. Если бы Блох остановился только на описании области дневных мечтаний (что он и делал на протяжении многих десятилетий), этого одного хватило бы, чтобы войти в историю современной немецкой литературы и публицистики. Однако его привлекало изучение глубинных оснований столь банального и столь загадочного феномена индивидуальной и коллективной исторической жизни. Сопрежение надежды как определенного аффекта с сознательно-взрослым мечтанием открывало новые горизонты описания в новом социально-историческом контексте, но и только. Поиск же глубинного основания привел к открытию новой парадигмы в исследовании сознания.

Еще-не-Осознанное и сопротивление ему

Речь идет об озарении, посетившем Блоха в возрасте 22 лет: проблема бессознательного должна решаться не только по отношению к прошлому, но и к будущему. Как известно данная проблема разрабатывалась Фрейдом в самых различных аспектах. При этом всегда подразумевались факты или состояния, актуально пережитые субъектом, а затем ушедшие (вытесненные и т. д.) из актуального сознания и проявившиеся в грезах, сновидениях, неврозах. Фрейд производил опыты и работал над таким бессознательным, которое всегда оказывалось прошлым²⁹. Блох предложил сделать простой ход, который оказался эвристически очень плодотворным. Согласно Блоху, бессознательное у Фрейда — это “Уже-не-Осознаваемое” (Nicht-mehr-Bewusste). Но это лишь одна сторона бессознательного, есть и другая. Это “Еще-не-Осознанное” (Noch-nicht-Bewusste). Вторая сторона не противостоит первой, а дополняет ее. Еще-не-Осознанное является бессознательным как предсознательное, это состояние сознания, в котором вещи, люди, состояния лишь смутно вырисовываются, мерцают, брезжат. Еще-не-Осознанное лежит, как и Уже-не-Осознаваемое, за порогом сознания, но поскольку оно имеет характер предосознаваемого, то лучше, считает Блох, уточнить, что оно находится не за порогом, а за дверью, которую мы открываем в юности, в творческой работе, в периоды социально-исторических перемен. Именно Еще-не-Осознанное и проявляется в дневных мечтах и мечтаниях. Используя принципы фрейдовского анализа в качестве аналога, Блох описывает особенности функционирования этого феномена. Одно из примечательных мест — анализ сопро-

тивления Еще-не-Осознанному. З. Фрейд описал сопротивление вытеснения, когда в процессе психоаналитического исследования выявляется сопротивление невротика актуализации фактов прошлой жизни. У Блоха картина иная: сопротивление Еще-не-Осознанному редко имеет невротические черты, оно существует скорее не в субъекте, а в предмете. Это исторические, а точнее, общественные барьеры. Существуют определенные “социально-экономические рамки зрения”, и даже самый отважный дух их не перепрыгнет. Греческие математики, по Блоху, не поняли бы дифференциального исчисления, так как для этого еще не было соответствующих социальных предпосылок. Налицо диспропорция воли и силы: воля стремится к новому, но из-за общественных условий для достижения результата нет силы. Особенно это касается теории Еще-не-Осознанного, возникновение которой, согласно Блоху, возможно только во времена революций. Для нормального же позднебуржуазного сознания барьер перед Еще-не-Осознанным малопреодолим. Подобное сопротивление все же преодолевается смелостью познания. Еще одно препятствие на пути Еще-не-Осознанного — это анамнесис (припоминание) и построение будущего на этой основе. Неподлинное будущее — это то, что возникает в цикле повседневного существования (“постель, ждущая нас вечером”). Блох жестко критикует ясновидцев и ясновидения, называет их “вырождением подлинного предвидения”. Не заслуживают внимания и предсказания сомнамбул. Согласно Блоху, у всех больших пророков от сивилл до Нострадамуса при предсказании будущего находилось слово, выходящее за пределы известных данностей. Но это лишь новое слово, в котором скрывается старое содержание. Так происходит потому, что у всех “предсказателей” мир предстает в виде круга, а будущее строится на основе инстинкта, предположения о совершенстве в начале. Наиболее глубокое низвержение Еще-не-Осознанного и всего связанного с ним, полагает Блох, осуществлено в философии Платона. В диалоге “Менон” говорится о знании как о припоминании³⁰. Анамнесис — это припоминание души о виденном ею в царстве идей перед рождением. Именно анамнесис является основанием разумного познания³¹. По мнению Блоха, линия Платона оказала большое влияние на дальнейшее развитие европейской философии. Плотин с идеей души как основы памяти, Фома Аквинский с учением об априорном свете разума, Декарт с врожденной идеей бога в виде знания-воспоминания, Лейбниц с его защитой априорного познания, Кант с идеей априорного разума — все это

лишь развитие основ, заложенных Платоном. Блох критикует не столько идею априорности, сколько обусловленное ею отношение к бытию, понимаемому только как давно ставшее. Сущность (Wesen) есть Былое, Свершившееся (Ge-wesenheit) — вот основной тезис платоновской и последующих философий, который Блох не может принять³². Он задается вопросом: почему социальные, технические и прочие утопии от Мора, Бэкона до Фихте не привели к созданию психологии и теории познания дневных мечтаний, Еще-не-Осознанного? Проблема заключается не в каком-то недоверии к будущему, а во влиянии на философию статической жизни и статического образа мышления. Вера и сознание поднимавшегося бюргерства мало отошли от понятия готового, предопределенного мира. Продолжающая влиять феодальная статика нивелировала понятие нового. Следует напомнить, что существовало и другое направление в трактовке проблемы воспоминания — христианское. Здесь воспоминание попадает в контекст социально-исторической проблемы истории человечества и свободы человека в ней. Это уже не чисто археологическое “повторение назад”, а эсхатологическое устремление — “воспоминание о будущем”. В таком контексте оно становится герменевтической категорией для истолкования истории жизни человека перед лицом Бога³³.

Блох выступает не против воспоминания вообще, он против жесткой дихотомии прошлого и настоящего, используемой романтической идеологией. Согласно Блоху, объективно необратимо существуют Раньше и Позже, при обращении к которым возникают воспоминание и предвосхищение. Они противоположны по направлению: воспоминание идет назад, оно осовременивает прошлое и проходящее, предвосхищение ожидает и идет вперед, к будущему. Однако жесткого дуализма Раньше и Потом не существует: в истории эти две головы Януса никогда не переставали мирно беседовать друг с другом. Традиция не порывала отношений с революцией. Соответственно и соотношение воспоминания и предвосхищения должно выглядеть иначе. Воспоминание невозможно и не возникает без продолжающегося в нем ожидания. Согласно Блоху, вспоминается то, что еще не стало готовым и завершенным для нас, для истории. Разумеется, речь не идет о чем-то сладком, позолоченном. Воспоминание связано с неустаревшим прошлым и обладает значительной волей к повороту, к изменению. Тем самым Блох, давая термину собственную интерпретацию, примыкает к линии социально-революционизирующей

роли воспоминания, заметной также у В. Беньямина и Г. Маркузе³⁴. Итак, воспоминание должно выполнять функцию предостережения, а действительно Новое связано с надеждой как Сознанием³⁵. Сознание означает постоянное удерживание в сознании гештальта неконструируемого вопроса — Для Чего? Еще-не-Осознанное должно стать по своему акту осознанным, по своему содержанию — известным. Здесь достигнут пункт, когда надежда — аффект ожидания выступает уже не просто как душевное переживание, а осознанно-известно.

Еще-не-Осознанное может проявляться в различных формах. Блох выделяет таковых три. Первая — юность, “зеленое время”, более чем наполовину состоящее из Еще-не-Осознанного. Перед взором молодых людей находится нечто теплое, светлое, утешительное, мерцающее где-то впереди: “Юность и движение вперед — синонимы”³⁶. Вторая — поворотные пункты истории. Юность может совпадать с поворотными пунктами истории, и тогда она переходит от неясных предчувствий к более или менее социально заостренным, связанным с обществом. Согласно Блоху, так случилось с русскими народниками, а в Германии — с революционными студентами “Sturm und Drang”³⁷. Поворотные пункты сами по себе времена молодости в истории, это преддверие восходящего общества. Лучший пример тому Ренессанс, где при переходе от феодального к современному буржуазному обществу особенно заметны порыв и ожидание, осознанное предчувствие. Все поворотные пункты наполнены и переполнены Еще-не-Осознанным. Третья форма — духовная продуктивность, творчество. Это “работоспособное предчувствие” проходит три стадии³⁸ и воплощается в Пред-Явлении (Vor-Schein) в науке, религии, искусстве. Еще-не-Осознанное является смутным, брезжущим, туманным, что нельзя, однако, считать недостатком данного полюса сознания. Оно является таковым, ибо оно есть психическая репрезентация Нового, Еще-не-Ставшего, это пред-осознание наступающего.

Еще-Не-Бытие

Характеристика глубинных оснований человеческого существования — это онтология Еще-Не-Бытия. Все предыдущие описания приобретают в ней, таким образом, новую глубину. Синонимом голода, наиболее важного инстинкта-побуждения, является Не (Nicht). Не — это нехватка чего-либо и бегство из этой нехватки. Не — это побуждение к тому, что отсутствует. Посредством Не отражается весь комплекс побуждений живого су-

щества: мнение, интендирование, тоска, желание, инстинкт, потребность, воля, дневная мечта. Любое Нечто начинается с Не. Такое Не связано со Здесь некоего Нечто, оно не задерживается у себя, а является активно-побудительным, и потому оно есть одновременно Не-Здесь. Это “неуспокоенное отрицание”, недовольство Ставшим. Поскольку Не — это начало любого движения к чему-либо, это ни в коем случае не Ничто. Более того, Не и Ничто должны быть разведены как можно дальше друг от друга. Не лежит в истоке как пустое, неопределенное, нерешенное, как старт к началу. Ничто, напротив, есть определенность, давно завершившийся процесс, это акт уничтожения. Не находится в процессе — это всегда Еще-Не: “Еще-Не — это действительно вспыхнувшее, открытое миру начало всего, что образуется и образовано”³⁹. Еще-Не — это универсальная характеристика мира, действующая как применительно к материи, так и применительно к человеку. Применительно к материи Еще-Не проявляется как Еще-не-Ставшие реальные возможности, как начало, стремящееся к манифестированию своего содержания. При этом процесс развития — борьба между Ничто и Все, исход которой трудно предсказать. Поэтому мир — всегда тенденция, а не закон. Это Еще-Не-Бытие. В соответствии с такой трактовкой бытия меняется и трактовка материи. Материя — “По-Возможности-Сущее”, это не то, что “лежит и владеет, а то, что длительно находится в процессе, преобразуется и может быть преобразовано”⁴⁰. Неготовое, несовершенное и незавершенное бытие стремится реализовать свою сущность. Материя, по мысли Блоха, направлена вперед, и потому можно говорить о существовании тесной связи между материей и утопией. Последняя является неотъемлемой тенденцией развития материи (Блох говорит о “дуге утопия — материя”). Поэтому мир есть эксперимент (“*Experimentum mundi*”). В нем постоянно присутствует риск, неизвестность, и любой исторический процесс, любая попытка осуществления тех или иных мечтаний, надежд, утопий ведет или к Ничто или ко Все (*Alles*). Однако мир (природа) не может развиваться сам по себе, он делает это только с помощью человека. Именно человек раскрывает содержащиеся в нем скрытые объективно-реальные возможности (латенции). Соответственно Блох применяет категории, относящиеся в равной мере и к субъекту, и к объекту. Такими выступают у Блоха Фронт, Новум, Родина. Фронт — это наиболее передовой отрезок настоящего времени бытия и истории, где одинаково находятся и субъект, и объект, это первое из раз-

вертываемых определений Не, география Не. Не как фронт всегда находится в непосредственно проживаемом мгновении. Это также единственное место, где находится возможность. Фронт всегда актуален и всегда открыт в будущее.

Родина — место возможной встречи с самим собой, ответ на гештальт неконструируемого вопроса (речь о котором шла выше). Но такое отождествление не является покоящимся, чем-то таким, что может быть достигнуто раз и навсегда. Оно постоянно находится в движении. Тожество индивида и мира должно быть достигнуто в некоем стремлении. Словом “Родина” заканчивается “Принцип надежды” Блоха, но неостановимо движение мира, человека в мире, человека вместе с миром.

3. 3. Язык Э. Блоха

Известный немецкий драматург и эссеист Хуго Баль сказал в 1916 г: “Бог мертв. Мир взорван. Я — динамит”⁴¹. Последнее выражение можно смело отнести и к Блоху, его стилю философствования и повествования. Язык и самых первых произведений Блоха, и последних его произведений был экспрессионистским. И хотя в “Духе утопии” и “Томасе Мюнцере” преобладает взрывной, пророческий стиль, а в работах 60 — 70-х гг. нарастает эпичность, повествовательность и язык становится более спокойным, он все же остается экспрессионистским. Об этом косвенно свидетельствует и частое упоминание Блохом так называемого “письма лорда Чандоса”⁴². Речь идет о том, что в 1902 г. Гуго фон Гофмансталь написал от имени вымышленного лица — некоего лорда Чандоса письмо, обращенное в 1603 год, к философу и естествоиспытателю Фрэнсису Бэкону. “Лорд” рассуждает об экзистенциальном опыте, в котором уже нет единства языка, сознания и внешнего мира. Возникает новое, мистическое переживание своего Я и тела, как вдруг раскрывшихся шифров. Это переживание является настолько индивидуальным, что для него нужен другой язык, который уже не связан столь сильно с предметами внешнего мира и может комбинироваться, изменяться по желанию автора. И для лирики тоже нужен новый, монологический и герметичный язык, где слово должно стать “шифром”. Если экспрессионизм воспринимал стабильность отношений как пустоту без смысла, видел в обществе, цивилизации, духе напряженную полярность⁴³ и стремился в свободном размере стиха, повествования к новому чувству жизни, человеческому достоинству и братству, то взгляд Блоха на мир как на процесс обнаруживал

точки соприкосновения с экспрессионизмом, что позволяло активно использовать и экспрессионистские языковые приемы. Тогда становится понятным любовь Блоха к детали и единичному и, напротив, антипатия к строго систематизированным конструкциям. Его известное изречение “мышление есть перешагивание” приобретает многогранное звучание, не только эпатирующее, направленное против пафоса “выведения” у строго системно мыслящих теоретиков, но и открывающее горизонты нового. Такая “космополитическая” трактовка мышления требовала и соответствующего категориального аппарата.

Терминология Блоха

Если основная идея философии Блоха заключается в непрерывности и устремленности к возможной Родине процессуального изменения мира, то ей соответствуют и применяемые языковые выражения.

Глаголы. Глаголы позволяют подчеркнуть динамику перехода из одного состояния в другое. При этом Блох активно использует различные приставки (префиксы и полупрефиксы), чтобы усилить момент динамизма. Таковы, например, глаголы “herausprozessieren” (проявление некоего процесса вовне), “heraufkommen” (подниматься наверх), “fortbilden” (порождать что-либо новое) и т. д. Благодаря своей продуктивности и многозначности приставки начинают играть все более важную роль в процессе словообразования, призванном отразить процессный характер мира, и оттесняют на задний план суффиксы и окончания. В данном аспекте текст Блоха — это апофеоз значения глагольных приставок и попытка философствования прежде всего с их помощью.

Существительные и прилагательные. Существительные, обозначающие явления, процессы и события, часто выглядят статичными и тяжеловесными (например, System, Substanz, Subjekt, Wahrheit (истина) и совсем тяжелые Entfremdung (отчуждение), Weltanschauung (мировоззрение) и т. д.). Они более самостоятельны и самодостаточны по сравнению с прилагательными. Однако у прилагательных есть гибкость и пластичность. Блох соединяет волю, статус и статику существительных с пластичностью прилагательных путем субстантивации прилагательных и деепричастий. В результате слова теряют свои жесткие окончания, скользящие внутреннюю сущность схватываемого явления и становятся за счет гласных в конце более открытыми. Ср: Seiende (Сущее), Erscheinende (Являющееся), Unabgegoltene (Незавер-

шенное). Очень частым является использование причастия I, который переводчики данной книги сочли возможным переводить буквально, например: вопрошающее удивление, пронзающее размышление, предвосхищающее Умножающее и т. д. Шипящие согласные не должны препятствовать восприятию, напротив, следует рассматривать их как признаки трения, возникающего при движении этих понятий, преодоления ими различных видов сопротивления.

Наречия и другие части речи. Блох активно субстантивирует весь язык. Его основными понятиями при обозначении процесса движения становятся Чтобы (Dass), Что (Was), Кто (Wer), Не (Nicht), Все (Alles), Вне (Draussen) и т. д. Подобная тотальная субстантивация приводит и к изменению самого ландшафта текста. Традиционно в немецком языке существительные пишутся с заглавной буквы⁴⁴. Это создает определенный рисунок, определенную архитектуру текста и позволяет расставлять смысловые акценты. Блох, воплощая свой авторский замысел, модифицировал рисунок, и вместо традиционной готической упорядоченности, вместо ленты средневековой городской стены-текста с башнями-существительными возникает панорама современного города с множеством небоскребов, каждый из которых может быть смысловым центром. Такая “точечная” парадигма анализа и изложения позволяет Блоху свободно перемещаться как по различным историческим, социальным, культурным, идеологическим пространствам, так и по временным эпохам, соединяя далеко отстоящие события, разводя соседствующие. Слово становится в таком контексте мчащимся экспрессом или плывущим облаком, ввинчивающимся буром или уютным домом. В таких условиях целесообразно сохранить графический рисунок текста, его архитектуру, и потому, отходя от общепринятых норм, перевод сохраняет написание с прописной буквы всех важнейших существительных и других субстантивированных частей речи. Подчеркнем, наконец, что тексты Блоха очень музыкальны (свидетельство его постоянного увлечения музыкой) и сама структура текста построена соответствующим образом: сначала задается тема — звучащая невнятно, коротко-обрывисто, загадочно, состоящая из двух-трех предложений-тактов. Затем эта тема разворачивается в различных вариациях и наконец снова — но уже мощно, развернуто, прозрачно — универсально звучит в финале. При этом динамика и напряженность движения заключены полностью во внутреннем пространстве терминов и выражений — они объемны и горизонтны. Внешне

же выражения очень скромны — Блох почти не использует восклицательных знаков, редко выделяет абзацы (так что идет сплошной текст). Единственное, что активно использует Блох — это точка с запятой (видимо, в силу промежуточной природы этого знака препинания).

При характеристике своеобразия стиля философствования, на наш взгляд, следовало бы подчеркнуть еще одно, историческое, обстоятельство — борьбу за немецкий язык против нацистской его идеологизации. Если, например, Виктор Клемперер в своем знаменитом “LTI” фиксировал и анализировал те языковые нормы, которые внедрялись нацистами⁴⁵, то Блох противостоял им своим творчеством, своим языком. Если “немецкий язык стал языком дьявола”, стал “наркозом”, если в нем утверждалась “слововья походка суперлатива”⁴⁶, то тексты Блоха — это язык высоких эмоций и глубоких размышлений, язык побуждения к мысли, язык рассвета, а не заката. Наконец, такой “художественный язык диалектики” (М. Бензе) побуждал к размышлению и шокировал многих — не эрудицией, изысканностью оборотов, давно ушедших в прошлое, а вольностью обращения со словами, сменой статуса частей речи. Однако если вспомнить, что язык Гегеля тоже шокировал Гете и Шиллера, факт неприятия текстов Блоха любителями легких философско-литературных прогулок говорит лишь о самобытности и новаторском характере этих текстов. Если для вдумчивого немецкого читателя это повод для новых, необычных языковых впечатлений, то для русского переводчика текст Блоха — почти катастрофа.

Проблемы перевода текстов Э. Блоха

Несмотря на то обстоятельство, что историческая, политическая, идеологическая дистанция между нами и Блохом достаточно невелика, любой философский текст Блоха с большим трудом поддается адекватной интерпретации. Это связано, во-первых, с различием языковых картин мира и общества в немецком и русском языках. Блох постоянно опирается на вторые и третьи смыслы общеупотребительных слов и выражений, так что его философствование неразрывно слито с речевой формой выражения. Однако при переводе на русский язык, в силу различных этимологических оснований, эти смыслы очень трудно удержать. Достаточно указать на ряд банальных примеров: Das Bewusstsein — сознание. Если в немецком языке значение слова отражает определенное, то есть познаваемое (wusste — прошедшее время от wis-

sen — знать, bewusste Sein — осознанное, известное бытие) отношение к действительности, то в русском языке фиксируется иной аспект (со-знание), а спокойный характер отношения субъекта с объектом исчезает: “Сознаваться — признаться, не отречься, не отпираться, повиниться”⁴⁷. Отсюда, например, при использовании Блохом специфического термина *Eingedenken* — сознание (в подобном виде в немецком языке не используется, обычно говорится *eingedenk sein* — помнить о чем-либо), в оригинале делается акцент на удерживании в мышлении в настоящем, но в связи с воспоминанием и предвосхищением, в русском же термине “сознание” смысловые связи более ассоциируются с настоящим и влекут за собой некий моральный оттенок.

Подобное различие прослеживается и в других основных философских понятиях, например *das Abbild* — отражение. Если в немецком языке корень слова *Bild* — картина, образ, изображение и буквально можно говорить о некоем отображении, предполагающем достаточно дистанцированное отношение, то по-русски “отражать” — значит отбить нападение, отбить силой, оружием, защищаясь, отогнать⁴⁸. Отсюда в немецком оригинале больше присутствует момент образности, наглядности, в русском же эквиваленте — момент силового взаимодействия. Поэтому термин *Fortbilden* (буквально “вперед-образование”) — очередное изобретение Блоха — вариация на тему излюбленного в немецкой культуре термина *Bildung* (образование, духовное, внутреннее формирование, многосторонние знания) со значением обращения в будущее и изменение традиционного смысла слова, придание ему не только субъективной, но и объективной характеристики (в нашем переводе — “порождения”), подчеркивание выражения, пред-явленности в нем объективно-реальной Возможности. Далее, *die Erfahrung* — опыт. Немецкое слово имеет корневую основу, образованную от глагола “*fahren*” — ехать, двигаться. Тогда “опыт” возможно представить как некое движение, во время которого, наблюдая вокруг, можно узнать много нового. При этом целостность объектов не нарушается — ведь мы смотрим на них со стороны. Поэтому Блох и представляет процесс получения опыта, процесс познания как путешествие, прогулку, странствие. Не так в русском языке: слово “опыт” (опытывать, пытливый, испытание) указывает на явно негармоничные, более того, агрессивные допросительные отношения субъекта и объекта.

Можно взять и иные примеры соотношения активности и пассивности в философских терминах, например термин *der Begriff*

— понятие образовано от *greifen* — брать, схватывать. Тогда немецкое *Begriff* подразумевает нечто схваченное, крепко удерживаемое, то есть активное отношение действующего индивида к предмету своего действия. Напротив, в русском языке термин “понятие” происходит от “понимать”, все синонимы которого: постигать умом, обнять смыслом, уразумевать и т. д.⁴⁹ — отчетливо имеют пассивный оттенок, связанный с осторожным отношением к объекту. До предмета можно дотронуться, прикоснуться, но это, конечно, не имеет характера энергичного схватывания. Эти и подобные им примеры (ряд которых приведен в примечаниях) означают, что хотя дух блоховского текста и сохраняется, из перевода неизбежно улетучиваются оттенки значений, окружающие каждое долгоживущее слово. Но это неизбежная цена за риск переводить текст, философское содержание которого облечено в яркую, самобытную литературную оболочку, где именно эта оболочка играет настолько важную роль, что часто сама уже задает ритм, цвет и вкус философствования.

Кроме того, выражения, используемые Блохом, часто являются оригинальными и потому представляют большую трудность для перевода. Таков, например, термин: *Unabgegoltene* — отражающее аспект вины, отношение между людьми, задолженность и т. д., который в данном случае пришлось перевести как “незавершенное” с акцентом на неоконченность отношений и состояний; таково выражение “*Umgang des Nichts*” (*Umgang* образовано от *umgehen* — обходить кругом, бродить и т. д.) — буквально “ход, обход, обхождение, кружение Ничто”. Однако “Ничто” в концепции Блоха становится активно действующей силой, субъектом, сравнимым с ролью сатаны в христианстве. В предисловии к “Принципу надежды” Блох указывает на тождественность Ничто со Злом.

Последнее представляет особую опасность, так как дьявол был рационально устранен Просвещением и потому с ним мало кто считается⁵⁰. Исходя из сказанного переводчиком выбран термин “блуждание Ничто”, подчеркивающий определенную стихийность, случайность движения этого феномена. Некоторые термины, заимствованные Блохом из латинского языка, были оставлены практически без изменения в силу понятности их корней, а латинские окончания придают словам, так же как и в немецком языке, некоторый оттенок очуждения. Таковы понятия *Ultimum* — Ультимум (как синоним конечного, предельного, основной цели), *Novum* — Новум (как синоним действительно Нового)⁵¹. Схожая

ситуация сложилась и с понятием “гештальт” (см. прим. к основному тексту). При единичном употреблении этого термина можно было бы в зависимости от контекста использовать синонимы “образ”, “форма” и т. д. Однако Блох стремится обосновать нестатичную концепцию гештальта, в которой “гештальт” как “комплекс наличного бытия сущности” (Гете) был бы не просто констатацией факта, что целое больше суммы составляющих его частей, но и утверждением этого целого, как не исключающего детали, движение, напряжение, тенденцию. Поэтому предпочтение было отдано буквальному переводу, несмотря на возникшие трудности (связанные с переводом глагола “gestalten” — “гештальтировать” в значении “воплощать в гештальтах” или существительного “Gestaltung”).

Укажем и на некоторые менее существенные проблемы. Так, например, Блох постоянно образует от прилагательных существительные и наоборот. В последнем случае Блоху достаточно написать “tendenzhafte” или “prozesshafte”, подчеркнув при помощи суффикса “haft” присутствие в каком-либо явлении тенденции или процесса. При поиске русского эквивалента пришлось отказаться от термина “тенденциозный” (в силу ярко выраженного оценочного характера словообразовательного суффикса) и ввести термин “тенденцный”. Во втором случае аналогичный отказ от привычного “процессуальный” повлек за собой употребление слова “процессный”. Отдавая себе отчет в определенной шероховатости, “нерусскости” этих слов, мы тем не менее пошли на это, чтобы сохранить верность духу и букве текста (поскольку сам Блох, в частности, различает “prozesshafte” и “prozessuale”). Однако усидеть на двух стульях трудно, предпочтение было отдано букве, то есть переводу, максимально приближенному к оригиналу, сохраняющему все зигзаги и кульбиты авторской мысли, часто жертвуя гладкостью стиля и отступая от норм литературного русского языка. Однако мы сочли это возможным, ибо такие вольности ограничены объемом одной книги и связаны с требованием максимально адекватного изложения содержания. Вместе с тем следует отметить особенность стратегии перевода: в первой половине книги (§1—16) сделан упор на доступность перевода для понимания, а перевод второй части (§ 17—33) буквально следует авторской мысли, заставляя прилагать значительные герменевтические усилия для расшифровки текста.

Хочется верить, что вдумчивому читателю, может быть знакомому с немецким языком, а именно на такого читателя мы рас-

считываем, будет любопытно проследить за размышлениями одного из самых оригинальных немецких мыслителей XX века.

Руководитель проекта выражает благодарность за предоставленные материалы и ценные советы в ходе переводческой работы Д. Цайлингер (Ассоциация Эрнста Блоха, Нюрнберг), проф. М. Риделю (Эрланген), Э. Холлеру (Тюбинген). Работа не была бы возможной без всесторонней поддержки Ханса и Инги Хаймерль (Амберг) (все — ФРГ). Хотелось бы выразить признательность акад. К. Н. Любутину, обратившему внимание на роль Э. Блоха в истории философии 20 века, проф. А. В. Гайде — за долготерпение и понимание трудностей философского перевода, канд. филос. наук А. Ф. Филиппову за ценные замечания, высказанные им в ходе подготовки рукописи. Перевод иностранных терминов и выражений осуществлен под руководством и при непосредственном участии канд. филос. наук В. Т. Звиревича. Большую помощь при подготовке текста к печати оказали А. В. Блаженко, Т. А. Круглова, Э. В. Матасова, И. М. Харитоновна, Ф. А. Еремеев (Екатеринбург).

Работа выполнена в Институте философии и права Уральского отделения РАН.

С. Е. Вершинин

ЭРНСТ БЛОХ

ТЮБИНГЕНСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

Общая редакция, вступительная статья и примечания —
Вершинин С. Е.

Перевод:

Быстрова Т. Ю. (6—10, 31—32),
Вершинин С. Е. (1—5, 11—14, 17—30, 33),
Криушов Д. И. (15—16).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предварительное замечание	52
---------------------------------	----

ПОДХОД

1. Из себя вовне	53
2. Нужда учит думать	54
3. Вопрошающее удивление	56

ЗАТРУДНЕНИЯ

4. Слишком малое место	59
5. Сомнение по поводу чувств и мыслей	61
6. Изменение внутреннего и внешнего миров; взаимосвязь	68

Все еще привычная связь между ними обоими 70 — Вчувствование, еще без остроты Я и Не-Я 71 — Усилившаяся острота Я и Не-Я, становящееся затруднительным положение 73 — Человеческое самоотчуждение-механистическое отчуждение самого мира; поправка 77

МЕТОДИЧЕСКИЙ МОТИВ ПУТЕШЕСТВИЯ

7. Пронзающее размышление	82
8. Форма знания: путешествие, план Фауста	85

Прогулка 85 — Путешествия Фауста 86 — Ступени освящения, выход у Фауста и Гегеля 87 — Факультетский курс и слои мира 91 — Отправление по кольцевому пути 96

9. Еще раз о фаустовском мотиве Феноменологии духа	98
--	----

Мужество для Неведомого 98 — Неверующий, познающий мир субъект Фауст в Феноменологии 99 — Воспитание субъекта объектом, объекта-деятельным субъектом 101 — Мировое путешествие-поиск Фауста, потусторонняя небесная статика Данте, их различие и связь 104 — Диалектика у Фауста и в Феноменологии 109 — Исполненное мгновение Фауста, субъект без чуждого объекта в Феноменологии 113 — Человек как вопрос, мир как ответ и наоборот 116

10. Знаки-модели в пути и гегелевский тезис	118
---	-----

ПРИМЕТЫ УТОПИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ

11. Акт опережения	123
12. О значении утопии	125
13. Утопия в архетипах и произведениях	131
14. Научная фантазия в знании о фактах и процессах	136

Нейтральное предположение 136 — Более не нейтральное предположение 137 — Еще раз о “мысленном эксперименте” и “идеальном типе” 139 — Plus ultra философии 142

15. Дифференциация в понятии прогресса 148
 Хорошее понятие 148 — Потери в ходе продвижения 148 — Возвратность и так называемый жезл герольда 148 — Неравномерное развитие в техническом базисе и надстройке 150 — “Художественная воля” как должное, но также и как клин в движении культуры 152 — “Культурные круги”, географизм и пространство многоголосья 154 — Вопрос об “эластичной” структуре исторического времени по аналогии с римановым пространством 157 — Формирование рядов-как физическое, как культурное и солнце Гомера 165 — Еще раз пункт соотношения, или прогресс и “смысл” истории 169
16. Прогресс и соразмерная ему традиция 173

СУБСТРАТ НА ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ ОГНЕ

17. Отображение и порождение 179
18. Зрение и освещенное предметное 182
19. Какова подобного рода истина в мире? 185
 Лгать и заблуждаться 185 — О Правильном и Истинном 186 — Логически и объективно Истинное 188 — Логически и объективно Истинное: продолжение 193 — О художественной и религиозной Истине 197
20. Что есть диалектика и ее субстрат? 206
 Роптание в пути 206 — Свидетели диалектического мышления 206 — Приземленное противоречие 210
21. Дуга Утопия-Материя 215
 Вовне как внешнее 215 — Камень падает, пламя поднимается 215 — Верх-Низ: переворачивание и его мера 216 — Формально-, механически-, спекулятивно- и диалектико-материалистический, наконец: утопически-материалистический союз 220

ЛОГИКУМ: К ОНТОЛОГИИ ЕЩЕ-НЕ-БЫТИЯ

22. Еще раз подход к Открытому 227
23. Логикум: К онтологии Еще-Не-Бытия 229
 Быть готовым 229 — Мышление как магнитная стрелка 229 — Еще раз краткий смысл: *Laboratorium possibilis Salutis* 232 — Апории Еще-Не; против анамнесиса, за проблему Реального 236 — О Фронте, Новуме, субстрате Реально-Возможного: материи 240 — Поворот к человеку 247 — Оптимизм с траурной повязкой 251
24. Взгляд в нигилизм и тождество 252
 Не как Не-Имение 252 — Не как нехватка Нечто-Бытия и Явления-Бытия 253 — Не как отличное от Ничто: отчужденный исток и только исторически сломанное могущество Ничто 258 — Переплетение смелости с блужданием Ничто, могущество диалектики 265 —

- Еще раз Не-Имение, очевидность и тождество 272 — Изначальная загадка в каждом проживаемом мгновении, анамнесис и Родина 277 — Воспоминание как предостережение, Надежда как сознание начальной точки или начало в конце 281
25. Степени Бытия, материальное разделение реальности 287
26. Еще раз: Возможное — в столкновении с Необходимым и Исцеляющим 296

САМОПРОБЛЕМА СМЫСЛА

27. Связывающее прерывание 300
28. О сопоставлении в познании и его объекте; победа над ним 301
- Возможность кислого вида 301 — Не только различная одаренность 302 — Общественный предел знания и больше 303 — Главное дело: теоретико-познавательный-объектный предел, ставящий проблему 304 — Различия и связанность противоречия и сопротивления, категориально-теоретически; тенденция и сопротивление 310 — По-ворот: Не-Сопротивление, помогающий Процесс-мир, Прием 313
29. Об Умножающем в процессе и его гештальтах, то есть реальных моделях 316
- Не всегда река 316 — Настоящие, не покоящиеся гештальты 316 — Еще раз гештальт, в отличие от закона 321 — *Processus cum figuris*, *Figurae cum processu* и вот Умножающее как само синтетически-предвосхищающее гештальтирование 323
30. О сравнении, аллегории, символе в мире 328
- Сравнение-аллегорически многозначное. символически однозначное 328 — Аллегорическое, Символическое: только для нас или также и для себя — реально истолковывая далее 333
31. Двусмысленности в понятии метафизики 335
- Темные люди в темноте 335 — На закуску оставляют другое 338 — Упрощение-чем мистика однажды была у дилетантов 339 — Чем однажды была метафизика в качестве основной науки об истинном, действительном Бытии 341 — Конец метафизики; конкретная утопия 344
32. Формула *Incipit vita nova* 346
- Привлекательность порога 346 — Феникс, восстановление, преобразование 347 — Царь-спаситель и подлинно новый эон 349 — Верность надежде 352 — Власть простоты 355
33. Полезная мера для и посредством Ультимума 357
- Примечания 363
- Библиографический список 291

Предварительное замечание

Продвигаться к середине — лучше всего. Это помогает точно придерживаться пути там, где речь предваряет движение, а не следует за ним. Так что постижение не останавливается от того, что видит постигаемое в процессе.

Предлагаемый труд большей частью написан на основе прочитанных лекций. Если где-либо дыхание произнесенного слова еще заметно, то это необходимо для ведущего, для вводящего. И все же только напечатанная буква сохраняет вещи: *vita brevis, ars long* — жизнь коротка, искусство вечно.

Вступительное слово хорошо для разнообразных размышлений. Подготовка к вступлению на высоту, ступень к Парнасу разве что не старше самой высоты. От Гербарта до Кюльпе и далее в названиях многих книг значит — “введение в философию”. Предлагаемое введение, конечно, отличается от них более прямым прологом, но меньшей полнотой изложения и количеством перечислений. Кое с чем здесь не все в порядке, да и первую любовь к мудрости можно было бы лелеять с большим терпением. К тому же есть множество руководств, достойных только снижения своей цены и являющихся эрзацем философии — из-за отсутствия всякой философии после введения. Неквалифицированная собственная точка зрения может способствовать возникновению разновидности нейтральных знаний, но чаще всего так, что представляемое именно как нейтральное на деле приводит в замешательство из-за незначительности личности того, кто представляет, и перспектив представляющего. Несмотря на это, возникает некая педагогика, когда самые лучшие начальные школы, вроде дружелюбно-старомодного Кюльпе, с выправленной на школьный манер классификацией философских вопросов, отдают должное и оказываются предрасположенными к различным “усилиям” и “направлениям”. С другой стороны, именно такой педагогики вряд ли хватит, если считать молодежь совершенно незрелой, точно так же, как если бы не было никакой философии для взрослых, если не принимать во внимание других читателей. Здесь могло бы помочь посещение художественной мастерской или учебного корабля в плавании. С педагогической точки зрения Рождество и Новый год, *post festum* (лат. после праздника. — ред.) и *status*

nascendi (лат. момент рождения. — ред.), переходят друг в друга. Потому что настоящее введение это уже и эпилог, настоящий эпилог есть такое же введение, они могут взаимозаменяться и соединяться.

Предлагаемый материал требует усилий, но никого и ничто не приводит в готовое состояние. Основной чертой этого процесса является моделирующее мышление; конечно, без какого-либо позитивистского ограничения и выхолащивания. Именно мышление попытки (прорывающееся, а не отклоняющееся от сути дела) снова ведет к метафизике. Не к столь статичной, как прежде, но к гораздо более неудовлетворенной, открытой метафизике, которая находится еще в неразрешенном процессе, в предварении, в состоянии объектного испытания, то есть в своем собственном введении. Это хочет осмыслить данный труд, более или менее начинающий и преобразовывающий в небольшом объеме. Осознать недостаточность простых обозначений и одновременно некоторых требований к Имению (Haben) и Не-Имению (Nicht-Haben). Вероятно, это много для введения, но не для упражнения homo seipsum tunc, человека обучающегося; мир — это попытка, и человек должен сделать ее очевидной.

Подход

1. Из себя вовне

Я Есмь. Но я себя не имею. И только поэтому мы становимся. Есмь (Bin) — внутренне. Все Внутреннее темно в себе. Чтобы увидеть себя, а в особенности то, что находится вокруг этого себя, оно должно выйти вовне. Оно должно сделать это для того, чтобы смочь видеть что-либо вообще, себя среди подобного себе, посредством чего Есмь уже более не существует само по себе, но превращается в Мы. И оно идет вовне к находящемуся в-себе вокруг нас, туда, где стоят люди, а под ними, над ними, подле них — вещи. Сначала люди являются друг для друга более или менее отталкивающимися, более или менее притягательными чужаками; именно так они и должны учиться, что не подразумевается само собой. Это обучение происходит целиком во Внешнем, и потому оно является странствующим (fahrend), и таким образом впервые познающим (erfahrend), и именно таким образом узнающим собственное Внутри посредством Вовне. На этом вечном пути более всего человек направлен во внешнее для того, чтобы снова суметь вернуться к себе и найти в себе именно глубину, существующую

отнюдь не для того, чтобы оставаться невыраженной. Простое Есмь для того, чтобы стать чувствительным, должно надеть на себя Нечто из находящегося вне его. И в переносном смысле человек рождается нагим в своей собственной коже и нуждается в чужеродном укрывающем его материале, который позволяет ему согреться от близости этого материала, утвердить себя. От чистого Внутри не возникает ни единого словесного образа, который выражал бы сокровенное безмолвное В-себе и позволил бы нам высказаться о нем. Напротив, такие слова, как тесный, глубокий, теплый, темный, светлый, глубокое забытие, просветление, внутренний путь, перетянуты из Внешнего и только потом стали ясными для Внутреннего. Так все Внутри сначала становится заметным при помощи Вовне; конечно, не для того, чтобы тем самым себя овнешнить, но чтобы выразить себя. Иначе оно останется Одиноким, без какого-либо С-нами (Mit-uns), которое называется не безликим Некто (Man), но Мы (Wir), и без какого-либо Вокруг-нас (Um-uns), которое постоянно становилось и становится землей для растений, выращиваемых человеком, материалом для домов, возводимых им. Только потом Вокруг-нас обдумывается изнутри, чтобы тем самым еще больше приблизиться к нам. И именно так оно становится все менее чуждым человеку. Для этого мы находимся в пути и выходим вовне только с самими собой.

2. Нужда учит думать

То, что живет (lebt), само себя еще не переживает (erlebt), менее всего в том, что приводит его в движение, в том и посредством чего оно, следовательно, начинается, находясь еще в самом низу и все же пульсируя в каждом Теперь (Jetzt). Именно это подталкивающее к движению Теперь темно, прежде всего Теперь нашего непосредственного Есмь (Bin) и Есть (Ist). Их внутреннее копошится как некое темное и пустое.

Остается лишь ощущение, что оно есть, голодающее и нуждающееся. Оно стремится и приходит в движение, в темноте непосредственно проживаемого мгновения, прежде всего в темноте всякого непосредственного В-себе (Ansich). Все остальное строится вокруг этого Не (Nicht), конечно, вокруг того, что не удерживается в самом себе. В нем есть нечто Пустое (Hohles), желающее себя заполнить; с этого все начинается. И вместе с тем чтобы непосредственное Внутри (Drinnen) и его Внизу (Drunten), в которых все существует непосредственно в себе, сначала могли бы

пропустить через себя каждое ощущение. Посредством этого мы, правда, еще не можем понять себя в нашем Что (Was), но постигаем некоторое внешнее Нечто (Etwas), развернутое в поле зрения, чтобы таким образом суметь встретить его по меньшей мере не непосредственно, но на расстоянии от нашего собственного темного окружения, следовательно, как внешнее. Мы сами как живущие сугубо непосредственно находимся как будто под опрокинутым стаканом, из которого мы пьем; это происходит именно потому, что мы, когда мы пьем из него, непосредственны себе и не отдалены от себя настолько, чтобы видеть себя так же отчетливо, как видим ограничивающее нас стекло. Таким образом, мы сами находимся здесь в самом низу, и нас гораздо труднее констатировать и схватить, чем любое видимое перед нами, вокруг нас или над нами. Собственное Не Имения (Nicht des Habens) может удержаться, только схватившись, с помощью голода, за Вовне. Оно может схватить то, что стоит вне его, то есть схватить вещи, и насытиться этим.

Нуждающееся вырастает первым. Все прочие побуждения (Trieb) имеют своим основанием голод; каждое побуждение движется из себя вовне и вокруг, с тем чтобы успокоиться в соразмерном Что (Was) и Нечто (Etwas), находящимися вне его. Это означает, что все живущее должно каким-либо образом быть вовне или двигаться и быть на пути к чему-то; беспокойная Пустота (Leere) насыщает вовне потребность, исходящую из нее. Так можно получить удовлетворение лишь ненадолго, как если бы не существовало вопроса о продолжении. Но удовлетворение никогда не бывает долгим, нужда (Not) снова возвещает о себе, нужно предусмотрительно подумать о ней и прежде всего так, чтобы она могла бы исчезнуть, по крайней мере, не как голод и нехватка (Mangel) вообще, но как отсутствие самого необходимого. Работая таким образом, люди перестали быть собирателями, а в лучшем случае охотниками, стали изобретательны и по-своему умны. Рожденные нагими, не руководимые более инстинктами во внешнем мире, где нужно обращать внимание на каждый след, потому что он таит нечто неожиданное, и где обломанная ветка заставляет задуматься. Вслед за применением огня последовало сознательное изготовление орудий труда, для того чтобы из сырья, которое в необработанном виде редко бывает пригодным, можно было изготовить одежду, жилище, вареную пищу и что-нибудь еще против неприкрытой нужды. Только труд, заставляющий думать, в процессе истории поднимает человеческий род на высоту,

позволяет ему понять, испытывая и пробуя, что ему необходимо; нужда первой учила мыслить.

Правда, чисто человеческое мышление тем самым еще не развивается, поскольку оно в спринтерском темпе пробегает длинные отрезки ради получения быстрой пользы. Медленное дыхание Исследующего требует времени, если он хочет определить, что происходит, даже когда нечего положить в рот. Чтобы обдумать ту или иную ситуацию, представить ее, необходимо начало, но им все не исчерпывается. Действительно рассуждающее, не испуганное, но задетое, мышление появляется из начала нужды. И тогда оно спрашивает возбужденно и необычно, создает в воображении много причудливых картин того, о чем еще никто не знает. Итак, возникает удивление, наше лучшее свойство на сегодняшний день. Другими словами, мышление может стать глубоким, когда оно разбужено нуждой. Ведь, несмотря ни на что, давно установлено, что думать сначала научила нужда, никакие танцы не идут на голодный желудок, и мышление этого не забывает. Чтобы уметь возвращаться в то, что приносит нужду, и не заноситься. Человеческий голод редко бывает столь же прост, как голод животных, и съеденное кажется еще более вкусным после еды.

3. Вопрошающее удивление

Итак, глубинный поиск, прихвативший нас с собой, продолжается дальше. Он называется удивление, изумление, не только по поводу чего-то, но и самой сердцевины Чтобы (Dass) и действительного Что (Was) данного нам множественного Нечто (Et-was). Таковы дети, хотя и у них это состояние длится недолго, позднее оно становится еще более редким, однако тем поучительнее и драгоценнее оказывается его появление не столько в трудном, сколько в странном мире, который вполне может быть нам созвучен. Совсем простые, невинные и кратковременные впечатления могут вызвать удивление, разрывы и трещины в привычном восприятии. Трещины возникают часто из маленьких и беглых впечатлений, причем то, о чем они хотят, спрашивая сказать, говоря спросить, само еще только начинается — именно там, где находится вопрошающий. Этот вид изумления (Befremden) никогда не иссякает, но возникает повсюду снова и снова, распространяясь по любому поводу и никогда не кончаясь. Он ограничен потребностью нужды, можно сказать, что его шип тоньше, но длиннее, чем жало нужды. Удивление (Staunen) остается и тогда,

когда кажется насытившимся и расслабленным, оно беспокойно и всегда несет в себе свой первый вопрос.

Его более всего привлекает неприметное, но настораживающее впечатление, что что-то не так. Сюда относится простой детский вопрос: почему существует нечто и не существует ничто? Но в нем возникает простота, позволяющая возможному Ничто (Nichts) быть более обоснованным и проблемным. Сюда же относится и всякое содержательное изумление, которое возвращает большинство людей ко времени детства или в более поздние времена, которое настигает нас с осознанием Я. Как странно быть все время вместе с тем же самым своим Я — возможно, это и счастье, но и путы, и во всяком случае, не само собой разумеющееся положение. Сюда же относятся столь же свежие, не вычитанные и уже вполне абстрактные вопросы детей о времени, которое, как говорится, разрушает все вещи, а следовательно, и эту вещь, которая сейчас удивляет ребенка: вот это колесо от старого автомобиля. Для вопроса достаточно ржавого колеса, но здесь речь идет и о времени, которое уничтожает колесо: что есть время? И приходит решающий, а может быть, ничего не решающий детский ответ, ответ удивления: время есть часы без цифр. Совершенно верно, но наиболее свободно это удивление вызывается именно *Неприметным* (Unscheinbar) как изначальным, можно сказать, самым законным веществом этого мыслительного шока (Denkchoks). “Пан” Гамсуна в разговоре между женщиной и девушкой в уединенной местности передает множество подобных причин. Голубая муха, одинокая былинка, “она слегка дрожит, и ведь неспроста же. И я тогда думаю: вот стоит былинка и дрожит!”. И ель, у которой “всегда отыщется ветка, которая тоже заставит меня подумать”, и наконец, при первых каплях дождя, девушка говорит: “Ах, подумать только, идет дождь” — и сразу уходит. Она ненадолго, но по-настоящему удивилась, обратившись к сердцевине всех вопросов¹. Неприметное, звучащее столь тихо, невозможно переоценить. Сходным образом описал однажды эти нежные, уходящие вдаль холмы Гофмансталь, он легко нашел совершенно обычные и в то же время высокие слова для передачи своего состояния. Таково же письмо Фрэнсису Бэкону от придуманного им лорда Чандоса, письмо, делающееся все более безмолвным и делающее безмолвным. Родичи вышеупомянутой еловой ветви, наводящей на размышления, делают восприимчивым не только к скоропалительным высказываниям, но и к конвенциональным, общепонятнейшим категориям, таким, как “душа”, “дух”, “тело”. Такой

воспринимающий (ощущающий и особенно — прочувствовавший) много страдает от любого языка, можно сказать: он должен был бы остаться немым, если бы другие не придумали этот язык. То есть не взяли бы на себя немалую ответственность за то, что Делющее нас безмолвными зовется всего лишь еловой веткой. Или же, по Чандосу, оно называется не совсем так просто, но теряет в литературных изысках присущий ему вид и свой напор действительного слова. После этого удивление подавляется: его торопливое продолжение в языке исключает из него его предметы, а человек становится отделенным от них. Подчеркнем еще раз, что прежде всего малое, кажущееся и всегда чем угодно заменяемое вызывает глубочайшее изумление Чандоса. “Лейка, оставленная на поле борона, собака на солнце, убогий двор церкви, калека, маленький крестьянский домик” — все это (иногда даже слишком многое, меньше было бы более значимо) вызывает у Чандоса безусловное удивление перед вещами, которые так хорошо известны, так заметны. Соответственно заменяемое в этих “впечатлениях” (Eindrucke) показывает, сколь смутно и неопределенно появляется при этом поражающее нас; оно само является здесь только самим собою. Это удивление не имеет также ничего или еще ничего, что могло бы сказать внезапно удивившемуся таким образом человеку, кроме самого объективного бытия удивления. Позднее оно, конечно, заполняется целостными и отнюдь не смутными вопросами, причинно обусловленными и имеющими практическое значение. И все же если мыслительный шок первого удивления не сохраняется вместе со всем тем, что его вызвало, Неослабевающее первого вопрошания часто остается скрытым. Необычное удивление, охватившее гамсуновскую девушку по поводу того, что идет дождь, сводится к более определенному, но и намного более узкому вопросу: как возникает дождь? После чего первичный вопрос, так сказать, разряжается в осязаемом наличном материале, и спрашивающий его забывает. Удивление гамсуновской девушки вызвано только первыми каплями дождя, падающими на нее, и особенно настойчиво вопрошает именно о них, но наряду с этим подразумевается сама возможность дождя вообще. Таким образом, удивление остается верным себе, и при достаточной глубине его предмет может изменяться, конечно, не эмпирически, а со всем своим *Всем* (Allem), направленным не на Ставшее, а на сам вопрос, идущий через мир незавершенным и нерешенным. В нем звучит основной вопрос всего существующего, на который невозможно было бы ответить, исходя только из

него самого, из его собственного еще не ставшего материала. Напротив, все единичные, сиюминутные, эмпирические формулировки вопроса представляют собой вариации импульса, исходящего от удивляющего основного вопроса. Конечно, они специфически проявляются в том или ином материале и вместе с тем отчуждаются от своего первого импульса и начального стремления. Поскольку они становятся определеннее и в конечном счете конкретнее, то корректируются в соответствии с наличной данностью, с ее содержанием так, как уже было сказано: изумление перед дождем затрагивает в действительности только круговорот воды и ничего более. Молодой первоупрос (Urfragen), который еще вообще понятия не имеет, чего он хочет, легко забывается. Он может быть вытеснен содержанием вопросов и ответов, имеющих в широком ассортименте в магазине ставших вещей. Было бы крайне ошибочным, неверным держать основной вопрос вне мира. Нужно испытать удивление в его длительности и движении, через мгновения, частности и ступени, испытать благодаря этим вопросам совсем иную, по-иному тяжелую атмосферу мирового процесса. Раннее, еще не отклонившееся в сторону изумление всегда присутствует в определенных вопросах. Они, как сказано в "Следах", не должны закрывать множество великих загадок мира, его неявленную тайну. Поэтому следует уважительно относиться не только к мечтам (Traeumen) молодежи, но и к раннему изумлению (Verwundern). То, что казалось человеку необычным (Auffallende), затрагивало его, было в конечном счете самим этим необычным, и это заставляет быть осторожным с самого начала.

Затруднения

4. Слишком малое место

Человек берет себя с собой туда, куда он уходит. В свою Узость (Enge), вместе с ограниченным местом, на котором он стоит. Обыватель, лукавый или зашоренный, заселяет унаследованное место или может сменить его. Но перспектива не расширяется вместе с более высоким положением, поскольку там еще выше ценятся состояние и обладание (Besitzen). Все остальное остается без внимания, потому что оно — другое.

Даже наше тело первоначально создано для более простого, чем то, с чем оно теперь имеет дело. В нем подспудно содержатся наши, можно сказать, унаследованные физические задатки, к которым впоследствии часто предъявляются чрезмерные требова-

ния. Говорят, наша врожденная черта — неудовлетворенность; она остается под всем культурным как некая неизбывная нагота. Это согласуется с историей: наши руки предназначены для сбора плодов, метания дубины, но не для игры на фортепиано. Глаза дарованы нам для того, чтобы выслеживать дичь или врага, а не для того, чтобы разглядывать пыль на луне или крохотную жизнь в капле воды. Даже отчетливо Видимое вряд ли заметят люди, не выросшие вместе с цивилизацией, или заметят едва. Увиденному не достает, так сказать, естественного зримого мира, в который оно было бы включено, то есть оно остается чуждым для телесно-первобытной Узости, раз его совершенно невозможно сравнить с известным, — оно остается не только незамеченным, но и формально неусматриваемым. Согласно Георгу Форстеру, так вели себя аборигены островов Фиджи, когда они были “открыты”: каноэ, которые проплывали через рифы на острова, несомненно были увиденны ими и произвели сильное впечатление, поскольку аборигены могли их сравнить с собственными челнами. А большие английские парусники, оставшиеся из-за рифов в открытом море, оказались как бы по ту сторону, вне сравнения, вне сознания. Особенный случай, но если брать зрение в широком смысле слова, то простой челн — и больше ничего — не позволяет увидеть многое другое. Но тем чувствительнее и острее Узость, это наконец вопрос шор на глазах. То же самое и при кругозоре, поднимающемся над телом и примитивом: ограничивающее, данное место остается. Допустим, что некоторый единичный человек, в случае если таковой имеется, слишком сильно привык к самому себе. Прежде всего, он, зачастую изначально, сидит в одной лодке со своим окружением, своим социальным классом и тем, что называют общественным мнением. Последнее не обязательно исходит из его собственного класса, но чаще всего из находящегося и господствующего над ним класса. Греческие просветители-софисты впервые указали на данную Узость Малого и, прежде всего, на такое Одинокое, которое в итоге хочет нравиться только себе самому. Горгий довел это до крайности, так что ощущение собственной кожи, представление о Другом и Внешнем не могут выбраться из этой Узости. Оно остается в конце концов непередаваемым, даже и при столь коммуникативно действующих жестах, знаках и словах. Свое собственное место не может быть определено такими средствами, хотя никакого другого места при восприятии и мышлении вообще быть не должно. На деле Узость, подобно острову, ограничивает по меньшей мере себя самое, отго-

раживаясь от внешнего мира. От того, что говорят чувства, которые, естественно, не всем рассказывают одинаково и не всегда полностью, от того, о чем говорят мысли, которые не у всех одни и те же. Мимоходом эта Узость была даже признана, поскольку она позволяла узнать только себя, но более плодотворно определять ее как медвежий угол, который только отгораживает, исключает. И как часто действительный медвежий угол — не только индивида, но и группы, сплоченного класса, ничего не значащих фраз — был препятствием, из которого надлежит выйти, а значит, прийти к своему просвещению. Поучительна притча Келлера о собаке, которой вымазали нос творогом, и теперь она весь мир считает творогом. Удачно подходит сюда то, что Бэкон назвал призраками места, “идолами” индивидуальной “пещеры”, всеобщего “рода”, “рынка, формирующего клише”, исторически пленяющей “сцены” (традиции). Последнее словно бы ставит перед глазами театральные декорации, обозначающие мир. Чувство нашего места и ограниченной, следовательно, искаженной перспективы пришло поздно. Оно еще долго не исполняло свои обязанности, в том числе и у тех, кто презирает свои цепи.

5. Сомнение по поводу чувств и мыслей

То, что с нами поднимается, не остается неподвижным в себе. Оно снова и снова отступает на шаг от Дальнейшего (Weiteren) так, что его вопросы позволили бы усомниться очень полезным образом. Прежде всего тогда, когда оказываются уже недостаточны самые употребительные, обычные, ясные, как солнце, сведения. Следовательно, тогда, когда вновь оказываются нерешенными уже совершенно ясные вопросы или когда сами собой возникают новые вопросы на новом материале уже известных ответов. Тезис Томаса Манна о том, что писатели — это люди, которым писать труднее, чем другим, можно изменить так: философу труднее, чем другим, удастся мышление. В особенности по сравнению с обывателем, его клише и тем стариком, который оказывается на слова куда быстрее молодежи. Но вдруг приходят новые наблюдения, поставляемые чувствами, проявляются новые взаимосвязи, схваченные мышлением. Это бывает при несостоятельности или реальном старении теорий; причем в данном случае разница невелика, идет ли речь об обнищании масс или же о покоящемся, неподвижном, абсолютном пространстве Ньютона. Сомнение становится, следовательно, наиважнейшим острием, жалом научного прогресса. Всякое прилежное учение должно по-

этому вместо того, чтобы просто перенимать и включать в себя, найти в себе силы полностью очиститься от овечьей кротости.

Сомнение настолько свободно само по себе, что желает испытать себя. Не случайно оно является предпосылкой научного недоверия в отношении обычаев и разрыва с табу доселе непоколебимых мнений. Так возникло и развивалось философствование у каждого народа, наиболее отчетливо у греков, необузданнее всего у софистов. Это было время подъема и толчка, без которого никакой Сократ не был бы возможен; это не было временем упадка, усталости вместо остроты, то есть тотального сомнения и ничего более. Тотальное сомнение, конечно *a tout prix* (франц. любой ценой. — *ред.*), является — из блага превращаясь в зло — еще более враждебным для мышления, чем столь же тотальная слепая вера. Здесь уже нет острия, лишь паралич и застой, и если они прекращаются без отчаяния, то в большинстве случаев лишь потому, что переносятся *a la mode* (франц. согласно моде. — *ред.*), а также потому, что их позиция повсюду очень удобна и в конечном счете не является пораженческой (за исключением тех должностей, для которых не нужно ни одной мысли, будь она антикоммунистической или же антиметафизической). Острие действительного сомнения, напротив, не покоится в самом себе, ведь подлинный скепсис менее всего является агностицизмом; он все же хочет узнать нечто и не желает потакать невежеству взамен теории познания. Именно в сомнении, начавшемся как тотальное, Фауст не был разочарован, менее всего разочарован; “Презри теперь и разум и науку” — это совет Мефистофеля, как духа лжи в тотальном сомнении, а не картезианский совет плодотворного сомнения во всем, чтобы тем вернее вынырнуть из него обратно. И совсем отличен от мефистофельского совета диалектический совет, в котором скепсис подобен свежему ветру или некоему плугу отрицания, которое является врагом оцепенения и помощником начинания. Таково единственно плодотворное, *методическое* сомнение, в нем проявляется действительно Свободное, то есть ставшее толчком изумление, которое не закончится нигилизмом, но откроет новое, Достойное вопрошания (*Frag-Wuerdiges*), в сомнительном (*fragwuerdig*) Происходящем. Заблуждение является человеческим, но еще более человеческим является сомнение, направленное против заблуждения, которое успокаивает, и не впадающее в более опасное заблуждение (скепсис как отклонение от истины). Сомнение — это антиржавчина (но, конечно, не антизолото).

Мнимо сломанная палка

В итоге мы не уверены там, где что-либо видно неотчетливо. Напротив, что ясно предстает перед глазами, должно именно поэтому казаться очевидным, даже особенно очевидным. Примечательно, что сомнение пробуждается тем, что находится прямо перед глазами. Сначала здоровое недоверие направлено против *чувств* и намного позже против того, что мыслится. Но это опять совсем не удивительно: тем самым ставится под вопрос общепринятое, а что может быть более общепринятым, чем безмятежное принятие чувственных данных, ошутимо укорачивающих мысль? Палка в воде только выглядит сломанной, хотя глаз видит ее именно такой — оптический обман является самым убедительным. Как, когда само движущееся, видимое ясно, как солнце, или же, наоборот, покоящееся, которое встречается еще более часто, кажется еще более естественным, оказывается обманом? Сначала Зенон, а потом Гераклит утверждали в то заповедное для разных мыслей время тезисы, в которых звучит радикальное требование признания абсолютно неподвижной “сущности”, с одной стороны, и абсолютной текучести — с другой. Не менее радикально то, что в итоге получилось в обоих случаях: чувства, поскольку их проявление лежит на “поверхности”, там, где они рассматриваются как данные, должны быть не только услышаны (*gehoert*), но еще и *допрошены* (*verhoert*). Палка в воде действительно не сломана, этот обман легко устранить, в том числе при помощи тех же чувств, а именно посредством внушающего доверие чувства осязания, при движении рукой вдоль палки. Но что на самом деле солнце на востоке не всходит, а на западе не садится, что оно не описывает круг по небу — это уже было парадоксом, в конечном счете направленным против “ясности, подобной солнцу”. И если вновь обратиться к античности, то Демокрит, конечно же, не был врагом чувств, зато выступал их “экзаменатором”: отделение “истинно сущего” от звука, цвета, от всех качеств в новом, но все еще демокритовском естествознании повернуло его спиной к чувственному созерцанию, из которого оно вышло. Галилей, затем Гоббс рассматривали математическую теорию движения, движущегося тела как единственно научно достоверное сведение: чисто количественно оно отделялось от “примесей” прежних, основанных на чувствах, воззрений. Эта все же не слишком смелая приманка дополнила тезис (выросший не на своей почве) о вторичных, то есть качественных, и первичных, то есть количественных, свойствах как единственно истинных. Таким способом внешний

мир был, естественно, полностью очищен от цвета, звука и запаха — разросшееся до огромных размеров мелкобуржуазно-немецкое решение, с изгнанием, которое менее всего соответствовало краскам Гете и его зримому миру. Видимый мир со стороны своей видимости должен был сам оказаться колоссальным оптическим обманом; день считался объективно неподлинным, он сводился просто к субъективному восприятию (но чего?) и ограничивался этим. В конечном счете это были последствия того же радикального скепсиса по отношению к чувствам, которые не только механически очищали всякий внешний мир, но одновременно перегружали сверх меры внутренний мир; об этом более подробно речь пойдет позже. Итак, снаружи все происходило все более механически, исчисляемо; все Красочное должно было теперь жить только во взгляде (и в пении). Конечно, если увиденное глазами не удерживалось снаружи, то за это более ответственна была мысль, а не глубоко проникающий свет, до тех пор, пока этот последний также не начал плодотворно колебаться.

Ветер и слишком высокие башни

И все же, как уже сказано, в самой мысли стали сомневаться намного позднее, чем в ее точности. Поскольку для этого она сначала просто должна была присутствовать, должна была выполнить свою миссию, направленную против сугубо мифологических представлений. Но — после них, ведь находясь среди них, невозможно продолжать испытание, оно необходимо не только из-за реакционной задачи, совершенно враждебной разуму, речь идет о носителях мифологических представлений. Разумеется, и этот способ казался фальшивым и конъюнктурным скепсисом, вопреки его искренним намерениям и условиям, удаляющим всякий хлам. Таким путем шел против так называемого дурного разума Лютер, а Бернард Клервосский, тоже по-своему благочестивый, много раньше — против так называемого самого себя снимающего метода мышления и противоречий Абеяра, острого диалектика ранней схоластики. Одновременно в исламе, созвучно этому, выступил Аль-Газели против Авиценны — скептически-мистическое “*Destructio philosophorum*” (лат. опровержение философов. — ред.) одиннадцатого и двенадцатого веков. Все это, конечно, в облагороженном виде повторилось у Паскаля ради спасения веры (против “*l'ordre du coeur*” (франц. логика сердца. — ред.), по меньшей мере через “*l'ordre de la raison*” (франц. логика разума. — ред.), имея в виду “*faiblesse de l'esprit huma-*

in" (франц. слабость человеческого духа — ред.). Это считается очевидным до известной фразы Канта о том, что он вынужден "снять (aufheben) знание, чтобы дать место вере"; причем подразумевалась, конечно, только "моральная вера". Никогда Кант не был столь восхитительно остроумен, как в случае, когда выступал против "умельцев, возводящих из воздуха всевозможные идеи" и против "высоких башен, вокруг которых всегда ветрено"; но эта шутка может сослужить службу *серьезным* строителям, в том числе возводящим башни. И при всем прочем она в конечном счете являлась предпосылкой подлинного скепсиса, направленного именно на испытание знания, с целью достижения *лучшего знания*. В любом случае поэтому истинным был скепсис по отношению к мысли у софиста такого уровня, как Протагор, но насколько он важнее, эвристичнее у Сократа, в новом знании человеком того, что он ничего не знает. Нечто подобное есть, если не у Пиррона, главы школы скептиков (epoché, сдержанность суждений), ратовавшего за невозмутимость духа, то в беспокойстве Карнеада, например при критике силлогического заключения, которое подвело его к этому. Но служил ли именно науке вопрос о том: как можно заключить в выводе, что Кай смертен, если как первая, так и вторая посылки, из которых должен быть сделан вывод, сами нуждаются в доказательстве? Как можно в первой посылке утверждать, что все люди смертны, когда даже неизвестно, что Кай смертен; как можно допускать вторую посылку, что Кай — это человек, если не доказано еще, что ему присуще такое существенное человеческое свойство, как смертность? Очищение знания и вся плодотворность такого очищения сами должны были быть доказаны в начале нового рационалистического мышления, беспощадно, ради более рационального знания (пока его, в свою очередь, не коснется острие). Именно декартовское сомнение, выйдя из старого ограничивающего загона, более всего радикализовало скепсис по отношению к мышлению (прежнему, схоластическому), чтобы, начиная именно с себя, достичь нового, являющегося более подлинным *рацио с rocher de bronze* (франц. твердость бронзы. — ред.). Чтобы самое очевидное само следовало бы из сомнительного: никогда более от сомнения не требовали столь многого, никогда оно не находилось под таким прессом и не было столь рафинированным.

Пока этот чересчур чистый разум вновь не позволил себя обкорнать. Новый и новейший способ сомнения по поводу мышления возникает двойко. *Во-первых*, ему вновь противопоставля-

ют, как достойные доверия, данные чувств. Это способ *позитивистский*, нацеленный против сущности мышления как Обобщающего, в соответствии с той критикой, которую проводил Юм по поводу мысленных взаимосвязей (причина — действие, понятие вещи). Нечто подобное встречалось в хорошем английском изложении: чтобы всеобщие термины стали простым *flatus vocis* (лат. дуновение голоса. — ред.), для этого постарались такие номиналисты позднего средневековья, как Дунс Скот, а более всего — Оккам. Полностью объектом “эмпириокритической” критики, ради так называемого чистого, исключительно чувственного опыта, разум стал у Маха и Авенариуса — с Юмом впридачу, продававшимся по значительно сниженной цене. Сомнение по поводу мышления превратилось в экономное самоупорядочение впечатлений; даже атом являлся для Маха сугубо мыслительной величиной, следовательно — ничем. Большинство современных физиков, исключая Планка, несмотря на это, присоединились к данному плоскому во всех отношениях “модельному” мышлению; они утвердили тем самым абстрактный математизированный мир и одновременно использовали абсолютный скепсис по отношению к нему. Причем обсуждаемое понятие модели имеет *два лица*: оно, с одной стороны, предполагает просто мысленные пробы соотношения “facts”, с другой — понятие модели может также означать, что мир так называемых фактов сам еще находится в тетическом — модельном состоянии. Что он сам еще не знает, где расположена его голова, и находится гораздо более в процессе собственного испытания своего собственного истинного бытия. Вследствие чего мыслительные модели должны верифицироваться не столько позитивистки через “факты”, сколько через модели, на сей раз — объективно реальные. Это обстоятельство создает как противоположность теории моделей (Агностическое), так и неожиданное, полностью измененное приветствие (касающееся Экспериментального, Недогматического в самом объекте). “Мысленный эксперимент” становится тогда тем, что происходит не только в мышлении, но и в самих вещах. И тогда простой “идеальный тип”, даже в качестве модели первого культурно-исторического обзора, выходит за пределы просто эвристического, как еще открытый гештальт тенденции (вплоть до “идеала”) — в сами культурно-исторические явления². Модельное мышление, выросшее из скепсиса, с этой стороны становится, следовательно, элементом предвосхищающего познавательного тезиса, утопически находящейся впереди фантазии в познании; об этом позднее. В любом случае в этой

стороне полностью отсутствует занесшееся высоко сомнение: любое мыслимое (*Gedankliche*), логически связывающее явления воспринимать *только как фиктивное*. Опасность состоит в том, что при этом выпадают все всеобщие термины, причем не только Я, душа, но также и менее одухотворенное, именно — материя. И далее, все богатство мысленно схватываемых взаимосвязей (правила, законы) низводится до тени простых функциональных связей (если изменяется X, то изменяется Y, если изменяется Y, то изменяется X). Примечательно то, что скепсис по поводу *мыслей* познавательного-теоретически способствовал тому, что скепсис по поводу *чувств* не выдавал вольной вымышленным вещам (*Gedankendinge*).

Уже много сказано о подавлении (*Daempfen*) чистого разума началами, расположенными ниже. Далее, от *позитивистского* сомнения и его результатов сильно отличается *антиидеалистическое* сомнение в духе. То есть сомнение в значимости мышления как духовного в самом мире, как действующего, так и субстанционального. Таково проверенное в жизни, наполненное в процессе анализа истинно здоровым недоверием сомнение — нечто является слишком красивым, слишком высоким, слишком наполненным логосом (*zu logoshaft*), короче говоря, слишком идеалистичным — для того, чтобы быть истинным. Что касается истории, то здесь имеет место идеологическое подозрение, а что касается мира в целом — то подозрение теологическое против любого вида духовного движения в этом мире. Расщепляющий анализ с его движением к самой сердцевине, всегда разоблачающий и отрезвляющий, выводит на свет скепсис в виде длительного *просвещения*. Фрейд, не веря в разнообразные поверхностные представления преимущественно идеалистического толка, открыл в вытесненном куда менее духовные импульсы. С еще большей остротой, чем неверие, Маркс выделил вместо идей экономические интересы в качестве двигателя истории, конечно, во взаимодействии, но так, что когда идея сталкивается с интересом, она себя посрамляет. Таким образом, диалектика гегелевского духа истории была поставлена с головы на ноги в том же самом историческом пространстве, и мировой дух в качестве демиурга, каким он понимался, начиная с кантовской “теории неба”, также лишился своего импульса. В любом случае эта кислота сомнения, эта специфическая азотная кислота, разъедала все возможные гипотезы превращения мысленного мира в мысль о мире. Естественно, зачастую гипертрофированно, порой без всякой подстраховки от

совсем другой бездуховности (Entgeistung), которое называется не просвещением, а пустым просветительством, не расчисткой, а нагромождением глупости, триумфом банальности. Тогда в этом ложном разволшебствлении, которое само находится в тумане, имеет место фатальная категория Не Больше-Чем (Nichts-Als), без допущения идейного продукта — не первичного, но все венчающего. Тогда не только мыльные пузыри растворяются в мыльной воде, но и золото с тотальным Не Больше-Чем низводится до красной латуни. Очевидно следующее: “сведение” всего и каждого Интеллигибельного к возможно более ему Чуждому, даже его Растворяющему; такой вульгарный материализм враждебен духу, не проясняет и не расчищает его. К подобному дешевому мефистофельству относится и следующее положение Каутского, доводящее именно Не Больше-Чем до гротеска: “Реформация является не чем иным, как идеологическим выражением глубинных изменений тогдашнего европейского рынка шерсти”. Следует держаться подальше от такой позиции, не признающей мышление в качестве демиурга; однако именно она же содержится во врожденном чувстве (Sinn) скепсиса Просвещения, в смысле (Sinn) спасения света посредством критики его затуманивания и фокусничества с ним. Она стала подлинным делом антиидеалистического скепсиса и его наследия, как сказал об этом Маркс: не для того, чтобы после распознавания иллюзорных цветов на цепи человек выбросил их из венка и “носил бы безотрадные, лишенные фантазии цепи, но чтобы он выбросил эти цепи и нарвал бы живых цветов”. Или: чтобы дать мыслям, которые не являются демиургом, действительно освещающее, именно — светящее впереди — место в мире. В мире, который разделен на насыщенный идеями внутренний мир и не совсем ими опосредованный внешний мир. Причем при рассмотрении обеих сфер — сознания и относительно независимой от сознания — необходим скепсис, истребляющий всяческий туман, для того, чтобы мир наконец был бы — или становился бы — все более наполненным мыслями.

6. Изменение внутреннего и внешнего миров; взаимосвязь

Каким простым кажется то, что человек сидит в себе и выглядывает оттуда. Я живет внутри, ограниченное кожей, которая все-таки не напрасно зовется собственной кожей. Снаружи ее, в том, что называется Вовне (Draussen), живут вещи. В простран-

стве без нас, которое мы постоянно, подобно посетителям, проходим насквозь, даже вмешиваясь собственной рукою. Субъект, проходящий так, замутнен именно для себя самого, даже если он хочет рассмотреть себя, он дан себе как состояние (*zustaendlich*), но не как предмет (*gegenstaendlich*)³. Как собственная голова до самых плеч полностью выпадает из поля зрения, подобно некоей дыре в самосозерцании Я, так и наше Самобытие (*Selbersein*) вообще выпадает как невидимое из любого сосредоточенного и столь очевидного окружающего мира. То же и при сильном Рядом-Бытии (*Dabeisein*), что для субъекта еще более оптически ощутимо. Отсюда тот момент неузнавания, когда влюбленный с любимой или оратор на собрании воспринимают себя запечатленными на фотографии оптически одинаково с другими. То есть именно так, как он предстает в восприятии других (которые, конечно, тоже себя не видят). Естественно, не исключено, что обладатель такого Внутри (*Innen*) больше нацелен на себя, нежели на Ты или Оно, находящийся вовне.

То, что Внутри может утверждать о себе, является, конечно, шатким. Психология выделяет наряду с так называемым интровертным типом и экстравертный тип. Первый может быть связан с эгоистическим, второй с альтруистическим элементом, но это не те волевые моральные элементы, которые позволяют такое разделение. Существуют очень чистые, даже слишком нежные интровертные натуры, а экстравертные, направленные на объект, не всегда оказываются добрыми людьми, а скорее холодными. Столь же мало и весьма приблизительно различие между так называемыми людьми чувства и людьми рассудка, оно не более конституировано фактами, чем известное, часто превращавшееся в клише различие между полами. Существеннее юность вертеровского типа или по-иному интровертированный Тассо, когда любовь направлена на другого (*Zweisamkeit*), но именно в этом проявляется все-таки ее одиночество (*Einsamkeit*). Напротив, Экстравертное может относиться с более существенным основанием к *возрасту мужчины*, окидывающего взглядом все вокруг, не только к Антонию (*contra* Тассо), но *expressis verbis* (лат. с полной ясностью. — ред.) к теме Вильгельма Мейстера, как к роману о воспитании на тему *объективности* (конечно, с наличным субъектом, далеко не Вернером, сухим, конформным обывателем). Экстравертное здесь может зайти настолько далеко, что оно, как при устройстве жилья, хотя и расставляет достойные рассматриваемые вещи вдоль объективных, находящихся на достаточном расстоянии друг от

друга стен, но забывает о субъективных возможностях для сиденья, особенно в центре помещения. И все же: Организующее пространство и Создающее произведения, если отойти от этой карикатуры, являются его заслугой. Так же и так прежде всего эти позиции выступают у мыслителей, редко в чистом виде и тоже с ограничением перевеса Intra или Extra. Полемиически непосредственными и пылкими представляются Кьеркегор и Гегель в своей противоположности (не весь Гегель, не Гегель Феноменологии, конечно, нет, но типизированный Кьеркегором для этого случая). Гегель говорил: что есть в моей философии от меня, то ложно; Кьеркегор, напоминаящий о “понимании-себя-в-экзистенции” и рекомендуящий самоконтроль, говорил с точностью до наоборот: что в моей философии не от меня, то ложно; только субъективность является истиной. Под этим, конечно, подразумевается не в полной мере то, что сегодня называют Экзистенциалистским, пусть даже психологически размягченным, как у Ясперса. И точно так же сегодня чисто Объективистски-Построенное существует только как эпигонское, примерно как у Н. Гартмана, в копиях гегелевских, а прежде аристотелевских “слоев” (Schichtung); его Extra muros (лат. вне городских стен, за пределами. — ред.) тем более узнаваемо как обезличенное. И в совершенно обесцененном виде оно механически-материалистично выступает там, где картина мира, уже более не выражающаяся вовне (nicht mehr geäußerte) и все более овнешняющаяся (nur mehr veraußerte), столь велика и одновременно столь мала, что в ней не остается места даже для одной головы. Короче говоря: Интро и Экстравертное узнаваемы, то как Исчезающее здесь, то как Затухающее там, негативно и позитивно, то как трансцендентальное размышление здесь, то как материальный взгляд на мир там; как единство и, как это часто бывает, амбивалентное разногласие между Внутренней Глубиной (Innigkeit) и предложением Келлера: “И распахнув ресницы, отпейте, о, глаза, от золотого изобилия мира”, но также и между Иеронимом в келье здесь и звездным небом там.

Все еще привычная связь между ними обоими

То, что находишься в себе и оттуда выглядываешь, это Простое начинается рано. И все же его содержат не только дети, в том числе и после того, как узнают, что они являются Я'ками (Iche). Не только они сами видят вещи, но и вещи сходным образом их видят; вода поблескивает смотрящему на нее, шкаф показывает им свой глаз, и много страхов приходит оттуда. И когда

мы беремся за что-либо с очень гладкой поверхностью, то эта гладкость отталкивает нас, в то время как по-другому Созданное, Сподручное (Griffiges) само идет в хватающую его руку. В связи с этим Внутреннее не только получает снаружи крещение и имя, но и само дает язык Вовне, когда это касается чувств. Конечно, это происходит гораздо реже, но более осязательно; таково ощущение цвета, при том, что цвет находится исключительно снаружи, а не в человеческом Внутреннем. Красный, желтый, зеленый, синий, фиолетовый — кажется, что с этими цветами связаны определенные настроения, подобно тому, как эти цвета кажутся связанными с определенными предметами. Это было бы невозможно пережить именно без еще существующих Туда и Сюда (Hinueber und Herueber) некоего впечатления. Эффект блеска украшений, драгоценных камней тоже заставляет задуматься об этом. Как часто он усиливает прелесть женщины или венчает королевскую ауру. Благодаря чему это возможно? Барьер между Внутри и Вовне в таком случае уже не становится плотнее, напротив, он порист. Он порист и тогда, когда детские переживания уже миновали, в весьма зрелом замечании, что этот самый барьер можно видеть только при свете, а не в темноте, придающем, однако, двойственный смысл мрачной пропасти и известной высоте... Здесь Внутри и Вовне все еще перемешаны, но изначально не запятнаны.

Вчувствование, еще без остроты Я и Не-Я

Все же непосредственное переживание пусть и незначительно, но различает выглядящие столь простыми Внутри (Drinnen) здесь и Вовне (Draussen) там. Самое раннее ощущение себя следует этой Двойкости: изначально свойственные нам собственные кожа как наша стена, глаз как окно оказывают воздействие впоследствии. Такое Раннее и все же Неисчезающее, несомненно, более смутно, чем пришедшая чистой двойкостью, но, несмотря на это, оно имеет свое собственное освещение. Замутненность не возникает в его собственном действии, которое можно назвать гораздо более четко: именно, как вчувствующееся, как действие *вчувствования* (Einfuehlung). Причем Открывающее (Aufschliessendes) пытается зайти так далеко, как если бы Внешнее было не только воспринято (empfunden), но и, можно сказать, восчувствовано (empfuehlt) и, как родственное человеку, обратно смотрело бы на него. Человеческое, слишком человеческое и все же неизбежно возникает впечатление, что море “улыбается”, ветер

“стонет” не только “протяжно”, но и “одинок”, колонна “устремляется ввысь” (Т. Липпис много занимался подобными феноменами, к сожалению, только как психолог, однако именно таким путем был выявлен собственно процесс вчувствования (Einfuehlen), когда, например, виляние хвоста у собаки “выражает” радость). Язык, не только поэтический, но и повседневный, полон таких обыгранных вчувствований. Его Внутри-Вовне, Вовне-Внутри сопровождают наш язык, начиная от глупейшего китча (“этот фильм — клубящееся облако пикантной откровенности”) до “чистых облаков непредвиденной синевы” у С. Георге. Подобное обыгрывание происходит, конечно, и потому, что здесь еще звучит так много Атавистического и так много анимистического оживления того, что было однажды. Это, несомненно, не дает вчувствованию ничего Солидного, требует гораздо более длительной проверки, но, несмотря на это, *mutatis mutandis* (лат. с известными оговорками. — ред.) позволяет выстоять наряду с испытующим, или лучше — под испытующим взглядом таким данным, как “ясное” небо, вместе с сохранившимся еще более простым — солнце “восходит на Востоке”. Причем Ясное (Heitere), переносимое на качество неба, на какой-нибудь майский день, все-таки могло бы намекать на него, конечно, не буквально, но достаточно прозрачно, в то время как закат или восход солнца объективно при этом не рассматривались. Далее к данному Внешне-Внутреннему переносу в языке добавляется (как твердость относительно характера, просвещение относительно эпохи и так далее) противоположное движение, точнее, обратное движение. Человека называют “открытым”, как если бы он был шкафом, но шкаф у Келлера назван “патриархальным”, как будто это человек, имеющий свойство патриархальности. Дающее этому повод Восчувствованное (Empfuehltes) простирается от веселого или от весело журчащего шубертовского ручейка вплоть до высокого стиха Вальпургиевой ночи, обрисованной с гетевской простотой: “О, как печально поднимался в вечернем пекле ущербный красный диск луны”. Стоит задуматься над этим стихом еще и потому, что антропоморфная интроекция “печальный”, как и “ущербный”, без заметного разрыва находятся рядом с чисто физически Описанным, как “вечернее пекло”, “красный диск”. Преступнице Геродиас в уайльдовской “Саломее” это дается проще, когда она совсем позитивистски говорит: “Луна как Луна, давайте войдем”. Но никакое вчувствование не позволяет войти вместо себя, из себя вовне, с исключительной непреложностью насаждая себя в Чужое. Разумеется,

колонна стремится в высоту только лишь как наше собственное вытянутое ввысь тело, и хроматический звук ветра шумит меланхолично только как наш собственный жалобный голос. Но где в нашем Само-Вытягивании (Sich-Recken) то, что, так сказать, по аналогии дает основание вчувствованию в печаль поздней луны, особенно при активности ее восхождения на небо? И наконец, что касается самой аналогии, которая, конечно, является не сдвигом ощущений, но заключительным действием: где в молниеносном, неизбежном акте вчувствования находится время и место для того, чтобы мышление успело напрячься *per analogiam* (лат. по аналогии — *ред.*), выводя из содержания собственных вздохов голос ветра? Несомненно проще то, что во вчувствовании само восчувствование происходит как *вовне-чувствование* (Herausfuehlen)⁴ оно очеловечивает на большом расстоянии, но не везде и не во всех слоях своего содержания. Правда, что касается только дологических процессов, то думать о них не является до-логичным, столь же мало, как их с трудом сохраненное, не всегда субъективно обоснованное давление. Вчувствование, напротив, представляет самый привычный мост между почувствованным Внутри и просто воспринимаемым Вовне.

Усилившаяся острота Я и Не-Я, становящееся затруднительным положение

Еще не так давно, мы сказали, эта двоичность отнюдь не была до такой степени разделена. И совсем иначе, чем во вчувствование, даже в очень Задумчивое (Bedenkerliche), врывается очень поучительная штормовая волна. Предостережением, а также благодарностью за чистоту Внутри здесь, Вовне там служат действительные прорывы в Атавистическое. А именно — невротические, даже шизофренические прорывы, которые одновременно образуют сумасбродные и мощные (toll) провалы между Внутри и Вовне, так что субъект и объект кажутся совершенно поменявшимися местами: голова есть улица, улица есть голова, извилистая долина есть наш собственный внутренний змей-искуситель, извивающийся меандром (греч. орнаментом. — *ред.*) туда и обратно, опутывающий нас. Здесь смещения из давно прошедшего Ни-Ни (Weder-Noch) субъекта и объекта предстают изначально не разделенными, так что снова значимо обнаруживается именно Анимистическое из первобытных времен. Конечно, оно воспроизводится здесь исключительно как Психологическое из первобытной истории, а именно из еще не существующего Внут-

ри, еще не уплотнившегося Вовне, чудовищным образом совпадая полностью с анимизмом, одушевляющим всех и вся, с анимизмом все-таки проясняющим. В любом случае, опять выясняется, что так называемый естественный взгляд на мир, не смешанный с субъектом здесь, не смешанный с объектом там, совершенно не является естественным, напротив, только приобретенным. Прежде всего, Я-сознание вообще не существовало или существует в примитивной форме в экономически недифференцированной орде, оно не отделяется от чрезвычайно заострившейся с той поры границей между нашей кожей и Вовне-бытием других людей и самих вещей. Только шизофренические атавизмы, сегодня совершенно неестественные, позволяют воспроизвести когда-то полностью естественный смешанный образ человека-мира. Итак, первобытный человек, хотя и знает о собственной душе, показывает и называет ее не душой собственной личности, но летящей между деревьями птицей или другим тотемным знаком своего рода, находящимся вовне — в анималистическом, то есть совершенно расщепленном ощущении мира. Все это изменилось только вместе с возникающим разделением труда, то есть вместе с образованием господина и раба, когда хотя бы у господина могло развиваться центрированное в себе чувство Я. Собственно Я-сознание, которое сегодня кажется уже почти физиологической данностью, родилось в ошеломляюще новом качестве не в родовом, не в деспотическом и даже не в сословно-скованном обществе, но в греческих торговых городах, далее, конечно, в Ренессансе, приобретая с тех пор свой чеканный вид.

Греки, по видимости такие внешние, раньше всех начали ориентироваться на Я-бытие (Ichsein). Это связано не только с изобилием у них ясных голов, в которых мир рисовался иначе, чем обычно. Прежде всего они, рефлектируя, выделили и обозначили помимо сознания еще и самосознание. Потребовались Аристотель и Плотин, чтобы дать возможность рефлексировать и центрировать такое соотнесенное с Я (Ichbezogenes), как “слушание слушания” (akuein tu akuein) через “совесть-знание самого себя” (papakoluthen heato, syneidesis). Конечно, имелось и другое четко обрешенное, такое как Яйное (Ichhafte) у софистов — “познай самого себя” — и его остановка у Сократа, а также эпикурейское, стоическое сведение к приватности вплоть до “самосозерцания” (ta eis heauton) Марка Аврелия. И насколько мощно, с совершенно иной стороны, повлиял вышедший из Библии, назидательный и выразительный призыв: *salva animam meam* (лат.

спасай свою душу. — ред.), имевший далекие последствия, вплоть до полного рождения Я заново открытой внутренней сущности (Innerlichkeit) у Августина и до самосознания как первой достоверности. В “Исповеди” Августина появляются ни с чем не сравнимые самопобуждения, предельные Я-призывы, обращения внутренней сущности, идущие от самого Бога и к Богу. Таковы положения Августина “Не иди вовне, истина живет в тебе самом (in te interiore)” и “Я хочу знать Бога и душу, больше ничего, больше вообще ничего”. Этим был дан пароль средневековой мистике, преимущественно интровертивно-трансцендирующей. В Te interiore находилось само Божественное Подobie Мейстера Экхарта и только оно — горящая “искорка”, “крепость”, “бездна внутренних свойств своего самого”, “синтерезис” (совесть) без всякой “инаковости” объекта. Но если так естественно, начиная с Августина, мыслились глубины самоискушения, в которых праздновала свое воскрешение христианская Самость (Selbst), но не свойственное живым существам Это, то в буржуазное Новое время подобная самость начала все больше исчезать, в силу в высшей степени недуховных, в высшей степени мирских течений-влияний. Именно Ренессанс принес вместо духовенско-духовного (geistlich-geistige) разбора внутреннего мира методически-рациональный: и его субъект назывался трансцендентальным, но не трансцендентным осознанием (Besinnung)⁵. Начиная с Dubito, cogito, ergo sum Декарта, теперь с научным, а не мистическим акцентом самодостоверности. Это и было полным методическим рождением Я, с Богом и миром, выводимыми только из уверенного Ego-sum. Ego sum, ergo est deus, ergo est mundus у Декарта, Deus est, ergo est mundus, ergo ego sum у Фомы Аквинского⁶, — какое различие в валентности, даже в превалировании субъекта. И не столь естественно, сколько преувеличенно и усиленно в этой точке — безопасно для субъекта и небезопасно для объекта — возникло пикантное субъект-объектное отношение. Субъект как исходный пункт был теперь узаконен и познавательно-теоретически, а познавательно-теоретическое жало со времен Юма радикально входило в мир, радикально рефлексировавшее самое себя — у Канта. “Я мыслю, это должно иметь возможность сопровождать все мои представления”, говорит Кант, и мышление более уже не должно состоять здесь в пассивном отражении, но быть во всяком созидании, а именно в созидании форм, которые создаются только субъектом, посредством которых он объективно познается. Субъектом, с которым связан радикальный “коперниканский переворот”

Канта, когда не разум должен вращаться вокруг вещей, а вещи вокруг разума. Этот субъект, конечно, здесь не индивидуален, но должен быть “сознанием вообще”. Но именно этим он утверждается как целая сфера, следовательно, учреждается против единственной доселе сферы, сферы независимого от сознания мира. Таким образом, со значительной рецепцией сократовского “познай самого себя” понятие знания вещей отступило в пронзительно экспериментирующее *знание ради знания*, то есть в такое Априори до всякого научного опыта, которое только и обосновывает его как научный. Таковым должен быть трансцендентальный метод, Трансцендентальное высочайшей, то есть глубочайшей интроверсивности, в отличие от всякого трансцендирования и Трансцендентного сознанию, будь то мир сам по себе (*Welt Ding an sich*) или даже потусторонний мир. Но в любом случае: это Долженствующее-обосновывать, эта власть трансцендентального априори по отношению к собранному сугубо эмпирически, выходящему данным извне Апостериори, эта власть должна проистекать единственно из спонтанности (производительной силы) трансцендентально раскрытого субъекта. В конечном итоге такого, который делает себя значимым не только в критике чистого теоретического разума, но и в чистом практическом разуме, и в критике способности суждения, как автономия нравственного воления, а также художественная автономия создающего гения, который сам устанавливает себе закон. Свобода, единственно сама себя детерминирующая, становится тем самым *ценностным смыслом* преобладания трансцендентального субъекта — от начала до конца. Такой, не только теоретически создающей, активностью проникнут прежде всего Фихте: Я создает здесь главным образом только мир Не-Я, чтобы, как нравственная деятельность, морально-соразмерно порождать объектный мир. Трансцендентальное возвращение в субъект, эта абсолютная “саморефлексия полагающего”, тем самым становится нравственно-практическим продвижением не в Данное мира, но в Заданное нам мира. В фихтевском мире как “прочувствованном материале долга”, созданном теоретическим Я только для того, чтобы практическое Я испытало бы себя на деле, осуществило бы себя. Это окончательное связывание Самости (*Selbst*) с “миром явлений”, но (у Фихте особенно отчетливо) речь идет также о цене, о том, что Объектное не находило себе месте в мире, оно — как нечто Особое, а не простое сущее Не-Я совершенно выпадало из опосредований. Далее, конечно, полюс Самости (*Selbstpol*), разрабатываемый все интен-

сивнее, продемонстрировал богатство, которое невозможно потерять. Однако вскоре, вследствие капиталистического самоотчуждения и отчуждения мира, все более подступал субъект, когда-то сверхдухотворенный, а трансцендентально-идеалистически раздухотворенный объект все более механистически отдалялся. Гегелевская Феноменология и гегелевская Система, наполненная в равной степени субъектом и объектом (в отличие от Фихте, в связи с Гете и Шеллингом), эта всегда полярно опосредованная диалектика отталкиваемого друг от друга, была последней, но продолжающей обязывать в разделении субъекта и объекта новейшим идеализмом, в чрезмерном, но все же плодотворном отягощении всякого еще наивного строительства моста. *Нерефлектированный* *Unio affectiva* (лат. эмоциональный союз. — ред.) вверх от вчувствования здесь окончательно проявляется как все еще примитивный.

Человеческое самоотчуждение — механистическое отчуждение самого мира; поправка

Я и Вовне отныне разделены, но стали и беднее друг другом. Созданное на голову перерастает создающее Я, оно пытается быть метлой, которая движется совершенно самостоятельно, а все остальное затем действует автоматически. Общественной основой этого отчуждения является Ставшее-Товаром-Бытие (*Zur-Ware-Gewordensein*) всех людей и вещей. Ему соответствует по большей части плохо просматриваемое циркулирование товара, как модель исключительно количественной по своему характеру взаимосвязи (или даже уже не взаимосвязи) объектов. Прежде всего, общественно отчужденное бытие объекта (производство, аппарат) может само автоматически обуславливать отчужденного субъекта, так как оно снова взаимосвязано с внешним отчуждением. Тогда общество, вплоть до самых высших субъектов, состоит из колесиков на производстве, и даже у высших относительная свобода действий находится только в промежуточных пространствах, как хорошо сказал об этом Лукач: в зависимости от масштаба их шансов в экономической жизни. Таким образом, субъект, теоретически утверждаемый с середины прошлого века, находится далеко позади гордого *homo faber* (лат. человек-создатель. — ред.), его *Sum, ergo est mundus* (лат. существую, следовательно, существует мир. — ред.), автономного сознания вообще. Теория среды Тэна, согласно которой люди становились только лишь отпечатком их социального, географического окружающего мира, была

бы прежде немислима. В том числе и у французских материалистов XVIII в., которые вообще допускали возможность не социального, но только физического бытия сознания. Ранг индивидуума определяется у Тэна в лучшем случае как срез социальных отношений, а сущностно — именно как отпечаток; со словом “индивидуум” употребляется слово Поскольку (Weil), а не Вопреки (Trotzdem). По-видимости родственным этому и аналогичным по смыслу является положение Маркса: не сознание обуславливает (общественное) бытие, но, наоборот, бытие обуславливает сознание, а сознание субъекта является лишь разновидностью его классовой идеологии. Однако Марксов акцент на подобном внешнем бытии не имеет ничего общего с пассивистской теорией среды, именно в смысле этой пассивности, поскольку здесь сознание само участвует в обуславливающем его общественном бытии. Поэтому в меньшей степени в социально-экономическом понимании истории, и гораздо значительнее — в гуманистической революции появляется требование (и только субъективный фактор а *limin* (лат. от начала. — ред.) делает эту революцию возможной): “Если обстоятельства формируют людей, то обстоятельства должны быть сформированы по-человечески”. Сюда же относится признание *homo faber* — человека, который воспринимает окружающий его мир не как субъект из податливого, пассивного воска, но активно вмешивается в него, что идеалистически было заложено в фихтевском переходе от мысленной установки к осуществлению действия. Такое воздействие субъекта на объект, конечно же, происходит не абстрактно-идеалистически, оно производится не остающимся отчужденным субъектом на объектный мир в простом механистичном производственном рефлексе. Напротив, к действительному, новому субъект-объектному отношению принадлежит аналитическое видение истинных причин любого отчуждения и в конечном счете овеществления, связанных с циркуляцией товаров, и, далее, конструктивная, сведущая в вещах, тенденциях и законах теория объекта, способная действительно проникнуть в объектный мир, очеловечить его. Тогда, несмотря на теоретический ключ и практический рычаг субъективного фактора, возникает сведущее в деле, компетентное понимание перевеса объектно обусловленного, перевеса наличествующего вне субъекта, хотя и не а *limine* и *usque ad fine* (лат. вплоть до конца. — ред.), независимого бытия.

Сведущее в деле — здесь уже заложено вычеркивание из Внутри того, что не относится к делу. Объективным становится

только такое познание, которое к человеческим оттенкам и цветам относится столь же осторожно, как и к объективному овеществлению. Тем более, если именно это овеществление обнаруживает человеческие, в данном случае межчеловеческие, общественные корни. Однако при приближении к простому объективному бытию как реальному бытию объекта необходимое вычеркивание того, что относится к субъекту, было преувеличено, прежде всего буржуазно, поскольку исходным пунктом было наблюдение. Так, Кюльпе, один из вождей естественнонаучной “реализации” прошлого века, выделил совершенно внесубъективный признак познания объекта (разумеется, психология, согласно этому, тоже является наукой об объекте). Критерий реально-научного познания звучит так: “Независимость от переживающего и понимающего субъекта”. Независимость от переживающего субъекта должна была гарантировать количественно-достоверный метод мышления в естественных науках, а независимость от понимающего субъекта — метод мышления в науках об истории и духе, свободных от оценки. (Последний критерий хотел бы взять для себя тезис Ранке: он хотел непредвзято установить, что было, и он не брал на себя высочайшую задачу быть судьей мира. А внепартийное, желающее быть прежде всего свободным от аффектов понятие объективности социального познания Макса Вебера интерпретирует науку как сугубо внесубъективную профессию.) Выясняется однако: подобная внесубъективная позиция не без основания являлась и является соразмерной времени, она соответствует далеко зашедшей бюрократизации (Verapparatchung) собственного сознания. Так что даже этот заданный критерий, вместо того чтобы быть действительно внесубъективным, привносит с собой все более отчужденного субъекта производственного общества. Наряду с этим данный критерий отнюдь не гарантирует свободное от интроспекции познание “вещей как они суть”, он гарантирует лишь растущее раздушевление (Entseelung) объектного мира, снятый фетишизм циркуляции в себе и продукт, при котором и в котором забыт сам производитель. Доведенное до предела такое вычеркивание субъекта... давало совершенно мертвую картину мира. Объектный мир состоял только из механического движения вещества, бесконечно большого и вместе с тем настолько крохотного, что в нем нет места даже для одной головы человека. Конечно, и в этой предельной сущности объекта были когда-то общественные импульсы и задачи, на сей раз очень позитивные, то есть еще буржуазно-революционные. Так, механистичность материализма XVIII

в. была направлена не столько против субъектной стороны, сколько против ее союза с трансценденцией как арсеналом воинствующего почитания Бога и его церкви. Со времен этой борьбы материализм остался *противоположностью* объектному фетишизму, остро обличая и теоретически уничтожая этот фетишизм. Он делает это не механистически, не с фетишизированным опустошением мира, но находясь в сильнейшей зависимости от переживающего и понимающего субъекта, как “объяснение мира из него самого”, не *пассивно наблюдающее*, а повсюду *открывающее Производящее*. Именно такое не-вычеркивание нашей собственной субъективной стороны, то есть ее *двигательной и утопически-открытой сущности*, гарантирует познаваемое избирательное сродство с такой же действительно реальной сущностью в становлении, производстве, улучшении, то есть в *Изменяемом* мира, разумной частью которого, форпостом которого мы и являемся. Такое избирательное сродство не относится к уже Установившемуся, то есть объектному фетишизму, который, в конечном счете, выступает как ярко выраженный фетишизм Фактичности и Ставшего. Причем просто вычеркивание субъекта — без любых проблем дифференциации, выверения его “интроспекций” — является для этого удобным критерием: а именно, как критерий мертвого мира, нигилизма. Он находится не просто в контрарной, но в совершенно несовместимой противоположности с нашим общим делом; вместо возможного “смысла” в making (англ. создании. — ред.) застревало тотально отчужденное, непосредственное бытие в себе, являющееся “абсурдом”. Таковы — в решительном доведении до конца — последствия тотального объектного мышления без человека, непосредственно окружающие непосредственно одиноких, ничего не говорящих людей.

Все же странно, что Внутри и Вовне все чаще и чаще стоят на одной ноге. Как это было после Фихте, который вновь или еще дальше продвинул немецкую классическую философию. И у юного Шеллинга, когда он в своих “искренних юношеских мыслях” (Маркс) призывал не забывать за продуктом о продуцирующем. Правда, здесь значима не история, а природа как находящийся на огне мир становления, согласно Гете, такой предметный, такой богатый внешними проявлениями. Гегель в качестве действительной *предметности* (Sachlichkeit) ввел именно предметность постоянного диалектического отношения субъекта и объекта; на основании еще дочеловеческого *движения*, человечески-исторического *труда* в процессе и над процессом. Воплощение гештальтов,

их преобразование, усиливающееся взаимопроникновение субъекта и объекта: в нем части объектного и субъектного в процессуальном мире должны только колебаться. От Гегеля, от его активных последователей начинается такое выпускание субъективного из познания мира, даже из изменения мира на основе знания, которое не имело иного научного значения, кроме как сделаться чувствительным не только к любому отверганию субъекта, но и к его утверждению. И снова *утвердить* власть Внутренне-человеческого в процессе открытия мира — против девальвации субъекта и фетишизации объекта. Если же познающий субъект есть ключ, и к тому же единственный ключ для того, чтобы раскрыть закрытый мир, более того — глубже раскрыться самому в глубинах этого закрытого мира, то ему необходима самая сильная критическая бдительность (*Wachsamkeit*) для сохранения этого ключа методически-пригодным, для его самосовершенствования. К этому подводит просматриваемая субъективность внесубъективного так называемого позитивизма, и утверждаемую ценность субъективного фактора в познании следует проверять в открытом благодаря этому познанию, в опосредованном наконец субъектом объектном мире. Итак (говоря по-фихтевски), примат практического разума также и в логике требует независимости от всякого *сугубо Частного* в субъектности (*Subjekthaftigkeit*), от всех предсуждений (*Vor-Urteilen*)⁷ и мнимых очевидностей (*Schein-Evidenzen*)⁸ мутно-частных или преходящих интересов и их ограничивающей перспективы. Ведь познание происходит не из заботы о самом себе или ради так называемой психологии мировоззрений, но с целью информации о мире и ради самого мира. Да, действительно, таинственный путь ведет не только вовнутрь, как говорит Новалис, но намного чаще — вовне, проникая туда не только шире, но и глубже. Далее: *Внутреннее (Inwendige) было и остается ключом к Внешнему (Auswendige), но этот ключ не есть субстанция; субстанция ключевого (Schluesselhafte) находится в еще столь мало законченном объектном мироздании.* Познание как ничто другое имеет особое назначение в мире. Об этом виде могущества ключа недостаточно мыслить как о внешнем либо относящемся к объекту, когда оно не приводит к донкихотству человеческого воображения или когда оно возвращается к абсолютному обожествлению субъекта с ничто впереди и позади себя. Следовательно, необходимо, более чем когда-либо, объективное проникновение, вбрасывание субъектного фактора в Происходящее Вовне: при особом учете негативного ключевого

слова из Фауста: “Хоть и вита у вас борода, замок ей этот не открыть”. Если этот тезис всегда верен и направлен против Витиеватого в субъекте, то это не относится к Витиеватому, связанному с объектом, дело чести которого, открывая, служить ключом зажигания. И объект с замком указывает на ключ так же четко; если объект будет бытием-в-себе, непосредственным субъектным фактором, то он закончится в нигилизме. Следовательно, необходимо именно совершенно объективное внедрение, вбрасывание субъекта в Происходящее Вовне, им опосредованное и им опережаемое, соразмерно *Fieri* (лат. становиться, возникать. — ред.), а не только голому *Faktumest* (лат. сделано, совершено. — ред.) в неопределившемся процессуальном бытии мира. фронтом которого является именно человек, а не потушенное бытие-в-себе. Логически пограничным понятием и метафизически пограничным идеалом остается полностью предстоящее субъектно-объектное отношение, которое указывает на возможный обоюдный обмен лицами. Взгляд на такое Одно-в-другом (*Ineinander*) вполне утопически характеризуется как встреча с самим собой вовне, “посредством чего Внутреннее может стать Внешним, а Внешнее как Внутреннее”⁹. Но это предполагает длительно испытываемый ход Внутри (испытываемый тенденциным бегом внешних вещей) и длительно измеряемый ход Вне (измеряемый масштабом приближения к еще не вынесенному вовне, но латентному Внутри, центру мира). “На корабли”, — призвал напоследок Ницше, и это путешествие через Вне, к новым морям, такое, в котором первооткрыватель не только берет себя с собой, но сам потом принадлежит открываемому. Отчего в конце концов всякий вход в субъект сопровождался восхождением соразмерного ему мира, для того чтобы Внутри и Вовне находили свое счастье друг в друге; и так не только со времен Феноменологии духа. Тем более, что сила, создающая Внутри и не упускающая Вне, учитывается всякой феноменологией пути домой, которая не мирится с уже наличным миром.

Методический мотив путешествия

7. Пронзающее размышление

Легко сказать, иди в себя. Сделать же это труднее уже потому, что вход здесь узок. Но ничто не мешает погружаться все глубже. Только тот, кто закоснел, спокойно пребывает в себе.

Итак, идти (*gehen*) внутрь себя — это, несомненно, хождение (*Sehen*). И каждая наша дума (*Sinnen*) движется, даже

если кажется, что она стоит на месте. Если ее дух слаб настолько, что не может доводить до конца, то он только пересыпает из пустого в порожнее. Это происходит и при желаниях, слишком близко подступающих к человеку и тем самым обременяющих его; для того, чтобы двинуться потом дальше, нужен совет другого человека. Но острое раздумывание (*Nachsinnen*), приводящее человека в движение, движется вперед и тогда, когда стоит на своем. Последнее свойство присуще особенно такому мышлению, которое проверяет почву под ногами. Да, подвижное пребывание (*Bleiben*) само по себе уже принадлежит к такому взгляду на наше собственное прошлое, такому преходяще-пронзительному раздумыванию, которое берет свое Ставшее для нового становления. В вытягивающем воспоминании (*Erinnerung*), беспокойном, убыстренном и, несмотря на это, выглядящем эпически. Итак, каждое воспоминание (*Entsinnen*)¹ делает прокол вниз, вертикально опускаясь, поднимаясь. Несмотря на нежелание сдвинуться со своего места, отойти вправо или влево, его не назовешь домоседом. Оставаясь верным своей вертикали, оно много движется как в свое Прежде (*Vor*аuf), так и в После (*Wor*аuf). Не покидает их, но и не остается там в сумерках, не отправляется в изгнание. Для сохранения своей уникальности погружающаяся в глубину мысль тоже всегда должна двигаться особым образом.

Понимание самого себя происходит уже при рассказе, при обращении к пройденному. Отсюда примечательность, правда, редко удающаяся, *собственного* жизнеописания снизу вверх. Пожилой человек берет снова в руки либо поношенный сюртук, либо не раз использованное “это было когда-то”, и с их помощью придает себе важный вид. После такого рассмотрения, направленного вспять, расцветает немало полезного, в том числе тогда не использованного. Это удастся даже лучше, нежели при действительном посещении мест прошлого, потому что письменное возвращение сохраняет дистанцию по отношению к ним. Оно не покидает салон-вагона, в то время как непосредственное *Снова-Здесь* позволяет вернуться намного ближе, рефлектируя (*re-flektierend*). Напротив, пишущий, бухгалтер своей предшествующей жизни, оказывается выше и тогда, когда его путешествие является исповедью; оно постоянно воздействует на человека, ведет к желанию выглядеть в прошлом праведником. Так происходит и в беспощадном *Ad me ipsum* (лат. ко мне самому. — ред.), в жизнеописаниях, которые не просто описывают, но безжалостно будоражат воспоминающего, превращая в предмет воспоминаний его самого. У Августина или

в Исповеди Руссо они поэтому называются судом над собой и являются таковыми в действительности. Во время путешествий в прошлое, совершающихся поэтапно, несомненно велик соблазн сменить перекладных, оказаться ведомым тщеславию; почти все лучшие автобиографы, в том числе и те, кто чувствовал за собой эту провинность, читали у Плутарха о “великих мужах”. Такой путь помогает фильтрации — сначала тщеславию, потом еще и гордостью; наконец, в заключение преподносится мысль, которой учит не только Ницше. Готовое к раскаянию, по-христиански стоящее на месте и таким способом стремящееся вперед очень редко является именно тем, чему мы хотели бы дать проявиться, чтобы оно могло стать. Георг Брандес² однажды сказал о том, что существует три вида мемуаров — Августина, Руссо, Гете. Один смиренно показал, как он поднимался из смуты, другой добавил к этому и одновременно подчеркнул то, как часто он оступался; третий известен своим олимпийским спокойствием, он превратил себя в произведение искусства. В качестве четвертого типа можно обозначить еще одну разновидность, лишенную исповедальности или ее противоположности, это путешествие в утраченное время, вместе с Я, явно не желающим у Пруста остановиться, и долгий взгляд вовне из его томительных предсмертных часов. Вспоминающий видит тогда так ясно и точно, как можно смотреть только при прощании, свое возвращение в прошлое, места, где он бывал, и осовременивает себя. Напротив, поиск формировавшего и находящегося в движении Прежде не разрушает самость Пишущего, даже если в этом поиске автор сходит по автобиографическим ступеням формирования собственного Я. Даже если в том, что он написал, например в воспитательном романе, будет показано, как и каким образом рос вспоминающий, и писатель, погружаясь в себя, еще раз пройдет этот путь вместе с героем. И даже если он не хочет погружаться ни в какой частный опыт, это все равно будут картины его самоформирования, имеющие не частный характер. Разве гегелевская Феноменология не показывает завершившуюся историю как историю жизни человеческого сознания вообще, как оно росло и формировалось? Столь глубоко может увести установка, с помощью которой себя хотели понять люди, умевшие возвращаться назад.

От Прежде отличается После, в которое необходимо проникнуть. В одном рефлектирует, рассказывая, только сознание, в другом — рассудок. Это происходит действительно пронизывающим, проникновенным образом в ходе одинокой, удаленной от

мира попытки прийти к Основе (Grund)³ своего мышления. Одинокой даже там и тогда, когда для этого используется разговор с другими, как, например, у Сократа, размышлявшего на площади. Прогулка не вытесняет того, что касается только нас самих; поэтому, говорит Сократ, он ничему не может научиться у деревьев, но может научиться у горожан. Что есть справедливость? Что есть добродетель? Эти и подобные им вечные вопросы, не сходя с места, постепенно углубляются в Основу. Сократ, который “всегда пытается сказать при помощи того же самого то же самое, так что каждый незнающий может высмеять его речь” (речь Алквиада), отдает себе отчет о специфике этого качества. Туда же — назад, вовнутрь направлен, как верно отметил Арнольд Метцгер, “вопрос Сократа о Добре, всегда оказывающийся одним и тем же”. И незнающие осознают, что уже известное им опровергнуто, и это запутало их сознание. С точки зрения сократовской рефлексии рассудка, все Дальнейшее, шагая на месте, живет и движется *за этим местом*, то есть “трансцендентально”, следовательно, не перепрыгивая, а напротив, непрерывно двигаясь в том мышлении, которое предпослано правильному мышлению. У Канта и Фихте попятный ход назад, в После, априори обосновывающее действительное познание, называется только саморефлектирующим. Да, Фихте допускает в начале этого пути к беспредпосылочному началу не тезис (который, в свою очередь, пришлось бы обосновывать), но требование: “Думай себя сам”, которое отчетливо звучит как приказ о выступлении в поход. Как приказ, который, двигаясь, запускает производящее движение, не мирящееся ни с чем, и все приготавливающее априори, улучшающее себя. Это движение предъявляет повышенные требования к чистой мысли, как если бы весь опыт вне его, в Основе, был бы лишь его собственными мемуарами, который не генетически, но все же двигался бы, возвращался к самому себе назад — здесь тоже отчетливо видно В-пути (Untergwegs), именно — пути в себя. Как хождение ходьбы, как плавание без воды, но только не сиденье дома за печкой. Осознание (Besinnen), повторяющееся снова и снова, упирается не только в самое себя. В нем существует множество нитей, пусть и запутанных, по которым может проникнуть освобождение.

8. Форма знания: путешествие, план Фауста

Прогулка

Человек берет себя с собой, когда он путешествует. Здесь он и выходит за свои пределы, становится богаче лесом, полем, го-

рой. И буквально заново учится узнавать, что есть ошибка и что есть путь. И дом, который примет его в конце, значит для него ничуть ни меньше в момент, когда он еще не достигнут. Сравнение пути с подъемом к цели старо, излюбленно и поучительно. Тысячи учителей использовали его в выпускной день, говоря о том, что путник оглядывается у цели назад и видит свой путь, сильно сокращенный, и проходит его еще раз, в обратном направлении. Это значит: путешествие само превращается в историю, как при взгляде назад, так и прежде всего при взгляде вперед, с уже сделанными выводами и определенным порядком. Прекрасное свидетельство тому дает стихотворение Шиллера “Прогулка”, в котором автору при помощи легких и необременительных ассоциаций удается быть исторически точным, сохранить полноту взгляда. Дорога, как путеводная нить, ведет нас через пространство прямо в историю, создающую и преобразующую предметы. Перед нами встают поляна и лес, нам открывается идиллическая долина, возникает город и вместе с ним — образ греческой цивилизации. Все дальнейшее выглядит насильственным, как это часто случается у Шиллера, а также мелкобуржуазно-ограниченным, и напоминает здание, не достроенное до конца. Оно относится к путешествию, которое из своего собственного Одно-после-Другого видит такие, уже случившиеся вещи.

Путешествие Фауста

Если человек в путешествии остается неизменным, это плохое путешествие. Вокруг такого путника меняется только местность, но не он сам и не вместе с нею. Чем выше у человека потребность определить себя в опыте, тем глубже (не только шире) он регулируется опытом внешним. Совет предпринять такое путешествие и его маршрут дал Гете Вильгельму Мейстеру в своем воспитательном романе. Он и сам прошел этим маршрутом. Фауст с тем же умыслом использовал волшебный плащ, вынесший его из тесной комнатухи и пронесший над разными странами. Беспокойный Фауст, проводящий время за профессорской кафедрой, является субъектом человеческого стремления и пути к постоянно изменяющемуся Нечто, который изображен Гете с невиданной дотоле силой. Погребок Ауэрбаха, любовь к Гретхен, царский двор и Елена, свободное правление свободным народом станут вехами на пути к “Остановись!”, или к высшему мгновению. По мере того как субъект обновляется и изменяется на каждой ступени своего путешествия, в меняющемся свои стороны субъектно-объектном от-

ношении восходит Опытное (Er-fahrenes) как более или менее точное отражение Внутреннего. Но только путь человека припутном ветре, путь мира как сквозной опыт просветляют ответ. “Если ты хочешь шагнуть в бесконечное, то в конечном иди во все стороны”, или же согласно замыслу: “Так выступает в тесном балагане весь круг творения перед нами”. Здесь еще нет остановки, тем более невероятным является ленивое почивание на лаврах мнимой явленности полного исполнения. Поэтому Мефистофель может быть представлен как кислота и стягивание вниз, тождественный Фаусту, представленному как огонь и непрерывное вверх-возгорание; кислота прожигает, равно как и огонь. Мефистофель — это иронизирующий злопахатель по поводу всего достигнутого, Фауст олицетворяет релятивизм и превращение всего достигнутого в градуированную шкалу, где прошлое, разрастаясь, повторяет самое себя. Вплоть до прыжка к еще не совершившемуся, лишь символически обозначенному, после которого Недостаточное — в утопическом Здесь, утопическом Настоящем — станет событием. Волшебное путешествие Фауста через “ставшее для него столь ценным целое” к совершенному мгновению относится как раз к такого рода способам, когда дух направляет и исправляет все то, что еще колеблется в нем, в том числе просветляет мечту о некоем деле в мире. Так путешествуют Фауст или студент-каноник у Гете в направлении “Познай самого себя в прекрасном чувстве”, поэтому не встречают уже, в силу своего “идеального стремления к воздействию и вчувствованию во всю природу”, в конечном счете никакого предмета, который не использовался бы снова в деятельности, не демонстрировал бы при всей его пластике интенсивного “значения” вплоть до своего изначального. Для ненасытного путника, осознающего изначальное, возникают новые надежды и новые муки, опять и опять открываются новые сферы. Это означает и новую ступень, на которую поднимается субъект для опосредования субъекта объектом, объекта субъектом. Такое опосредующее субъект-объектное отношение является процессом освежения, обновленного рождения цели.

Ступени освящения, выход у Фауста и Гегеля

Ни отдельный человек, ни кто-либо другой около него до сих пор не изведал себя самого. Зато повсюду не смолкает вопрос о том, как и откуда можно двигаться в это Для-себя-бытие, или Домой (Nachhause). Прежде всего это вопрос знания, проникновения, встречи с самой собой, и сколь стара эта история, столь же

долго подобная встреча представляется происходящей на ступенях. Именно таким образом, ступенчато, происходит каждое поучительное открытие, в том числе и там, где целью сквозного пути не является Самость (Selbst). Ею может быть Солнце или другое светило (Hochdroben) астрального мифического вида, из тех, что затмевают человека. Но для этого нет тайного указания, которое использовалось бы в примитивных обрядах, связанных с половым созреванием, или в пещерах Митры, или гностических культах, не намного превосходящих эти обряды по своему уровню. Суеверия, следовательно, имеют ту же градацию, что и путь познания, отражая его провалы и его вершины. Это заметно даже по различным маскам, применяемым в обряде, посредством которых можно проникнуть в Сходное, танцуя, заклиная, изображая. Сюда относятся и классы “негодяев”, “знатных” и тому подобных различного ранга в посвящениях Митры, а также разделение на телесников (Nuliker), психиков и пневматиков в гнозисе, включая их значительно более глубокое понимание в Библии, соединившей три эти ипостаси. Хотя христианство не приняло идеи образования каст, оно все же не отвергло идеи иерархического рассмотрения самого познающего человека. Так, мистик Гуго Сен-Викторский говорил об *oculus carnalis* (телесном оке), приводящем к восприятию мыслей и воспоминаний; *oculus rationalis* (рациональном оке), делающем доступным познание восприятия; *oculus meditationis* (медитативном оке), открывающем возможность рассмотрения Бога. Сам путь такого созерцания был позднее представлен Бонавентурой в книге “Путеводитель души к Богу”, столь своеобразно названной им, в этом подлинном дневнике путешествия души к Богу, в котором тщательно разработаны семь последовательных ступеней созерцания. В самом отчетливом виде, весьма изрядно перекликающемся с мифическим, новый образ мыслей впоследствии выступает у Николая Кузанского в его учении о *стадиальной сущности познания*. Первая ступень — это чувство (*sensus*), дающее наглядные представления, в том числе и в виде неясных химер. Вторая ступень — разум (*ratio*), способный работать с упорядоченными числами и различающий противоречия. Третья ступень — интеллект (*intellectus*), диалектически связывает противоречия между собой, показывает их диалектически снимающимися друг друга; “что разум разделяет, то связывает рассудок”, говорит Кузанец. Четвертая ступень — видение (*visio*) должна делать явным полное совпадение всех противоречий в бесконечном единстве. Итак, не только диалектика, но и способность синтетического рассудка,

в отличие от простого антитетического понимания, связывает Кузанца с Гегелем, как и еще одно дополнение: каждая более высокая ступень, в том числе и внутри самого вида познания, является “*praecisio*” (уточнением) предшествующих ей ступеней.

Одновременно три способа, или класса, познания у Кузанца (четвертая ступень, *visio*, должна познавать не понятийно, но интуитивно, *sine comprehensione* — без понимания) объективно соотносятся здесь с тремя слоями бытия, открывающимся посредством этих классов познания. Чувству соответствует тело, возможность в материи; разуму — душа, действительность индивидуального, всеобщность мира; интеллекту — Бог, абсолютная необходимость, Единое. И каковы ступени познания, таков и вид мира, с них открывающийся, и предметы этого мира; здесь снова выстраивается пирамида, в неизменном виде дошедшая до Гегеля, пирамида познания и познаваемости одновременно. Гегель нигде не упоминает Кузанца, хотя в его время этот мыслитель был известен — еще или снова (такой полный критик, как Тенеман, в своем наиболее исчерпывающем “Очерке истории философии” 1818 года посвящает остроумному кардиналу целый параграф⁴. Тем не менее “Феноменология духа”, которую Гегель называл своим “путешествием за открытиями”, отчетливо наследует учение Кузанца о стадиях, вбирая в себя весь “Путеводитель” по прошлому. Только здесь, в гегелевской Феноменологии, одновременно возникает во всей своей полноте равнорожденное, но противоположное по направлению *Фаусту Гете* учебное пособие. Согласно введению, Феноменология должна была изначально представлять только наставление, воспитующее, ведущее вверх: как “путь естественного сознания, стремящегося к действительному знанию”. “Семимильные понятийные сапоги”, как называет это Гегель в другом месте, соответствуют мифическому волшебному плащу, весь дальнейший ход методически развертываемого субъект-объектного отношения имеет цель не меньшую, чем гетевское “познание самого себя в прекрасном чувстве”. Цель, или “бытие-для-себя духа”, будет восходить в гегелевской книге воспитания по шести последовательным ступеням чувственной достоверности, восприятия, самосознания, разума, духа, абсолютного знания; и каждая из этих ступеней в свою очередь расчленена. Ход учения в целом представляет как в субъекте, так и в объекте становление знания, выступающее в противоречиях, идущее от непосредственного, еще не оформленного в-себе (*Ansich*) своего содержания, по имманентным лестницам вплоть до опосредованного самим собой

результата этого содержания. Из первой чувственной достоверности, или простого Теперь, Здесь, Этого (Dieses), дух в историческом процессе вырастает до своих гештальтов, когда уже ни один гештальт не будет чужд ему. Следовательно, Феноменология есть “представление (Darstellung) проявляющегося знания”, “становление науки” и, с педагогической точки зрения, “путь души, движущейся по ряду своих гештальтов, как по точкам (Station) развития ее собственной природы, в процессе которого она делает их осязаемыми для духа и достигает в этом совершенном опыте знания того, чем она является сама по себе”⁵. Новый взгляд на мир с каждой новой ступени, возникающий вследствие этого пути, не остается при этом опытом только педагогическим или затрагивающим формирование индивида. Но само формирование (Bildung) является таковым как в объективно-организующем, так и в субъективно-воспитывающем смысле, и на новой ступени, достигнутой субъектом, одновременно возникает соответствующая новая ступень объекта, и наоборот: “Этот новый предмет содержит незначительность (Nichtigkeit) первого, является опытом, достигнутым в результате его преодоления”⁶. Значит, вместе с гештальтами сознания меняются гештальты мира, признаваемые все более точными.

Будучи рассмотренным ближе, это состояние оказывается опосредованием Я через Не-Я, возникающим для того, чтобы они могли обоюдно двигать друг друга вперед. Это опосредование является дружественным миру, но в определенном смысле и враждебным миру, когда ни одна вещь не взята и не оставлена в статичном состоянии. Диалектическое критично, оно не позволяет себе ничем восхищаться, именно потому так созвучен Союз движения Вперед (Fortgangs-Bund) гегелевской Феноменологии “выращивающему” началу фаустовского плана. И здесь и там человек оценивается как вопрос и мир как ответ, а также мир как вопрос и человек как ответ. И здесь и там субъект хочет узнать нечто, предназначенное всему человечеству, а объект узнает о том, что он прошел путем самопознания и познал себя. В обеих книгах исхода и возвращения субъект не только рассматривает, но сохраняет и защищает; он является не только пастырем бытия, но многократно выступает как движущее начало, равное миру, движущееся вверх, позволяющее гештальтам двигаться, изменяться и открывать в этом движении все более адекватные нам сферы. Вместе с этим в Феноменологию к мотивам путешествия, учения и научения добавляется решающий мотив *труда*; первым на него

указал Маркс. Там, где перед Гегелем история раскрывается как субъект-объектное, но все же лишь как объект-субъектное отношение, для Маркса оно выглядит как труд людей над предметами, равно как и *переработкой* предметов для людей. Или, как сказано в “Экономическо-философских рукописях” Маркса: “Самым великим в гегелевской феноменологии и ее конечном результате... является то, что Гегель схватывает самопроизводство человека как процесс, конкретизацию как противостояние, как отчуждение и его снятие; следовательно, в том, что он схватывает сущность труда и противостоящих людей точнее, потому что действительные люди берутся им как результат их собственного труда”. Отсюда “вся так называемая мировая история является не чем иным, как производством человека путем человеческого труда, становлением природы для человека”⁷. Но и это отношение труда остается в Феноменологии информирующе-информированным опытом истории; причем, как дальше говорит Маркс, воспитатель сам воспитывается, его становление само является преобразованием. Значит, здесь, в мировом потоке, возникает не только характер, но и талант; при этом покой всякий раз тоже не бездействует...

Факультетский курс и слон мира

Само спокойное обучение человека издревле представлялось как некий ход (Gang). Присвоение материала происходит в нем при движении вперед, к свету. Если переходить от более простого к более сложному, то это само к себе приближающееся движение может еще не соответствовать вещественно-генетическому движению исследуемого материала. Глазу исследователя мачта заметна прежде корабля, явление — прежде и доступней, чем его основание. Так и начальные основы обучения отличны от начальных основ вещи, как основания познания (Erkenntnisgruende) от причин реальных вещей (Realgruende). Подъем ртутного столбика позволяет узнать о повышении температуры, но не является его причиной; при наблюдении тени на луне могут быть открыты горы, разумеется, без того, чтобы тень хотя бы что-либо общее имела с первопричиной этих гор. Только после того как появится большой массив знания, его развитие и движение вперед будет поддаваться классификации в той же мере, что и предмет изучения. Следовательно, до этого момента идет процесс присвоения, еще не соответствующий *предметному* генезису, хотя является и остается процессом. Столь же недостаточным или несоответствующим было и средневековое обучение, разделенное на тривиум или квадриум;

первый охватывал грамматику, риторику и диалектику, второй геометрию, арифметику, астрономию и музыку. Не вполне отчетливо, но именно в такой последовательности обучения проявлялось влияние мысли старой патристики о том, что ученик через изучение арифметики должен приходиться к понятию величины, через изучение музыки — к гармонии, что при занятии астрономией он сам должен возвышаться до небесного. Тривиум или квадриум с их “ семью свободными искусствами”, по сути дела, отражали форму не мира, но учащегося духа. *Энциклопедии* же того времени демонстрируют совершенно иную последовательность пути (*Fahrtreihe*) познания, как по форме, так и содержательно. “*Speculum quadriplex*” (лат. четверенный образ. — ред.) Винцента фон Бове делится, подразумевая почти разрыв мира, на зеркало учения (форма и материя знания), историю, природу и нравы; эта последовательность, очевидно, не является чисто рецептивно-педагогической, оставаясь спокойным, пока еще не динамичным, обучением. Большие философские “*Суммы*” Альберта и Фомы, возникшие за пределами этой ментальности, тоже решительно разделены на части, в последовательности, которая тогда считалась объективно-реальной, и, конечно, *ordo rerum* (лат. порядок вещей. — ред.) предстает в ней библейско-мифологически, а не развивающимся реально-исторически. Фома строит свою систему в масштабах высказывания апост. Павла: “Из Бога, через Бога, в Боге являются все вещи”; так, его предисловие к “Философской сумме против язычников” показывает, что он хотел бы исследовать в первую очередь то, что явил сам Бог (онтологию), далее — выход творения из Бога (космологию), наконец, возвращение всего к Богу (сотериологию). И вопреки относительному антимифологизму эта последовательность, передававшаяся через влияние поздней схоластики на систему Христиана Вольфа: онтология — космология — сотериология — решительно узнаваема в гегелевском духе-в-себе, -из-себя и -для себя. Конечно, она значительно отличается от прообраза не только тем, как дух сам себя понимает, каково его содержание, разъясненное соответствующим образом и в большей степени понятийно-мифологическое, но и тем, что именно здесь предназначено для обсуждения: в отношении последовательности обучения и строения “Суммы”. У Гегеля уже ощутим далеко идущий разрыв (если выразиться мягко) между процессом обучения, или исследования развивающейся вещи, и адекватными методами для этого. Но ступени познания, *suo modo* (лат. своим способом. — ред.) возвращающиеся в Феноменоло-

гию из Сен-Виктора и Кузанца, делают Педагогiku полностью увеличительным стеклом по отношению к возникающим предметам, к раскрывающемуся положению дел. Даже философская пропедевтика, которую Гегель разрабатывал для своих занятий в Нюрнбергской гимназии, содержит в соединении, отродно-дружелюбном, с незрелостью “строгий ход вещей, устремленный вперед”. В этой пропедевтике Гегелем не без основания повторяются в уменьшенном масштабе классификации Феноменологии, педагогически-предметно переходящие друг в друга. В обоих случаях: в том, что движется вперед в *путешествии обучения* (Lehrlahrt) субъекта, и в том, что *объективно “развивается” в материале* развивающего себя мира, — возникает, разумеется, не гомогенное, *единство хода*, курса, процесса. И примечательно: это единство есть и остается для учеников наиболее поучительным тогда, когда развитие *мысли* не выпускает из внимания *материю* развития, как в объективном идеализме, и не представляет ее идущей на голове. Несмотря на это, и в более позднее время сохраняется неустраняемая власть процесса обучения, замещающего собой мир, власть мирового хода как *последовательности информации*, в том числе и помимо воли самого этого процесса.

Будучи развернутым, такое сравнение всегда доказывало свою значимость. Оно давало возможность для внезапных и все-таки упорядоченных взглядов на своего рода учебный план самих вещей. Шиллерова “Прогулка” тоже происходила в тени аудиторий, или, лучше сказать, вдоль путеводной нити рядов, вдоль которой следуют один за другим обсуждаемые предметы либо возводятся одна над другой их группы. Если эта очередность не стабилизируется по-новому, а именно эмпирически, как у Спенсера — “поднимающаяся от простого к сложному” фахверковая конструкция мира, то она неоднократно подарит слуху, зрению, мысли свои первые энциклопедические диспозиции вместо того, чтобы просто оставить их в аудитории. Тогда университет становится микрокосмом, подразумевается — *universitas literarum*, который может иметь при этом место и не сведется к пристанищу для предметных специалистов. Его философский интерес родствен подвижной взаимосвязи наук, образующейся в процессе. — вопреки односторонней невежественности и безграничным фантазиям. Нельзя утверждать однозначно, что этот интерес будто бы идет из университетов девятнадцатого столетия. Философский свет разгорался далеко за их пределами, вдали от того, что Шопенгауэр назвал “профессорской философией философских профессо-

ров”. И все же другой суровый гений начинает свою работу “Об университетской философии” необходимой фразой: “То, что философию изучают в университетах, конечно, иногда является для нее плодотворным. Ее существование становится открытым, ее стандарты возникают перед глазами человека; благодаря чему ее бытие вновь и вновь оказывается замеченным и остается в памяти”. Именно такое ее бытие сохраняет единство наук, в том числе и именно внутри университета, где философия подобна лодке, плывущей тем же морем, в том же направлении, в каком движутся они сами по мере своего прогресса. Философия существовала до разделения труда, приведшего к Вне-друг-друга сообщества специалистов, и она будет существовать в новом обществе после преодоления этого разделения. Точно так же, как теперь она самостоятельно представляет дух *universitas literarum*, прилагая для этого все силы. И именно в этом призванном как объективное бытии (*Berufssein*) взаимосвязь системы наук, их *universitas literarum* становится значимой для мирового путешествия, для его *меняющейся панорамы*, для *самого учения*. Сам себя ведущий вперед и развивающийся в этом движении почерк шиллеровой “Прогулки” или даже Феноменологии заключается в двух инструкциях, которые поэтому тоже необходимо вспомнить. Одну, более институциональную, дает “Спор факультетов” *Канта*, другую, в которой можно отыскать настоящую путеводную нить для мирового путешествия в *ordine studiorum* (лат. порядок обучения. — ред.), — “Лекции о методе академического обучения” *Шеллинга*. Обе эти работы позволяют еще раз осветить и без того почти прозрачный процесс учения, увиденный со стороны тех факультетов, четыре из которых стояли у истоков парижского университета с настоящим *Studium generale*⁸. Итак, работа *Канта* определяет философский факультет как единственный, на котором книга мира может быть прочитана и понята без ненаучных вступительных речей. Напротив, так называемые высшие факультеты: медицинский (стоящий вслед за философским с точки зрения свободы), юридический и теологический — связаны с “этикой врача, сводом законов, Библией”. Несмотря на это, Кант именно в общих границах (*Konfinien*), на которых философский факультет соприкасается с другими факультетами, видел возможность философски проследить *материалы* медицины, юриспруденции, теологии, а также и внутриакадемические пограничные проблемы. Кант называет это “объяснением” спора между факультетами, его толкования содержат настоящие *экспедиционные сообщения*, потому

что путь этих толкований проходит через ряды причин, их порождающих. Так, на границе между философией и теологией находятся вопросы толкования рукописей, между философией и юриспруденцией — исследование того, может ли человеческий род находиться в постоянном движении вперед, к лучшему, на границе между философией и медициной — тезис о власти характера, мастерски реализующего намерения болезненных человеческих чувств. Все это представляет собой только эскизное, но вполне конститутивное развитие академических линий, и в этой работе Кант противостоял собственному почтенному возрасту, приводя энциклопедические данные о границах между различными факультетами (как отражениями сфер опыта). То, что не выполнил Кант, было схвачено с невиданной до сей поры мудростью Шеллингом и выведено в качестве способа ориентации в мире ex *Alma Mater* в его “Лекциях о методе академического обучения”. Эта работа позволяет читателю участвовать в обсуждении, проводит читателя в разнообразные области общей картины мира, а также сферы, находящиеся между ними. Картину мира, составленную из всех мировых картин, дают Шеллингу науки с их проблемами и в их состоянии на 1803 год, которые он описывает в духе своей тогдашней философии. Вводное замечание педагогично: “Молодой человек, начиная свой академический путь, вступает в мир наук, и чем больше он осмысляет целое и стремится к нему, тем больше у него возникает впечатление хаоса от этого целого, в котором он ничего не различает, или огромным океаном, в котором он движется без компаса и путеводной звезды”. Первое намерение автора является универсалистским, даже и по сегодняшним меркам, оно отвергает анархическую специализацию, оно особенно понятно: “Они узнают, что учение о методе академического образования (*Studium*) могло вырасти только из действительного и действительного познания живой связи всех наук, что без него всякое руководство будет мертвым, обездушенным, односторонним, ограниченным. Скорее всего, это требование никогда еще не было столь насущным, как в настоящее время, когда все значительное в науке и искусстве кажется устремленным к единству, все, даже кажущееся очень отдаленным, не успокаивается в своей области, каждое потрясение, происходящее в центре или близости от него, распространяется в этих удаленных областях быстрее и непосредственнее”⁹. Наконец, последнее намерение Шеллинга заключается в синхронном представлении мировых проблем в их включенности во внутренние линии или силуэты академичес-

кой теории, оно совершенно ясно: “Войти в отдельные части академической теории и одновременно во все целостное здание ее, отталкиваясь от первооснов, сегодня невозможно, не следуя при этом дифференциации самой науки и не конструируя ее органическое целое... Хотелось бы, чтобы этот очерк в определенной степени представлял собой *всеобщую энциклопедию наук*”¹⁰. Таким образом, лишь в процессе изучения математики и философии, теологии, истории и юриспруденции, физики, химии и медицины возникают картины странствия, меняющаяся панорама: все под углом зрения науки, при котором “субъективность проявляется в объективность”. Следовательно, этот путь представляет собой способ, в котором обучение в рамках субъект-объектного отношения делается параллельным миру как “являющемуся знанию”. В гегелевской Феноменологии несколькими годами позже происходит великолепное, несравненно более строгое *отождествление педагогики и процессуальной метафизики*, но Шеллинг в своих прямых аллюзиях придерживается того, что уже наличествует в академических кругах, с их дифференциацией и факультетами. Он позволяет часам мирового процесса отбивать удары, следуя расписанию, он ограничивает особенно остроумно и поучительно имеющийся курс образования, и если что-либо в нем Шеллинг адресует студентам и чем-либо старается их занять, то этим предметом выступает мир. Здесь сосредоточено большее, нежели дидактическая мысль об упорядоченности; Шеллингу хотелось, исходя из нее, представить студентам свою тогдашнюю систему развития, свои “искренние юношеские мысли”, как назвал их Маркс. Если избежать искусственности и причудливости, то способ отождествления хода обучения и хода всего объективного всякий раз имеет своим преимуществом то, что обучение (включая все пограничные проблемы) участвует в действительном ходе мирового целого. При этом располагать методом означает идти путем вещи, этот путь приводит к универсальной, генетически дифференцированной тотальности взгляда. Тотум (Totum), Целое, которое действительно было бы истиной, сначала очень скрытое, превращается в реально-утопическое понятие. В этом состоит смысл традиционной формы знания-путешествия, нестатический смысл, находящийся в самом объекте путешествия.

Отправление по кольцевому пути

Возвратимся теперь снова к гегелевскому расписанию занятий, к мировому духу, изучающему себя в процессе динамическо-

го движения со ступени на ступень, от состояния-в-себе (An-sich), через противоречивое Вне-себя (Aussersich) к субъективному В-себе-и-для-себя (Anundfuer-sich), то есть таким образом, что путешествие естественно становится обратной дорогой к исходной точке, и великий путь мирового духа, образованный чистыми возвращающимися кругами тезиса, антитезиса и синтеза, завершается в конце концов мировой спиралью (Weltschlangening), как “круг кругов”; это касается и известного нам путешественника, если только он не просто оглядывается назад. Конечное В-себе-и-для-себя должно быть единственным из того, что может находиться на более высокой ступени, поскольку его противоречие опосредовано этапом В-себе. Другими словами: тезис начала, такой как “чистое бытие”, “абстрактное право” или “символическая форма в искусстве” и т. п., не будет развит в чем-либо новом без того, чтобы не быть развернутым на более высокой ступени, репродуцированным на ней. Но, несмотря на живую подвижность, несмотря на постоянно развертывающийся процесс, мир у Гегеля уже готов. В нем не остается возможности, которая уже не была бы осуществлена, в нем “действительность есть единство сущности и явления”, нет сущности, которая не проявлялась бы, которая не была бы явлением. Путь, поворачивающий путешествие подобным образом назад, сам вид этого процесса, легко узнаваем: он содержится в богатом наборе теорий анамнесиса от Платона до Гегеля. Все знание как анти-путешествие в путешествии, как это вывел Платон в диалогах “Менон” и “Федр”, является только припоминанием уже увиденного. И правда, можно вспомнить детские головки из Египта, прикрывающие рот пальцем, это палец ангела беременности, девять месяцев ведущего плод по потусторонним мирам. И только когда ребенок, падая и крича, наконец, родится, ангел разомкнет ему губы, и человек сможет вспоминать в течение всей своей жизни уже увиденное однажды, пока ангел не появится снова, теперь уже как ангел смерти, тогда человек забудет все, что он смог припомнить и узнать в своей жизни. Платон точно следует этому старому мифу в своем учении об анамнесисе, об абсолютно возвращающемся, с его выводом о том, что душа не сможет узнать и открыть ничего нового, кроме того, что она увидела перед своим рождением, будучи спутницей богов в путешествии по миру вечных идей. Ставшее первично по отношению к будущему, поскольку сама Сущность (Wesen) идентична Свершившемуся (Ge-wesenheit), причина, arche, приходит только как архаичное, вместе с тем у Гегеля в соответствии с диалекти-

ческой космологией дисциплин и в меньшей степени в онтологии “от сотворения мира”, она действительно выступает как путешествие-анамнесис к логике-онтологии *ante rem* (лат. до вещи. — ред.). Это относится прежде всего к гегелевской философии религии и философии истории, *expressis verbis* (лат. с полной ясностью. — ред.) завершающим систему, которые лишь должны наполнить жизнью или облечь плотью (*mit Fleisch fuellen*) категории его домировой логики и репродуцировать их в таком виде. Следовательно, гегелевский мировой дух придерживается в своем пути курса анамнесиса; и это снова сделка, на сей раз с учетом цикличности процесса. Несмотря на это, здесь снова напрямую заявляют о себе импликации шиллеровской “Прогулки”, умноженные волшебным плащом Фауста и семимильными понятийными сапогами Гегеля; они действуют против ореола *ante rem*. Тезис В-себе, тезис начала предвосхищает столь мало, что Гегель называет его “самым бедным из определений”, и содержание мирового потока питается из истоков своего путешествия по истории, а не возникает из анамнесиса бытия. Это равносильно помещению в начале пути слабого источника Ничто. Пафос Гегеля, направленный против колец Сатурна, в дальнейшем становится все более ощутимым, и сама диалектика снова и снова противится кругу. Это означает, что не только знание о мире, но и он сам находится в движении (*Fahrt*), включающем в себя множество мест для опытов и экспериментов (*Versuchstellen*), а также прообразов своих тенденций, линий притормаживания, и все же не готовом. Даже в сущности, которая еще не проявилась, он предстает прежде всего как пытающийся. Поэтому размышление, погруженность в созерцание себя самого в конечном счете тоже не столько управляет философией, сколько стремится к открытому выходу за пределы субъекта, являющегося его субстанцией, к субстанции, разрушающей своего субъекта, — самым длинным маршрутом самого короткого пути.

9. Еще раз о Фаустовском мотиве Феноменологии духа

Мужество для неведомого

Известно, что не каждый поэт фаустичен (*faustisch*). И что еще более известно: не каждый ученый; для большинства образом такового выступает доктор Вагнер. И все же любой мыслитель, если он заслуживает этого названия, близок вопрошающему Фаусту, человеку, который не спит ночами, проводя их за пись-

менным столом в поисках решений. Свой образ Фауст заимствовал у мыслителя. Как и свои сомнения, и изнуряющие усилия на пути к знанию, к известной действующей силе и семени, к лучшему и научающему. И здесь ничто великое не осуществляется без страдания, без мужества в плавании по неведомым морям. Дейтельное стремление к познанию, за пределы известного и ставшего, в соединении с экспериментом — это и есть то, что можно назвать фаустовским. В нем видно рискованное и потому самое тщательное усилие, каждый раз ограниченное. Оно близко фаустовскому стремлению к себе, и содержит в себе одновременно юность и старость Фауста.

Неверующий, познающий мир субъект Фауст в Феноменологии

Другое дело, распространяется ли Фаустовское соразмерно Фаусту. В сугубо материальном виде оно находится повсюду там, где доктор, преодолевающий все границы, изменяет древнее предание. Давление этой фигуры столь велико если не для духов (Geister), то для тех, кто писал о них, это то, что от кукольных представлений до последних опытов у Гете всегда есть монолог и волшебный плащ, это беспрепятственное движение вдоль, поперек, в волшебную даль, в нечистую глубину. И все же фаустовский мотив, вырастающий на основе силы и ее масштабов, продуктивно и последовательно проведен только у Гете. Точно так же, как есть только одно философское произведение, которое с самого начала, с настойчивого введения мотива путешествия по миру эквивалентно “Фаусту”: гегелевская Феноменология духа.

Оба произведения разными способами освещают материал древнего сказания. Остается только удивляться, что эта близость зачастую остается незамеченной. Она проистекает не из внешнего сходства используемого материала, не из общности содержания, как это часто бывает при сравнении двух картин, особенно если это содержание относится к различным временным пластам. “Кант и Гете”, это уже было, “Гельдерлин и Кьеркегор”, еще один образец такого рода сравнений, частноабстрактных, превратных, зачастую отталкивающих. Они налаживают шаткие мостки, а не прослеживают вещественные связи самих оригиналов. Но происходящее в Фаусте и Феноменологии, невзирая на возраст, имеет вещественные связи в едином основании, как в плане построения произведения, так и в плане определенного содержания. Разные годы появления произведений в готовом виде (Феноменология —

1807 г., Фауст 1 — 1808 г., Фауст 2 — 1832 г.) здесь ровным счетом ничего не меняют. Ибо возможна почти невероятная ситуация: когда Гегель еще не мог ничего знать о кукольных представлениях — даже вкратце и при обилии материалов об этом, Гете уже располагал фрагментом своего Фауста с 1790 г., что было вполне своевременно для тогдашней дискуссии, возникавшей между Я и Не-Я, между спонтанностью и миром, дискуссии, лежащей в основе Феноменологии. Конечно, во фрагменте Фауста еще отсутствует решающее звено, погоня за совершенным мгновением, в нем не разработана и тема того, попадет ли Фауст в ад, тема легенды, настроенной недружелюбно по отношению к герою. Но здесь уже есть фраза, почти полностью схватывающая содержание погони, резюмирующая более позднего Фауста 1: “И всем, что свойственно человечеству, / Я хочу наслаждаться в своей внутренней самости... / И так расширить мою самость до его самости”¹¹. Эта строфа завершается совершенно неожиданно, сталкивая Фауста и человечество: “И как оно само, / В конце концов, я тоже рухну и разрушусь”. Такой катастрофизм тоже коренится в темной обскурантистской легенде о Фаусте, в путешествии доктора Фаустуса в преисподнюю; он проистекает оттуда, потому что *прототип* Фауста, представляющий собой подлинно ренессансный тип, попал в руки своих врагов¹². В руки мрачной протестантской ортодоксии Лютера, ненавидевшей “дурацкий разум”, всякую творческую силу, всякий порыв духа. Поэтому уже первая книга о Фаусте не отрицала мнения о докторе как о “могучем волшебнике” и одновременно позволяла просто верить каждому слову благочестивого божьего человека из Виттенберга; поэтому “эпикуреец и схоласт” Фауст правомерно именовался в ней представителем дьявола. Гете первым вернул этому гешталту облик ренессансного масштаба; без “жалобы Фаустуса”; без террористического “in aeternum damnatus es” (лат. на вечность осужденный. — ред.); без запрета перешагивать узаконенные границы человека. “Разрушение” (Zerschneiden) здесь выглядит только чужеродным атавизмом; и конечно, маг не просто “размеренно сходит с небес в преисподнюю, проходя через мир”. Вследствие всего этого Шеллинг уже на основании Фрагмента предсказал спасение Фауста, аргументируя это “радостным возведением целого в первом наброске”. Но прежде всего ближе к Гегелю и к параллелизму Фауста и Феноменологии были общественно-исторические импульсы, исходя из которых Гете создавал своего Пра-Фауста в 1774—1775 гг., вскоре после рождения Гегеля. Эти им-

пульсы революционной буржуазии действовали еще долго — вплоть до молодости последнего. И однажды в мае юный Гегель посадил майское дерево¹³, которое по его представлениям связало его с гражданином гелдерлиновской Греции, с ее свободным полисом и первозданной природой. Конечно, сама Феноменология уже не имеет ничего общего с якобинским майским деревом, но для нее тоже наступил Термидор, завершивший Французскую революцию. Но тем более она сближается с уравниванием зрелого Гете себя с миром, то есть с обоюдонаправленным отношением Я и объекта, через которое двигается, познавая мир не субъект Пра-Фауста (и не Вертера, Гетца, Пра-Тассо, Пра-Мейстера), но субъект фрагмента о Фаусте.

Воспитание субъекта объектом, объекта — деятельным субъектом

Маркс называет время пространством истории. Это означает, что время схватывает в единстве все выступающие в нем явления, дает им единое общественно-экономическое основание. Для Фауста и Феноменологии такое основание давала пробуждающаяся буржуазия Германии. Импульс к созданию обоих произведений дает сознание буржуазного Я, руссоистское чувство собственной субъектности, просвещенческой “смелости знать”. Обе работы греются в лучах восходящего солнца немецкого буржуазного общества, поэтому обе они оптимистичны. Фундаментом этого восхода был частный способ производства, используемый начинающими предпринимателями, типом, который в консервативной Германии во времена Пра-Фауста еще почти не существовал, а ко времени Феноменологии давал о себе знать лишь спорадически. Но этот тип подготавливался в среде старой немецкой буржуазии, обретавшей классовое сознание; и то, что отсутствовало у него по сравнению с Англией и Францией в действительности, он брал в виде лирического, драматического, философского отражения существовавшего в этих странах. Это подогревало и без того интенсивное *идеологическое возбуждение субъекта* (*ideologische Subjekterregung*), сначала оппозиционное, эмансипирующее, позже, после несостоявшейся революции, соответственно успокаивающееся, становящееся “обходительным”, но не исчезающее. Правда, незначительное экономическое развитие Германии очень сдерживало немецкое Просвещение, *предшествовавшее* “Буре и натиску”, пробуждая тем самым еще более ожесточенную варварскую оппозицию бурным гениям, и варварство оппозиции вырастало

непосредственно из кажущегося субъективным *противоречия* с Просвещением. Противоречия с тем самым Просвещением, в котором находилось само течение “Бури и натиска”, в распоряжение которого Просвещение предоставило чувственные компоненты из Руссо. Так что тематическое единство периода “Бури и натиска” с проблемами и содержанием тогдашнего буржуазного разума: индивидуальной свободой, гуманностью (убийца ребенка), борьбой с неестественностью (*Unnatur*) — было почти не осознано. Только естественное право, как одна из тем, общих для руссоистов и ненавистных им рационалистов, связывало сознание тогдашнего немецкого иррационализма (“*Irratio*”) с классическим Просвещением. Но сама руссоистская природа, наполненная чувствами, природа оппозиции оказалась не имеющей точек соприкосновения с природой рационального естественного права со столь же оппозиционной, но математически-гармонической закономерной сущностью рациональной физики. На это повлияло и объективное препятствие в отношениях “Бури и натиска” со своими мнимыми противниками, Корнелем и Расином, Кристианом Вольфом, даже Готшедом. Этим препятствием была неясная, но особенно неприемлемая для бурных гениев связь тогдашнего германского полицейского государства с регламентацией, могущей быть буржуазно-прогрессивной где-нибудь в другом месте, с рационализмом бюрократии. Между тем, несмотря ни на что, несмотря на смирение немецкого Просвещения и многократные заблуждения, приводившие зачастую к иррациональности движения “Бури и натиска”, нет ничего более явного, чем связь темы Фауста, основной темы этого движения, с *подлинным Просвещением*. С освобождением буржуазного индивидуума, равно как и с “разумом и наукой как величайшей силой человека”. Кроме того, благодаря этому можно было сознательно перенестись снова в пространство Ренессанса, откуда вышла буржуазная эмансипация, откуда происходит и гештальт легенды о Фаусте, гештальт, напоминающий о Парацельсе и Кеплере, “желавших иметь орлиные крылья, дабы исследовать тайны земные и небесные”. С другой стороны, гегелевская Феноменология разжигает беспокойство субъекта, “неудовлетворенность каждым мгновением”, влечет, в противоречие ко всем уже достигнутым гештальтам мира, дальше — к обновляющейся “истории опыта становящегося сознания”.

Оба произведения связаны сквозным лейтмотивом эмансипации, идущей *от субъекта*, а также опосредованной “примирительностью”, но несколько лучшего толка, а именно: направлен-

ного к объекту примирения с миром, производимого Вильгельмом Мейстером. Она была сочтена не только приемлемой, но и имеющей воспитательное значение, с предметной зрелостью внутри, потому что являлась не столько уступкой, сколько признанием Со-бытия (Dabei-Sein) в мировом потоке. Объектный мир для самих Гете и Гегеля к 1800 г. уже не был миром худшего Ancien régime (франц. старый порядок. — ред.) в мировом потоке; вместо этого Веймар находился над беспокоейством Пра-Фауста, Термидор и зарождающийся Рейнский союз — над апориями Я и Не-Я, из которых изначально выросла Феноменология. Так что субъект воспитывался миром, успокоившимся, содержащим правила и гештальты. Успокоенно-успокоившимся и в реакционном смысле, при котором немецкое убожество, не чуждое Гете и Гегелю, свое конформное бытие цинично противопоставляет мировому движению, желая остепенения не только субъекта, но и объекта. Несмотря на это, основной замысел, сияя, находился по ту сторону политического и гражданского мира: должна возникнуть истина, расширяющая границы субъекта не только до пределов всего человечества, но и всего мирового круга, до кругов мира, доказывающих правомочность и поучительность этого процесса. По своей интенсивности Фауст является совершенно иной фигурой, нежели Вильгельм Мейстер; но даже в постоянное стремление Фауста к изменениям проникает кусочек романа воспитания. И субъект Феноменологии изначально есть самость Фауста, расширяющаяся до размеров космоса (Гегель времен работы над своим произведением тоже совершенно космологически называл Наполеона “мировой душой... сидящей на коне”). Следовательно, объектные сферы оказывают на феноменологического субъекта наиболее могущественное воздействие, когда он развивается или проходит через них. Всеобщее и Особенное, Мысль и Мир, Сознание и Предмет не должны разделяться и враждебно противопоставляться друг другу. Объективное самовоспитание происходит в непрерывной Vita aktiva: для субъекта Фауста она является безостановочной деятельностью, для феноменологического субъекта — трудом, становящимся бытийно все более могущественным. Этот труд пронизывает все слои бытия, опосредует их работающим человеком, а человека — обрабатываемыми предметами. Таким образом, Гегель преодолел субъективный идеализм и достиг разновидности реализма, соразмерного духу, но питающегося от объектов, близкого тем самым гетевской предметности, опоры на мир (Welthaltigkeit) и счастливому ощущению мира. Конечно, при этом в кон-

це Фауста и Феноменологии на первый план снова выходит первоначальный, но ничем более не омрачаемый субъективный идеализм: здесь — на мифических небесах, несмотря на то, что путь к ним осуществлялся деятельно, там — в мистическом эфире познающего себя духа. “Высшие сферы” в обоих произведениях являются внешними и согласно масштабам деятельности, направленной на выход за пределы, сцены подъема и гештальтирования мира следуют одна за другой. Фаустовское в Феноменологии, феноменологическое в Фаусте в различных аспектах всегда взаимно современны в силу причастности к общему, наполненному тайнами и разрешающему эти тайны пути мира изнутри в вовне. Так что можно привести выражение, в одном месте употребляемое Гете, а в другом Гегелем: монолог Фауста — это “прафеномен” Феноменологии, субстанция же, знающая себя как опосредованный субъект, — это фаустовский “Абсолют”; оба эти толкования проясняют нашу проблему.

Мировое путешествие — поиск Фауста, потусторонняя небесная статика Данте, их различие и связь

Оба произведения находятся в долгом путешествии, что постоянно в них подчеркивается. Стремление к быстрой смене декораций объясняется, как у Гете, так и у Гегеля, неудовлетворенностью, неуничтожимым и уничтожающей нехваткой. Так отправляются в путь с помощью волшебного плаща, семимильных понятийных сапог, с желанием, настолько древним, что оно явно не было изобретено. Предшественники субъекта-путешественника Фауста известны: его реальный исторический прототип, кудесник Георг Фауст, был, без сомнения, несовершенным двойником Парацельса. В последующих легендах с образом Парацельса сливаются в единый облик Заклинателя образ Симона Магуса из апостольской истории, а также воспоминания о волшебстве подозрительного схоласта Альбертуса Магуса. Симон Магус дает версию легенды, идущей от гностиков и далее — к древней мудрости Египта. Наказанием для восточной фигуры Гибриса, открывшего ларец со священными тайнами, приподнявшему в Саисе покрывало Исиды, было безумие. Родство мятежного знания и последующего путешествия Фауста в преисподнюю с этим нарушением табу, ставшим нам известным из трудов Плутарха и Шиллера, не вызывает сомнений. Можно отметить близость этого табу к еще более древнему библейскому мотиву вкушения плода с древа познания, которое неприязненно передавалось библейским кодексом.

Собственно топографический прообраз посюстороннего путешествия Фауста у Гете дает небесное путешествие Данте; конечно, при полной секуляризации декораций, за исключением последних сцен на небесах. И точно: вместо *Visio beatifica* (лат. дающего радость видения. — ред.) у Данте в конце гетевского произведения действует новое протестантское стремление *Vita aktiva*, начинается более современная буржуазно-протестантская *Commedia humana* (лат. человеческая комедия. — ред.) вместо закосневшей *Commedia divina* (лат. божественная комедия. — ред.), появляется мир, развивающийся в процессе его практического преобразования вместо продиктованных свыше хода событий и декораций. Тем не менее членение пространства на слои, присутствующее у Данте, повторяется мировыми сферами Фауста, панорамой превращений в сценах отрицания, возвращения, развития. Уже у Данте в его сочинении субъект меняется вместе с объектами, им замеченными, ставшими ему известными; он очищается от пережитого ужаса так же, как это делает Фауст, он пьет из источников Леты и Эионея, забвения и сознания, чтобы выдержать путешествие по преисподней. Он осознает себя в процессе обновления, через *Incipit vita nova* (лат. начинается новая жизнь. — ред.) на более высоком уровне. Потому что всякое ступенчатое построение — как история проявления субъект-объекта или как готовая, спущенная сверху иерархия — должно содержать в *Одном-за-Другим* *Одно-над-Другим*, и наоборот. В самом средневековом *ordo sempiternus rerum* (лат. вечный порядок вещей. — ред.) ступень (как часть лестницы восхождения) всегда оказывается *ordo temporalis* (лат. временный порядок. — ред.), указывающим тому, кто движется, который час теперь в вечности.

Поскольку есть и Странствующее, и различные ступени, то необходимо перейти к произведению Гегеля. Конечно, у колыбели трудящегося субъекта Феноменологии уже не стоит волшебник, как это было у субъекта Фауста. Но это новый *Ното faber*, тот, что породил и ненасытного Фауста, и сознание, постоянно готовое к прыжку. В данном случае у колыбели стоит и огромная любознательность, близкая не только к размышлению (*Gruebeln*), но еще более к путешествию (*Fahrt*), похожая на корабль с наполненными ветром парусами, который мчится на титульном листе “Нового Органона” Бэкона. Самым близким предшественником Гегеля является кантовская *спонтанность сознания*, трансцендентальное творение, возникшее из развития чистой мысли, имеющее, правда, у Гегеля очень сильную прометеевско-идеалист-

тическую претензию на то, чтобы из нее генетически-исторически развивались бы не только формы, но и само содержание познания. Тем самым творец мира растворяется в создающем субъекте; становление мира происходит на ступенях развития его сознания, его труда. В Феноменологии Странствующее и Выходящее-за-пределы движется в мире, где нет субстанции, которая не двигалась бы вместе с движущимся субъектом, которую этот субъект не пронизывал бы. *Eritis sicut Deus* (лат. будешь как Бог. — ред.), написал Мефистофель в дневник своему ученику: Гегель, начиная говорить о мифе грехопадения, в самых различных частях своей философии защищает старую ведьму, змия — именно как Люцифера, как часть Прометея, как носителя света. Змий с древа познания, собственно говоря, по Гегелю, только и создал человека, помог осознанию труда и труду сознания, без чего человек так и остался бы в “саду животных” и сам был бы животным. Очевидно соприкосновение с буржуазным “титанизмом”, даже титанизмом “Бури и натиска” (позднее проявившимся в несколько преобразованном виде у Байрона); развитие у Гегеля повсюду происходит под корой ставшего, подрывая ее, против нее. Гегель, становящийся все более консервативным, использует здесь подрывающий образ “крота духа” (*Maulwurf des Geistes*) в смысле той диалектики продуктивного созидания (*Erzeugung*), которую Александр Герцен называл “алгеброй революции”. Таково расширение *Ното faber* в феноменологическом субъекте, или *sui generis* (лат. своего рода. — ред.) натиск Фауста, способный отправиться в большое путешествие духа, в дух как полное материала путешествие. Даже в такое, которое только наблюдает за субъективным фактором, субъект которого — в соответствии с гегелевским идеализмом — не остается с человеком как творцом своей собственной истории, а теряется в гипостазированном мировом духе — демиурге. И все-таки этот прорывающийся извне, трансцендентный Бог, или Потустороннее, нигде не являются *Ното faber*. Сам же этот мировой дух не может не сохранять себя полностью, как фаустовский дух земли, как единственный в своем роде дух истории. Именно поэтому он, вместо того чтобы быть безжизненным и одиноким, подобно фаустовскому субъекту, движется только через станции и ступени. Здесь снова открывается не только длинная предыстория, значительные фрагменты которой имеют много общего с планом Фауста, но и предыстория, которая обнаруживает повторение устойчивых идеологических форм в формах буржуазно-динамических. Как и Фауст, Феноменоло-

гия является *mutatis mutandis* формой развития (*Ausstiegsform*) *Divina Commedia*. Более того, читатель рука об руку с совершеннейшим Вергилием проходит по местам казни усопших душ, видит категориальные моменты абсолютной идеи воплощенными в последовательном восхождении в духовных, социальных, деятельных гештальтах мировой истории. Здесь появляется иная, постоянная сущность предшественников и прообразов, присутствующая в сочинении Гете лишь имплицитно, в Феноменологии же эксплицитно определяющая целое методическое *террасное становление*. Это становление, его станции и ступени соответствуют субъекту не только деятельности и труда, но и субъекту восхождения в Восходящем, которое само слоисто и рельефно. Собственно говоря, это дантовское пространство, пространство собора, с различными положениями субъекта, ему соответствующими, имеет в Феноменологии особенно иерархичное повторение — среди динамики, его выстраивающей. В сравнении с фаустовским планом Феноменология, когда она упорядочивает уровни субъекта (соответственно видимым на этих ступенях объективациям, поглощающим субъекта), снова воспринимает давние и могучие традиции восхождения — на сей раз полностью от *Homo faber* и его активности. Членение Феноменологии на “сознание, самосознание, разум”, потом “дух”, затем “религию и абсолютное знание” следует, подчеркнуто обновленно, очень старым *мистическим медитативным выводам* XII в. о видимом восхождении или, если снова употребить выражение Бонавентуры: “*Mentis itinerarium ad Deum*” (лат. путеводитель души к Богу. — *ред.*) — дорожному дневнику путешествия духа к богу как “объекту” последнего союза, как конечной цели соответствия духа вещи, своей вещи. Также и у сен-викторианцев ступени именовались: телесная — “мышлением”, внутренняя — “медитацией”, духовная — “контемплацией”, причем таким образом, что телесная представляет собой орган зрения для созерцания жизни тела, разумная должна видеть собственно внутреннее, наконец, контемплация — духовный мир, *per simile simile percipiens* (лат. через подобное подобное познающая. — *ред.*). Еще более по-гегелевски ряд “чувство”, “разум”, “интеллект”, “созерцание” обозначил Николай Кузанский, где “чувство” дает только смутные образы вещей, “разум” по принципу противоречия выводит противоположности, “рассудок” видит эти противоположности связанными друг с другом, “созерцание” соединяет их в *coincidentia oppositorum* (лат. совпадение противоположностей. — *ред.*). Так была выстроена эта лестница

к Парнасу (со схожими примерами, которые могли бы обогатить и прояснить психологию познания).

Еще более древние истоки этой лестницы можно в скрытом виде найти в *мифологии*; в источниковедении Феноменологии обнаруживаются чудоден, а также, так сказать, семимильные сапоги старого образца и выучки, но никак не волшебный плащ. Собственно *ступени заклинания* в истории появления духа, из которых сложилась самая глубокая просветительская книга, демонстрируют такую примечательную и поучительную параллель и в мифологическом, и в размифологизированном виде. В гностическом ритуале “посвящения” ученики снимали “платье субъектов”, как несоответствующее их представлениям, оставаясь частично в одежде Адама, частично в одежде новых кумиров, для того чтобы таким способом получить надлежащую им сущность. Почти также это происходит в примитивно-экстатических танцах масок, когда надевание маски льва, быка или змеи и соответствующий крик помогают войти в контакт с демоном, изображенным маской. В таком особенном виде в мифологической, если не в пралогической глубине могут скрываться идеалистические, хотя и непоследовательно идеалистические мысли. Это усиливает убеждение против ступенчатой концепции познания и в то же время лишний раз доказывает ее проницательность уже в поразительно раннем возрасте. И все же благодаря ее почти доисторическим предтечам она ограничена не только сословным обществом, с ней не прекращается и педагогико-методическая смена уровней. Конечно, у Николая Кузанского не упоминается об этом диком (что само собой разумеется) суеверии, а у Гегеля нет даже упоминания о Николае Кузанском с его ступенями восприятия. Но Феноменология выводит эти способы перцепции с особенной точностью и даже позволяет себе трижды повторить, и трижды акцентируя по-разному, познанную историю — на каждой следующей ступени усвоения родового опыта: как простой ряд человеческих *судеб* (Geschicke) на ступенях “сознания, самосознания, разума”; как действительную *историю* (Geschichte) именно как продукт человеческого *созидания* на ступени “духа”; как *понятную историю*, а именно как *отчуждение* (Entaeusserung) и *снятие отчуждения* (Rueckentaeusserung) Самости (Selbst) на ступени “абсолютного знания”. И тот же ступенчатый метод, все более облагораживающий свою сущность, проливает уже не поражающий нас свет на Восходящее в *фаустовском* плане и на его *Расширяющее*. Присутствующий в обоих случаях — в одном им-

плицитно, в другом эксплицитно — ступенчатый порядок (Terasenordnung) частично воспроизводится в происходящем с Фаустом на более высокой ступени развития. Воспроизводство трагедии Гретхен в трагедии Елены, также как и повторение первой встречи Фауста во второй встрече, происходящей на небесах, и жаркая молитва Гретхен во славу счастья — все эти спирали Фауста тоже объясняются ступенчатой иерархией, родственной той, что пронизывает собой Феноменологию. Место, в котором, по утверждению Николая Кузанского, низшая ступень находит в более высокой свое “уточнение”, что означает здесь более точно воспринятую, более точно выраженную форму своего опосредованного содержания.

Диалектика у Фауста и в Феноменологии

Существенно более бесспорным является родство диалектики обоих произведений. Путешествие их героев (Фауста в одном, сознания в другом), а также их бытие-присутствие в ролях происшествия должно имманентно проходить через противоречия (Widersprüche) и несоответствия (Widersprechen). Путешествие Фауста в Феноменологии является путешествием неудовлетворенности или нехватки, направляется к Наполняющему и Правому, то есть оно должно противоречить всему, что надолго не удовлетворяет его в вещественном мире. Бытие-присутствие в происшествии показывает его наполненным противоречиями и внезапными переменами, наполненным своего рода объективным Мефистофелем, то есть объективным отрицанием. В основе отрицания лежит вопрос о том, почему этот не столько ироничный, сколько объективный Мефистофель представлен в виде силы, которая “постоянно желает зла и постоянно творит добро”, в виде элемента Страшного суда в мировой истории, тотального, поскольку все возникающее ценно для него как умирающее. Кратко диалектическое изменение может быть выражено словами: “Разум будет бессмысленным, благоденствие станет мукой”. И хотя Гете часто находит высказывания гегелевской диалектики слишком своеобразными, тем не менее в письме к Нибуру он называет слово “состояние” (Zustand) бедным, поскольку ничто не постоянно, все движется. В разговорах с канцлером Мюллером можно следующее жизненное описание Фаустовой диалектики, взятой преимущественно со стороны нового — синтеза, вырастающего из отрицания: “Нет прошлого, которое можно было бы увидеть вновь; есть лишь вечно новое, складывающееся из развивающихся (er-

weiterte) элементов прошлого, и подлинная страсть (Sehnsucht) должна быть постоянно продуктивна, должна творить лучшее новое". Вместо синтеза Гете употребляет также выражение "восхождение"; соответственно две основные природные силы, вероятно, под влиянием Шеллинга, он называет "полярность" и "восхождение" (Polarität und Steigerung). *Полярность* пронизывает все бытие, будь то возникновение цвета из соотношения светлого и темного или развитие растений как смена сжатия и расширения. Что касается *восхождения*, то оно тоже происходит из поляризации и в самой поляризации, приводя к движущей вперед гармонии: "Последний продукт постоянно восходящей природы есть прекрасный человек". Конечно, гармония, трактуемая таким образом, не вполне согласуется с фаустовской ненасытностью, устремленностью, с напряженностью бытия до момента достижения небес. Гете тоже еще носит одежды старой диалектики, простирающейся до Шеллинга: в coincidentia oppositorum, гармонично, даже слишком гармонично снимающей напряжение лежащих в ее основе противоречий, разрешающей их таким образом, что само отрицание не сохраняется в единстве, но продолжает в нем свое действие. И все же фаустовский мотив в себе и для себя является непрерывно диалектическим, он является Сильно-Неудовлетворенным (Kraeftig-Unbefredigte), которое может удовлетворить любую ситуацию, но которое уже никакая ситуация не "в состоянии" удовлетворить. Вследствие этого единство стремящегося усилия с содержанием цели устремлений удастся Фаусту меньше, чем конец Феноменологии и ее *достижимость* в "знающем себя духе".

Для достижения этого Гегель сверх меры жестко исследовал движение, разворачивающееся в Фаусте. Движение, богатое противоречиями, побуждающе-побуждаемое вперед неудовлетворенностью личности и ситуациями, становящимися все время кризисными. Противоречие между "жизнью" и "мертвой объективностью" двигало мысль еще молодого Гегеля с франкфуртского периода его жизни. Но тогда оно выступало только как непосредственное противоречие, в котором объективность заявляла о себе громче смерти. Непосредственная антиномия "жизни" и якобы "мертвой объективности" умножилась, однако, в тот момент, когда Гегель одним ударом разбил диалектику своих предшественников для того, чтобы внести антиномичность в сам движущийся и, следовательно, живой объект. Так Мефистофель, дух постоянно отрицающий, полностью входит в реальный процесс и должен посредст-

вом отрицания действовать, раздражать. Причем так, что отрицание содержит и скептическую кислоту, и заставляет биться “жизнь” — этот пульс способных к изменению, требующих изменения гешталтов мира. Субъективное противоречие (*Widerspruch*) (собственно “противоречие” — *Widersprechen*)¹⁴ позволяет субъекту Феноменологии почти насильственно вырываться из своей ставшей неадекватной объективности и врваться в новый, адекватный, круг: так реалистически увеличивается ударная сила объективного противоречия (“несозвучности” в объектах). Отныне противоречие проявляется существенно уже не только как определенность субъекта, которая существовала в “Буре и натиске”, в монологах об отвращении и бегстве Пра-Фауста. Оно не возникает и как заблуждение субъекта, полагающее себя объективно благодаря примирению если не с обществом, то хотя бы с природой и в природе. Более того, противоречие само тоже может являться определенностью объекта и, будучи родственным гетевской “полярности”, прежде всего “восхождению”, представляет собой самое значительное и одновременно в высшей степени исполненное надежд. Как говорит гегелевская Логика и подтверждает Феноменология, противоречие есть “корень всякого движения и всякой жизненности, лишь постольку, поскольку что-либо содержит противоречие, оно движется, стремится и действует”. При этом уравновешенное единство не приводит к гармонии противоположностей, даже если перед раздвоением воспроизводит статичное созвучие. Вместо этого Гегель изучает не просто единство противоположностей, но “единство единства и противоположностей”, или, как назвал это сам Гегель перед написанием Феноменологии, “связь связанного и несвязанного” (*die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*). Это *usque ad finem* (лат. вплоть до конца. — ред.) гарантирует, что в каждой последовательности, возникающей по пути, снова будет воспроизводиться, и на каждой новой ступени производиться жаждающая сущность диссонанса, различия. Это существенно отличает гегелевскую диалектику от всех предшествующих ей учений: она не успокаивается на единстве противоположностей, даже противоречий. Она берет мир как историю диссонанса, а не как храм гармонии, полагает примат спокойствия в мистике, но не в реальном историческом мире. Такая же наполненность противоречиями проявляется и в полностью объектоподобном Мефистофеле, так что Гегель мифологически мог сказать: в сфере различия (отрицания) живет совсем не Бог. Правда, есть одно место в гегелевской Эстетике, где

weiterte) элементов прошлого, и подлинная страсть (Sehnsucht) должна быть постоянно продуктивна, должна творить лучшее новое". Вместо синтеза Гете употребляет также выражение "восхождение"; соответственно две основные природные силы, вероятно, под влиянием Шеллинга, он называет "полярность" и "восхождение" (Polarität und Steigerung). Полярность пронизывает все бытие, будь то возникновение цвета из соотношения светлого и темного или развитие растений как смена сжатия и расширения. Что касается восхождения, то оно тоже происходит из поляризации и в самой поляризации, приводя к движущей вперед гармонии: "Последний продукт постоянно восходящей природы есть прекрасный человек". Конечно, гармония, трактуемая таким образом, не вполне согласуется с фаустовской ненасытностью, устремленностью, с напряженностью бытия до момента достижения небес. Гете тоже еще носит одежды старой диалектики, простирающейся до Шеллинга: в coincidentia oppositorum, гармонично, даже слишком гармонично снимающей напряжение лежащих в ее основе противоречий, разрешающей их таким образом, что само отрицание не сохраняется в единстве, но продолжает в нем свое действие. И все же фаустовский мотив в себе и для себя является непрерывно диалектическим, он является Сильно-Неудовлетворенным (Kraeftig-Unbefredigte), которое может удовлетворить любую ситуацию, но которое уже никакая ситуация не "в состоянии" удовлетворить. Вследствие этого единство стремящегося усилия с содержанием цели устремлений удастся Фаусту меньше, чем конец Феноменологии и ее достигнутость в "знающем себя духе".

Для достижения этого Гегель сверх меры жестко исследовал движение, разворачивающееся в Фаусте. Движение, богатое противоречиями, побуждающе-побуждаемое вперед неудовлетворенностью личности и ситуациями, становящимися все время кризисными. Противоречие между "жизнью" и "мертвой объективностью" двигало мысль еще молодого Гегеля с франкфуртского периода его жизни. Но тогда оно выступало только как непосредственное противоречие, в котором объективность заявляла о себе громче смерти. Непосредственная антиномия "жизни" и якобы "мертвой объективности" умножилась, однако, в тот момент, когда Гегель одним ударом разбил диалектику своих предшественников для того, чтобы внести антиномичность в сам движущийся и, следовательно, живой объект. Так Мефистофель, дух постоянно отрицающий, полностью входит в реальный процесс и должен посредст-

которая необходима для понимания и употребления Негативного подобно Мефистофелю — в качестве действия и импульса. В противном случае Фауст мифологически означал бы “только Негативное” в качестве “холодного кулака дьявола” (“kalte Teufelsfaust”)¹⁶, а Гегель соответственно созерцал бы “приукрашенную могилу”. Следовательно, не только диалектика, но и ее *деятельные реальные проблемы* в равной степени имманентно присущи как Фаусту, так и Феноменологии, хотя бы в виде горизонта.

Исполненное мгновение Фауста, субъект без чуждого объекта в Феноменологии

Человек не забывает о вещи, ради которой отправился в путь. Фауст и Феноменология, как никакие другие произведения, с самого начала устремлены к определенной цели. Проявлением этого в Фаусте выступает спор с содержанием “Verweile doch” (“Остановись”), сказанным прекрасному успокоенному мгновению. Это, во-первых, означает, что Фауст, Деятель (der Thätige), никогда не согласится принять расслабленное “остановись” даже на одно мгновение. В том смысле, что он никогда не сможет пожелать быть бездельником, и эта интенция при заключении пари является основной. Но по ходу произведения и, главное, в его конце обнаруживается еще одна интенция, и именно она оказывается решающей, более того, единственно существенной: взгляд на мгновение как на не ленивое, а исполненно-исполняющееся, приостанавливающееся вместе с субстанцией. Если употребить выражение схоластов, это мгновение есть Nunc stans (здесь-теперь), это пришедшее к покою, но абсолютно полное в своем содержании Теперь. Такого рода Теперь может обозначать у Гете момент времени, выделяющийся из усилия и течения, поскольку этот момент сам полон большого содержания. Подобные ситуации являются не только преходящими, соразмерными ходу эпического или драматического действия, гораздо более они, хотя их исчезновение неудержимо, показывают характерное Замедленное, Достигающее, или, как говорит Гете о встрече Елены, “Основательное”. Лотта, одевающая хлебом, приход Фауста в комнату Гретхен, восход солнца в начале второй части Фауста, встреча Елены в Спарте и храм, “особенно близкий в лунном свете”, — все эти и некоторые другие картины ситуаций в своем ходе как бы заключены в рамку, связаны со звучно осуществляющимся nunc stans. Отчетливым, однако, это станет только в конце, на свободной земле со свободным народом, в том мгновении, когда ему, этому

мгновению, обладающему такими качествами, Фауст говорит: “остановись”, более того, он полагает, что может говорить о “предчувствии”. Беспокойство кажется утихомирившимся в понятии, причем с помощью прямой противоположности безделью, с помощью поступка с социальным содержанием. Как и всегда, этот поступок — последняя идеализация буржуазного общества, вырастающая из гражданского духа Французской революции, — не успокаивает беспокойство, более того, “Бессмертное Фауста” еще настойчивее стремится вперед. Так, вместе с признанием Фауста (о том, что пари принесло ему столько же потерь, сколько приобретений) прочерчивается отчетливая линия, возвращающая нас к началу, к теме движения, к пари Фауста и Бога с Мефистофелем.

Правда, Гегель подчеркивает, что “в круге знания начинать движение можно с любого места”. Но все же Феноменология направлена на доказательство ранее высказанного *омега-мотива*. Здесь он выглядит как мотив “непосредственности”, движущейся через отчуждение и гештальты явлений к “опосредованной непосредственности”. С ним соединяется обещанная в предисловии к Феноменологии и полученная в ее конце награда — “превращение субстанции в субъект”. Если в предисловии Феноменология обещает прийти к тому, чтобы “схватить и выразить истину не только как субстанцию, но и как субъекта”¹⁷, то ее завершение подтверждает прибытие в тот пункт, откуда она исходила: субстанция в Ставшем-для-себя-бытии является субъектом, знающим самого себя. После того как ее сначала “непосредственная самость” прошла через пространственный ряд гештальтов природы и временной ряд гештальтов истории, Феноменология изображает себя как “история, схваченная в понятиях”. Переступив за Фаустов “круг творения” и развиваясь до этапа опосредованного Для-себя-Бытия первой непосредственности, Этого-Бытия, Этого-самого-по-себе-Бытия (*Dieser-Seins, Dieses-Seins-an-sich*). Из первой пустой и, следовательно, беспокойной достоверности простого Этого-Бытия, Этого-самого-по-себе-Бытия происходит движение духа, в котором он, обладая знанием, сливается со своим содержанием: “Движением, выводящим формы своего знания о себе, является та работа, которую он осуществляет в виде действительной истории”¹⁸. После того как субстанция восхождения снова разбужена, она, сохраняя все свои отчужденные состояния и обратно разотчуждая все свои отчужденные состояния (вспоминание)¹⁹, возвращается в абсолютно опосредованную собой не-

посредственность своего субъекта. В целом в описываемой карьере субъект — объект — субъект Феноменология изображает себя как “такое движение самости, в котором она сама от себя отчуждается, погружается в свою субстанцию и, как субъект, точно также выходит из нее, возвращаясь в себя”²⁰. Происходит движение к тому опосредованному наполнению самости своим содержанием, которое в конце концов “снимает различие предметности и содержания”. Вследствие этого субъект связан с объектом как уже более не чем-то чуждым ему; так мир — Фауст Феноменологии приземляется в Итаке, у себя на родине, в чистом *punc stans* — круге Для-себя-Бытия. К сожалению, самость Феноменологии в силу этих же причин оказывается не связанной не просто ни с одним чуждым, но вообще ни с одним предметом — и это вопреки ощущению мира (*Weltsinn*) Гегеля, соотносительности с объектами, связывающей его с Гете, радости по поводу конкретного внешнего самовыражения. У Гете она не становится меньше даже в сфере исполненного мгновения; Фауст до конца остается как полностью внешней фигурой, так и тем, кто всю жизнь ищет и предполагает, если употребить слова самого Гете, “отвечающие отражения” своего внутреннего мира в мире внешнем. Он погрузился в мир, подобно субъекту Феноменологии, но предметность в Для-себя-Бытии исполненного мгновения остается для Фауста более материальной, и именно в этом Для-себя-Бытии она кажется ему истинной. Она сохраняется не только для Фауста — субъекта конкретного дела, но и для Фауста пророческого, которому необходимо снова и снова узнавать нечто существенное, научающе-поучаемого среди небесных декораций. Даже трансцендентная столь высокая сфера всегда остается лишь сферой, окружностью (*Umkreis*), и она наполнена не только Противоположным (*Gegeneber*) человека, пусть и низложенным, но и природой, пусть и преображенной. Объективность остается как всегда символической, как Вовне-Внутри: здесь — на вершинах трансцендентного, где обитают анахореты, на вершинах, которые они выражают, которыми они являются; там — в небесном шатре, где мадонна позволяет созерцать ее тайны. Следовательно, даже в этом высокодуховном перемещении природа объективности не отбрасывается, она в высшей степени мифологизирована и постоянно, по-родственному (*heimatlich*), сохраняется и поднимается. Она есть не просто объект, но, согласно интенции, именно такой объект, с которым субъект связан уже не как с чем-либо чуждым и не исчезающим при этом как объект — в данном

случае как преобразованная природа. Однако в Для-себя-Бытии другого Chorus mistikus, звучащего в конце Феноменологии, подобное исчезает: возвращение к началу, понимаемому единственно как нечто духовное, не оставляет места избытию объектов, и тогда процесс становится преодолевающе-сохраняющим припоминанием (Er-innerung). И все же даже в Chorus mistikus заключительной части Феноменологии родственно звучит предвосхищенная полнота мгновения заключительной части Фауста — ибо полнота эта никогда не существует и не выражается без предметности. “Все прошедшее есть только подобное” и относительно Для-себя-Бытия содержания мира: “Кубок империи духа пенится своею бесконечностью” — между этими двумя эпифаниями можно увидеть не только субстанцию как субъект, но и “голубой небесный шатер” тайны этого субъекта. Гегелевское возвращение к объекту (Zuguecknahme) для достижения опосредованной наполненной непосредственности имплицитно содержит принятие (Aufnahme) объекта для того, чтобы его абсолютный дух не остался “безжизненным одиночкой”.

Человек как вопрос, мир как ответ и наоборот

Человек как вопрос, мир как ответ — это гетевско-гегелевский поворот к внешнему одновременно является и обновленным стартом, от человека. От устремленного самонапряжения Фауста, от жизненности Самости у Гегеля. И обоим препятствует простое принятие Бытия-по-законам (Gesetztsein), о чем говорят как “отвечающие отражения” (Gegenbilder) мира у Гете, так и гегелевская “цена извилистого пути и многократных усилий и трудов”. Трагуемый таким образом примат субъекта над его природным и общественным окружением является основой подлинно генетического метода. Он порождает путешествие Фауста по миру как нечто, ощущаемое самим миром. Он обосновывает в Феноменологии историю опыта сознания как историю опыта объектного мира, обрабатываемого человеком. Не в последнюю очередь именно он обосновывает истину активно-исторического материализма, в отличие от простого созерцательного естественно научного материализма XVIII в. В конкретном движущемся субъект-объектном отношении человек как вопрос и мир как ответ у Гете и Гегеля означает также: мир как вопрос и человек как ответ, то есть человек, пришедший к себе, вместе с опосредованными им, понятиями, очеловеченными необходимостью и природой. Таким образом, Фаустовский мотив Феноменологии является началом и кон-

цом феноменологического мотива Фауста: история созидания человека и его мира в движении и труде. Субъект и объект в Фаусте и в Феноменологии те же, что и у человечества, которое поднимается в противоречивом самоосвобождении из отчуждения и через него. И если такой процесс наблюдался в тогда еще прогрессивном буржуазном обществе, то сейчас Фауст и Феноменология вместе с нами стоят на новом пути, ведущем к социалистическому обществу, девиз которого гласит: *завершение объекта в освобожденном субъекте, завершение субъекта в неотчужденном объекте*. Это больше, чем девиз, как в узком, так и в свершироком мире отчуждения. Растущее самоотчуждение, становление всех людей и вещей в качестве товара (*Zur-Ware-Werden*), новая формализация (*Verapparatischung*) бытия бюрократией и наемным производством — это тоже многочисленные симптомы состояния “быть связанным с чем-то как с чуждым”, то есть нашей, еще столь неадекватной, объективации. Несмотря на это, и здесь значимо следующее: само отчуждение нельзя было бы зафиксировать и осудить как лишение человека свободы и обездушивание мира, если бы не было меры ее противоположности, то есть возможного прихода к себе, Бытия-у-себя, которым можно измерять отчуждение. Это Бытие-у-себя (*Beisichsein*), конечно, еще нигде не существует, эмпирические факты чаще всего демонстрируют его в овеществленном виде (*Verdinglichung*). Тем интенсивнее живет еще не достигнутое Бытие-у-себя в реальной антиципации; оно присутствует в субъекте как *интендирование* в отношениях с объектом, всегда как процесс, развивающийся все дальше. В отличие от эмпирических закрытых фактов этот процесс полон ясных, попутных свидетельств, знаков, пробных гештальтов, художественных произведений, погребальных песен, обещаний. Полон ясных фрагментов, с учетом удавшегося Бытия-в-себе-и-для-себя (*Anundfuersichsein*), с их утопической звездой в крови. “Эта направленность на звезду, радость, истина против эмпирии... и есть единственный путь к нахождению новой истины; вопрос о нас самих является единственной проблемой, результирующей всех мировых проблем; нахождение этой Я- и Мы-проблемы (*Selbst-und-Wirproblem*) во всем, открытие тропинок для возвращения на родину (*Heimkehr*), пересекающих весь мир, и есть в конечном счете основная проблема утопической философии”²¹. Ясно, что все это не совпадает более с приматом воспоминания над надеждой, Свершившегося (*Gewesene*) над Будущим, с Сущностью как Совершенностью. Но также ясно, насколько со-

храняет себя гетевско-гегелевский мотив путешествия — по многочисленным этапам одиссеи мира, который тоже хотел бы двигаться вперед, а значит, возвращаться на родину.

10. Знаки-модели (Modellzeichen) в пути и гегелевский тезис

...понятие модели может также означать, что мир так называемых фактов сам еще находится в те- тическом — модельном состоянии (§ 5).

Если кто-нибудь хочет отправиться в путь, он может ничего не рассказывать об этом. Но у него будет более или менее упорядоченное представление о том, что его ожидает впереди. Это представление чаще всего будет самым общим, и все же такое пред- схватывание (Vorgriff), даже с небольшой силой воображения, оказывается небесполезным. Конечно, может случиться так, что слишком красивая предварительная картина на самом деле не раз покажет свою несостоятельность. Однако бледный набросок бу- дет исправлен, а все ложное полностью исчезнет у внимательного и добросовестного путешественника. Более полный набросок либо так и останется печально стоящим за всем, что произошло на самом деле, либо будет незатронутым находиться рядом с реально замеченным. В самом воспоминании существуют тогда две “до- стопримечательности”: ставшая видимой и в этом случае зачастую разочаровывавшая (которая может быть обременительной только для поверхностного наблюдателя) и предварительно представлен- ная (нарисованная) в глубине души. С научной точки зрения сле- дует держаться подальше от подобных предпочтений; подготовка к путешествию ведется солиднее *ab ovo*. Несмотря на разницу, и здесь, как уже упоминалось, есть представление себе (Sich-Zu- rechtlegen) положения дел, которое надо исследовать, возникаю- щее раньше экспериментального или герменевтического начала действий. В нем присутствует предварительный эвристический расчет, более того — с учетом соответствующего представления о путешествии — эвристическое воображение (Imago). Можно вспомнить хотя бы пред-ориентирующий, почти религиозный об- раз Трои у Шлимана, или представление у Гете, еще не открыв- шего межчелюстную кость... Боги установили перед наградой — пот, но Минерва — еще и первую для-себя-истину (Fuerwahrhalten), тезис предположения, пред-строения (Vor-Bau). Только Тезис? Разве Гегель не представил первое звено (Glied) своего

диалектического метода в виде некоего начала (Ansatz)? Не в виде эвристического расчета, конечно, нет, но лишь как абстрактно-всеобщее “начало”, выступающее для всего особенного его первым оформлением (Fassung)? А далее — в стране странствия, а не только простого прорыва туда: не развивается ли положенное (Angesetzte) как тезис, пред-Полагаемое (Vor-Gesetzte) (хотя все, что касается метода, Гегелем освещено исключительно реально), как само начало (Ansatz) в мире? Каждому диалектическому компоненту мира Гегель предпосылает тезис; так, например, логическому компоненту предстоит — “Бытие равно Ничто”, юридическому — “формальное правовое отношение”, историко-эстетическому еще не раскрывшееся “символическое искусство начала” и т.д. Этого достаточно для того, чтобы увидеть совершенно иное просчитывающее мышление (Voranschlag-Denken), равно как и иное просчитывающее Бытие (Voranschlag-Sein) с фаустовской не-жалобой, которые вступают в конфронтацию с пред-положениями (Vor-Saetzen), пред-ставлениями (Vor-Stellungen) у Гегеля²².

Именно Гегелю речь, исходящая только из Моего (Meinen), или просто из Я, казалась недостойной. Может быть, это произошло потому, что он понимал под нею в большей степени *мнение* (Meinung), колеблющееся и одновременно пристрастное. Даже “уголки сердца” (Falten des Herzens), переполненные чувством, он относит к “мягким элементам, позволяющим каждому видеть все в таком свете, в каком ему хотелось бы это видеть”. Более благосклонно, чем о неприятном ему “мнении”, Гегель говорит о религиозной истине-для-себя, в смысле внутреннего опыта. Тогда это и *вера*, определяемая как “категория непосредственного знания”, только непосредственного, неопосредованного: “Вера — это знание, но под знанием обычно понимают опосредующее, познающее знание”²³. Следовательно, всякая достоверность веры отделена от “истины”, хотя собственно религиозная для-себя-истина должна иметь для верующего (Kirchenmann) Гегеля такое же содержание, какое имеет философия. Необходимо поэтому предполагать *мыслительное* (denkerisch) *развитие*, для которого есть способности (Anlage) и которое само есть молитва (Andacht), говорит Гегель, молитва, “исходящая из мыслей и мыслимого”²⁴, и поэтому для подтверждения своей истинности оно должно двигаться вперед, к рефлексивному знанию своего содержания. Его божественное содержание, прежде равное только чувству (“теплое туманное заполнение”, “бесформенный гул молитвы”)²⁵, реф-

лектирует себя в процессе своего осознания себя до истины своего понятия. О такой молитве, рефлектирующей истину, Гегель сказал: “В ней я являюсь лишь рефлексией, в том числе проистекающей из Бога во мне”²⁶. Заметно, что истина-для-себя как наполненная содержанием вера квалифицируется им здесь как мыслимый знак “конкретного понятия вещи”. “Очень многое здесь снова связано с “уголками сердца”, и поэтому Гегель может начинать с некоей пред-формы (Vor-Form), а также определения тезиса — еще непосредственного в вере содержания, только с оговорками. Но что же при этом происходит с самим тезисом, играющим диалектическую, прежде всего объективно диалектическую, роль начала, выполняющим функцию замещения? В качестве тезиса и установленного им у Гегеля является прежде всего только Непосредственное, абстрактно-Всеобщее, неразвитое Бытие-в-себе своей вещи (An sich ihrer Sache). Поэтому каждая диалектическая группа мира начинается с такого контура области (Umriß-Gebiet), даваемого перед конкретным развитием содержания, и только потом идут конкретные особенности опосредованные Особенным, преобразованные в мире формы того, что прежде было дано в качестве абстрактно-всеобщего. Они диалектически взрывают это пред-Всеобщее по причине проявившихся в нем противоречий, они возвращаются после антитезиса, этого “поворотного пункта”, этого “негативно-Разумного” — в развитое, теперь уже конкретно-Всеобщее синтеза, “позитивно-Разумного”. Таким остается у Гегеля начинающееся в тезисной форме овладение миром, по ту сторону “путешествия за открытиями” его Феноменологии, предпринятой как *предсхватывание* (Vorgriff) “реальной философии”. Итак, если выбрать поучительный дистанцированный анахронизм, то можно ли объяснить тезис через понятие объективного знака-модели? Нельзя, если Прежде (das Vorher) тезиса мыслится только как неразвитое, а не как пытающееся, пробующее. Этого также нельзя сделать, если даже весь дальнейший ход событий ослабляет окостенелость тезиса, но при этом контур тезиса наполняется лишь тем, что и так уже в нем присутствовало. Тезис возможен в качестве модели попытки (Versuchsmodell), но только тогда, когда результат не присутствует в нем в готовом виде, пусть даже как бестелесный силуэт. О тезисе нельзя говорить как о модели, менее всего в том случае, если Тезисное становится в мире разряженным, причем именно там, где его пред-форма выступает действительно постулатно, а не просто эвристически-эмпирически. Последнее происходит прежде всего в гегелевской философии права,

тезис которого должен содержать только имеющееся формальное право, и ни в коем случае не нечто большее, как, например, набросок нормированной модели “действительно Справедливого” (wahrhaft Rechte), предлагаемого естественным правом. Естественное право, непримиримое с имеющимся правом, было столь кратко отмечено Гегелем в качестве объективного тезиса-проекта, что могло рассматриваться им как фантазия в духе “сердечной боли”. Да, в английской, американской, французской революциях эта модель из фантазийно-моральной конструкции превратилась в “тривиальную абстракцию реальной практической сущности, право”. Это же относится ко всему морально-постулирующему модельному мышлению; ибо, насколько мало могла ответить логика на вопрос о том, что есть истина, настолько же мало, говорит Гегель, можно найти нравственное законодательство “у этого абсолютно практического разума, так как его сущность состоит в том, чтобы не иметь содержания”²⁷. Чем более справедлива здесь неоднократная критика формализма кантовской постулативной этики, тем менее возможен философский проект (работа Канта о мире носит именно такое название), то есть опережающее контурное мышление — без содержания, потому что это содержание, в силу обстоятельств, находится не в готовом конкретизированном виде, а в нормативном модельном состоянии. Несмотря на это, в заключение можно сказать: гегелевская категория тезиса как таковая сама является контуром *ante rem*, а именно процессом в себе, тем контуром, который способен представить себе содержательно Исполняющееся. Каждая эвристическая модель методологически является тезисом, и каждый тезис с конкретной антиципацией характеризует конкретную модель попытки в процессе геистальтирования и в геистальтах самого мира. У Гегеля это подтверждают два свидетельства из числа тех, что ярко освещают путь вперед, хотя сам Гегель не считает их “тезисами”. Однако эвристической моделью высшего ранга была гегелевская диалектика “в еще идеалистической оболочке”, которую следовало сбросить. И антиципирующая модель высшего ранга заключена в гегелевской фразе о “рефлексии из Бога во мне” как глубочайшем по смыслу знаке-модели антропологической критики религии с целью использования религиозного наследия для освоения того, что еще не известно человеку. Но, кажется, достаточно говорить о звучании темы “модели” в неожиданном месте; вопреки завершению у Гегеля с самого начала, вопреки его анамнесису, не желающему знать ничего нового в этом процессе, вопреки кольцу,

возвращающемуся к собственным истокам, но выдаваемому за “символ разумности”²⁸. То, что было названо “мыслительным экспериментом” представления себе (Zurechtlegen), присутствует, конечно, с иронией позитивистской судьбы, и в наиметафизической философии, но, правда, в ином виде. Насколько это возможно, непозитивистски, то есть переводя скепсис в отношении мыслей (как двигатель прогрессирующего понимания) из простых мыслей в тезис объективных предметов этих мыслей. Экспериментальная сущность такого рода, звучание модели такого уровня будут на месте только там, где философское путешествие не только может быть предпринято, но и там, где *процессуальный путь* мира — часто ограниченный, но всегда утопически открытый — должен быть прояснен в своих *объективных гештальтах попыток, тезисов-попыток*.

Приметы утопического содержания

11. Акт опережения

Идти в ногу с чем-либо, вполне может быть трусостью. Это то же самое, как если бы некто постоянно держал нос по ветру. Бывает также, что такой попутчик идет вместе в основном ради щегольства, ибо именно обыкновенное Нечто не только носят, но и находят изящным, модным. И почти не имеет значения, соответствует ли оно теперешнему направлению или нет и понимается ли оно вообще. Однако в новом покрое воротника понимать совершенно нечего. Но то, что появляется, находит своих попутчиков не потому, что оно модно, а потому что это выгодно. Затем оно становится совершенно понятным и одновременно шаг за шагом принимается действительностью, до тех пор пока прагматик не отстает на ходу, поскольку оно не кажется ему удобным и выгодным. Лукавый обыватель сам не в силах изменить походку. Но он всегда, в любое время наготове против всего, что ему не привычно.

Иначе живут те, кто тихо и вяло отстал от сегодняшнего дня. В точности как тот плохой школьник, который никак не поспевает вовремя, даже если сам того хочет. То же самое касается и обывателя, который долго пребывает в невозмутимости, как у себя дома, пока его положение отстающего не станет слишком плачевным. Но есть еще такие, зачастую совсем не похожие на отставших от сегодняшнего дня, которым, скорее, из-за собственной слабости не везет в этой жизни. Рядом с другими распространенными современными типами существуют люди, которые не только чужды всякой хитрости, но которых можно было назвать *неодновременными* (*ungleichzeitig*). Это все люди, живущие в отдаленных местностях, достаточно чуждых бегу времени; таковы люди во множестве маленьких городков. Они явно мелкобуржуазны да к тому же еще провинциальны, что обеспечивает Отставшим долгую жизнь. Прежде всего это касается профессиональных групп (рыбаки и крестьяне, причем не только хуторяне), само бытие и способы труда которых несут отпечаток прежних времен. Новые средства труда, газеты, радио и т. д. не оказали на них большого влияния в процессе осовременивания. И несмотря на возрастающее нивелирование, среди нас еще живут люди — представители типов разных столетий. А насколько внешним может быть это сглаживание, показал приток этих слоев к нацистам: они были соблазнены землей и кровью, обычаями отцов. Совершенно не

затронутыми этим откатом проявили себя их прежние хозяева: *господствующие* современники, люди up to date (англ. современные. — ред.). Не то что бы они видели насквозь все импульсы времени, нет, просто они прекрасно пользовались теми шансами, которые им предоставлялись. Неодновременным здесь, конечно же, и не пахнет, однако нет и ничего сознательно опережающего время, *сверходновременного*.

Последнее во многом предполагает некий способ неучастия. Конечно же, он совершенно одновременен, но далеко не каждый день. В основном здесь живет вечное сопротивление господствующему во времени Плохому, и столь же постоянное согласие с переходяще Значимым в нем. Они оба растут на одном и том же дереве: дереве Завтра в Сегодня. Соразмерно этому и способствуя рождению Завтра, помышление его находится во времени, причем так, что оно может указывать на время и опережать его. Ведь *опережение* (Ueberholen) предполагает не только недовольство, которое неудовлетворено положением и ходом дел. И не только желание и ожидание вкупе со способностью иметь вперед-мечты (Traume nach vorwaerts). Это, естественно, необходимо, чтобы воспринимать вещи не в том смысле, как они есть, просто смиряясь с ними, а так, чтобы взломать их. Однако еще нужно, чтобы опережение не оставалось абстрактным, путчистски провозглашаемым или же заранее обещаемым счастьем, о котором вообще не известно, как же оно достигается. Таковыми являются грезы (Schwaermen), которые опережают лишь внешне и мнимо, даже если их Вперед и выглядит особенно привлекательно; однако они не опережают (ueberholt), а перепрыгивают (ueberschlaegt). Чтобы избежать этого, необходимо соучаствовать, но, конечно, обращаясь с вещами не так, как они есть, но учитывая, как они идут и как реально могут идти, какова их тенденция. Никакой обгон не может оставить это без внимания, ведь наблюдение за движением на улице также очень важно. Иначе говоря, без присутствия в ходе дела предвосхищение легко попадает не туда, куда хочет. И пропущенные состояния ничего не знают о поспешно Опережающем, когда оно уходит столь далеко в историю. Обывателю всех видов, закосневшему, продвигающемуся вместе со всеми, противоположность спешки — переживание кажется более разумнее. А для того чтобы попасть в цель, в данном случае нужно *прицелиться выше нее*.

12. О значении утопии

Мечтают не только ночью, но и бодрствуя. Для обоих видов мечтаний общим является то, что они движимы желаниями и пытаются их исполнить. Но они различаются уже тем, что в дневной мечте (Tagtraum) постоянно сохраняется Я. Такое Я, которое приватно и осознанно рисует себе состояния и картины желаемого, лучшую жизнь, изображая себя как будущее Я. И по содержанию дневная мечта не проходит пути назад, как ночная грезасновидение (Nachttraum), к вытесненным переживаниям и их превращениям. Она образуется во многом по ходу беспрепятственного для деятельности продвижения вперед таким образом, что вместо освежаемых картин Уже-Не-Осознанного фантазией могут быть образованы картины некоего Еще-Не в жизни и в мире. В любом случае, когда мы прогуливаемся или когда выдается свободная минутка, мы возводим мимолетные мечты. Подчас легкомысленные, созданные с излишними, необдуманностями, чересчур отважные или чересчур прекрасные — ведь при строительстве воздушного замка его стоимость значения не имеет. Но сюда же относится: в детстве — мечтание о подарках; в молодости другое направление желаний — стать великим человеком, но прежде возникает образ будущей возлюбленной. Поскольку голубое дневное мечтание распространяется от вульгарного хвастовства и мести, от яичницы и золота до планов по улучшению мира, то оно никак не может быть направлено уже только на свое драгоценное Я предвосхищения. Наряду с этим существует и так называемое греженье (Schwaermen), которое охотно перепархивает через средства и ситуацию. Но и оно вполне может держать нас в напряжении своей полнотой жизни и тем самым возможным стремлением вперед.

Особенно тогда, когда дневная мечта проступает из своего сияния. Это сияние сопровождает повсюду и уже оформленную дневную мечту, получив на это заказ общества. Сюда можно причислить все развлекательные, простецкие X для У, морочащие соблазнения, все эти сны наяву (Wachtraeume) из журнальных рассказов, с невероятным везением горемыки-неудачника и Harri End впридачу. Однако совсем иначе, не для развлечения и неуспокоенно как сторонний наблюдатель, но с воодушевлением, отстаивая свою позицию, дневная мечта о счастье проявляется в древнейшем утопическом повествовании, которые вообще только есть — в сказках. Храбрый портняжка побеждает великана чап-

линским оружием бедняка — хитростью и завоевывает руку прекрасной принцессы. Изобилие без труда — этот главный мотив доминирует в сказках о волшебной стране, пусть даже и в гротескной форме: горы, превращенные в сырные головы, обвитые виноградной лозой жареные колбаски, ручьи, наполненные самым лучшим мускатным вином. Эти географические утопии расположены не очень далеко: самая известная страна, где текут молочные реки, и самая богатая последствиями — это земной рай, который Колумб искал на Западе. В сказках присутствуют и некоторые выдуманные утопией технические предметы, которые, однако, выполнены не магическим или невероятным способом. Скатерть-самобранка, волшебный конь (с самыми нормальными потребностями), ковер-самолет — эти замечательные реквизиты исполнения желаний Алладина предлагают свои услуги, причем столь долго, сколько пожелаешь — только бы человек этого захотел. Да, из сказок можно составить такой арсенал невоплощенных изобретений, который можно было бы сопоставить с технически изображенной утопией: “Новая Атлантида” Бэкона подобный арсенал уже образовала. Социальные, географические, технические утопии, как было сказано, зачастую тесно связанные друг с другом, закрепились в сказках, поэтому и само Утопическое распространилось на гораздо большее количество областей, чем это полагали до недавних пор лишь в отношении сказок и романов об идеальном государстве (*Staatsroman*)¹. Это сужение Утопического должно быть окончательно снято, и постепенное его распространение на так называемую *science fiction* решает едва ли половину этой задачи. Скорее, напротив: из детского и юношеского сознания, которое не только алчет новых вещей, но и бурлит, полагая себя наполненным, из времен общественных и культурных прорывов, из феноменов духовного творчества и стран, впервые появившихся на горизонте, никогда прежде не виданных и никогда не бывавших, — из всего этого открывается еще очень мало в таком виде замечаемая область проблем, категорий, сфер Утопического. И не потому, что она не совпадает с ветреностью в дневном мечтательстве и с тем, что называют сказками в ограниченном и обесцененном смысле, а потому, что социальные утопии, оставаясь надежной главной сценой для всех утопических книг, действуют внутри другой, собственно утопической области — человеческой культуры в целом, затрагивая и не зависящую от человека природу. Подобным образом в течение всей жизни нас окружают утопические картины, витрины и зеркала желаний, фабрики

грез, картины странствий; в стихах присутствуют персонажи, перешагивающие к еще не бывалому, начиная с бедного рыцаря Цендельвальда в “Семи легендах” Келлера или Михеля Хелльриге в “А Пиппа танцует” Гауптмана² и вплоть до таких сильных личностей, как Дон Жуан и Фауст, не говоря уже о Дон Кихоте.

К тому, что образует сферу утопического, прежде всего относятся особые утопические страны целительного, технического, архитектурного и географического свойства и измерения. Ведь на родовой территории утопии социальные утопии не являются единственными: наряду с разрисовыванием в них возможного человеческого счастья имеют место рациональные образы человеческого достоинства, разработанные в виде учения о естественном праве. А ближе к раздробленному существованию, касаясь не перспектив, но обеспокоенностей, возникают, повсеместно его опережая, ведущие моральные образы и идеалы, то есть возникает еще не отождествленное Нигде, где струится музыка. Собственно утопия испытывается в многообразных картинах, направленных против смерти, и тесно взаимосвязанных с ними мистериях желаний в религиях, мистериях надежды христианства. Кроме того, *в утопии гуманизм достиг величия*, и философия совершенно справедливо оказывается спекулятивной, когда акты, сведения, проблемы и постулаты Еще-Не-Бытия составляют ее центральную, и отнюдь не только эмпирическую, область деятельности.

Необходимо, однако, чтобы обыкновенные вперед-мечты были хорошо замечаемы. Правда, их планы оставили в стороне личное wishful thinking (англ. принятие желаемого за действительное. — ред.), по большей части не имея с ним вообще ничего общего. Однако необходимо делать различие между утопичным (Utopistische) и утопическим (Utopische); первое подходит к обстоятельствам чисто абстрактно и непосредственно, чтобы улучшить их, исходя лишь из головы, второе же берет свой строительный материал непременно извне. Причем само утопичное, абстрактно схватывающее *поверх* действительности, не может похвалиться перед сугубо эмпирическим, которое иначе, но тоже абстрактно, схватывает *ниже* действительности. Критика утопического может происходить только с одной, адекватной, точки зрения, которая не заменяет перелета переползанием. “Нечто является утопическим” — это звучит как девальвация в устах бизнесменов, людей, которые мнят себя особенно умными, и эта девальвация есть вся и провинциальность, и фраза, начиненная страхом перед будущим. И именно поэтому далее нужно очень основательно развести аб-

страктно и конкретно становящиеся утопии. Особенно абстрактными могли оказаться социальные утопии, поскольку их планирование не было опосредовано наличной общественной тенденцией и его возможностями; и они не только могли, но и должны были стать абстрактными, поскольку они — именно из-за наличных тенденций и случайностей — появились слишком рано. Поэтому утописты и образовали новый лучший мир, зачастую ничем не опосредованный, из своего собственного сердца и из собственной головы, или, как сказал Энгельс: “В основных чертах своих построений они были ограничены апелляцией к разуму, поскольку они не могли еще апеллировать к современной истории”. Это имеет силу и для не столь далеких от мира планов Оуэна и Фурье (настроенных федералистски), Сен-Симона (ориентированного центристски); это относится и к действительному, совсем по-иному “чуждому миру” гуманизму в большинстве социальных утопий. В любом случае можно сказать: когда утопический гуманизм вообще не согласуется с наличным миром, то тем хуже для этого мира, тем по праву ценнее и плодотворнее мышление по справедливости. Поэтому Энгельс (независимо от более поздних толкователей, которые гуманизм восприняли в самой малой степени) заметил следующее об Оуэне, Фурье, Сен-Симоне: “Мы радуемся гениальным росткам мысли и мыслям, повсюду выступающим в фантастическом облики”. Как у Фурье в “Критике существующих состояний общества”, так и у Сен-Симона, по его словам, “гениальная широта взгляда, благодаря которой у него в зародыше содержались почти все, не слишком строгие, экономические воззрения более поздних социалистов”. При этом, чтобы не превеличивать неоспоримую абстрактность этого социально-утопического, необходимо вспомнить отчетливо общественный маршрут (*Fahrplan*) всех предлагаемых улучшений мира. Несмотря на слишком большое забегание вперед, опережение, они были откорректированы своим временем, и именно потому, что были постоянно негативно связаны с ним. Так как они не оправдывали и не воспевали, как идеологии, господствующий класс своего общества, но желали заказать для нового, пробивающегося класса будущей дом — наполовину в качестве высланного квартирера, наполовину в качестве активного архитектора homo homini homo (лат. человек человеку человек. — ред.). Так говорили великие утописты от имени носителей грядущего общества, ближайшей тенденции. Разумеется, здесь принимается в расчет не уже наличный и господствующий, но набирающий силу интерес: для Мора

грез, картины странствий; в стихах присутствуют персонажи, перешагивающие к еще не бывалому, начиная с бедного рыцаря Цендельвальда в “Семи легендах” Келлера или Михеля Хелльриге в “А Пиппа танцует” Гауптмана² и вплоть до таких сильных личностей, как Дон Жуан и Фауст, не говоря уже о Дон Кихоте.

К тому, что образует сферу утопического, прежде всего относятся особые утопические страны целительного, технического, архитектурного и географического свойства и измерения. Ведь на родовой территории утопии социальные утопии не являются единственными: наряду с разрисовыванием в них возможного человеческого счастья имеют место рациональные образы человеческого достоинства, разработанные в виде учения о естественном праве. А ближе к раздробленному существованию, касаясь не перспектив, но обеспокоенностей, возникают, повсеместно его опережая, ведущие моральные образы и идеалы, то есть возникает еще не отождествленное Нигде, где струится музыка. Собственно утопия испытывается в многообразных картинах, направленных против смерти, и тесно взаимосвязанных с ними мистериях желаний в религиях, мистериях надежды христианства. Кроме того, в утопии гуманизм достиг величия, и философия совершенно справедливо оказывается спекулятивной, когда акты, сведения, проблемы и постулаты Еще-Не-Бытия составляют ее центральную, и отнюдь не только эмпирическую, область деятельности.

Необходимо, однако, чтобы обыкновенные вперед-мечты были хорошо замечаемы. Правда, их планы оставили в стороне личное wishful thinking (англ. принятие желаемого за действительное. — ред.), по большей части не имея с ним вообще ничего общего. Однако необходимо делать различие между утопичным (Utopistische) и утопическим (Utopische); первое подходит к обстоятельствам чисто абстрактно и непосредственно, чтобы улучшить их, исходя лишь из головы, второе же берет свой строительный материал непременно извне. Причем само утопичное, абстрактно схватывающее *поверх* действительности, не может похвалиться перед сугубо эмпирическим, которое иначе, но тоже абстрактно, схватывает *ниже* действительности. Критика утопического может происходить только с одной, адекватной, точки зрения, которая не заменяет перелета переползанием. “Нечто является утопическим” — это звучит как девальвация в устах бизнесменов, людей, которые мнят себя особенно умными, и эта девальвация есть вся и провинциальность, и фраза, начиненная страхом перед будущим. И именно поэтому далее нужно очень основательно развести аб-

страктно и конкретно становящиеся утопии. Особенно абстрактными могли оказаться социальные утопии, поскольку их планирование не было опосредовано наличной общественной тенденцией и его возможностями; и они не только могли, но и должны были стать абстрактными, поскольку они — именно из-за наличных тенденций и случайностей — появились слишком рано. Поэтому утописты и образовали новый лучший мир, зачастую ничем не опосредованный, из своего собственного сердца и из собственной головы, или, как сказал Энгельс: “В основных чертах своих построений они были ограничены апелляцией к разуму, поскольку они не могли еще апеллировать к современной истории”. Это имеет силу и для не столь далеких от мира планов Оуэна и Фурье (настроенных федералистски), Сен-Симона (ориентированного центристски); это относится и к действительному, совсем по-иному “чуждому миру” гуманизму в большинстве социальных утопий. В любом случае можно сказать: когда утопический гуманизм вообще не согласуется с наличным миром, то тем хуже для этого мира, тем по праву ценнее и плодотворнее мышление по справедливости. Поэтому Энгельс (независимо от более поздних толкователей, которые гуманизм восприняли в самой малой степени) заметил следующее об Оуэне, Фурье, Сен-Симоне: “Мы радуемся гениальным росткам мысли и мыслям, повсюду выступающим в фантастическом облики”. Как у Фурье в “Критике существующих состояний общества”, так и у Сен-Симона, по его словам, “гениальная широта взгляда, благодаря которой у него в зародыше содержались почти все, не слишком строгие, экономические воззрения более поздних социалистов”. При этом, чтобы не преувеличивать неоспоримую абстрактность этого социально-утопического, необходимо вспомнить отчетливо общественный маршрут (*Fahrplan*) всех предлагаемых улучшений мира. Несмотря на слишком большое забегание вперед, опережение, они были откорректированы своим временем, и именно потому, что были постоянно негативно связаны с ним. Так как они не оправдывали и не воспевали, как идеологии, господствующий класс своего общества, но желали заказать для нового, пробивающегося класса будущий дом — наполовину в качестве высланного квартирера, наполовину в качестве активного архитектора homo homini homo (лат. человек человеку человек. — ред.). Так говорили великие утописты от имени носителей грядущего общества, ближайшей тенденции. Разумеется, здесь принимается в расчет не уже наличный и господствующий, но набирающий силу интерес: для Мора

вания не станет наукой. Все наши мечты и предвосхищения возможной реальности не изгоняются, конечно же, в некое плановое бюро, не провозглашаются как там “запланированное” — по крайней мере, самые важные мечты, и среди них та, которая зовется свобода, досуг, наконец terra incognita свободы.

13. Утопия в архетипах и произведениях

Вперед-мечтам свойственно рисовать образные картины. Понятие присоединилось сюда позднее, в делах Мора и его последователей оно долго казалось не существенным. Правда, так кажется — совершенно ошибочно — лишь с первого взгляда, но все же облачение этих образов было непрерывно повествовательным. А затем эти образы могли называться не только романами о государстве, но даже и сказками о государстве; к этому сказочному относится много чего иного, не только фиктивного, не только сравнение: мечты — пена (Traeume — Schaeume). Ведь откуда столько сказок про бедных детишек и храбрых парней, движимых ясной картиной счастья и находящихся на утопическом пути к нему? Итак, сказки о государстве относились прежде всего к такому виду древнейших утопических народных мечтаний, в которых идет речь о “поисках счастья”. Но кроме сказок, полных фантазии, существует другое утопическое отношение к так называемым пралогическим формам. Это отношение, богатое образами и в то же время не чуждающееся более позднего понятия и его света (который сам является образом). Подразумевается отношение к приобретенным базовым образам (Grundbildern) фантазии или к часто упоминающимся архетипам. В то время как сказочное, в отличие от саги, ни в коем случае не является утонувшим мифом и скорее имеет собственное происхождение, чуждое господскому началу мифа, архетипический материал образов остается и отчетливо выражается в мифическом. Отсюда Архетипическое понимают не только как пралогическое, но — что совершенно не верно — как иррационально заостренное; так считает К. Г. Юнг. Он спрятал его в безголовое “бессознательное пятисоттысячелетней давности”, позволил ему оттуда совершенно без будущего, совершенно регрессивно “всплывать”. Однако вместо этого в истории постоянно образуются не только новые архетипические образы (танец на развалинах Бастилии), но и действительно старые зачастую демонстрируют в мифологическом совершенно ясный, утопический смысл (вот преображенное воспоминание: Золотой век мыслится как погибший или как грядущий в будущем). Последний

вид архетипов сам по себе отчетливо утопический (он проявился и в сказках — как страна с молочными реками и кисельными берегами). Большая часть других, замкнутых в себе архетипов (на ум приходят архетипы Невидимой Ложи, Царя-спасителя и легенды о них), должна быть раскрыта в своем утопическом содержании. Некоторые архетипы лишены спасительности (подавляющие архетипы, архетипы господства, вроде Медузы или мечущих молнии олимпийцев). Но замкнутые, явно гуманные архетипы не отказывают утопическому понятию и не высжиживают его мистериально в глубинном бессознательном. Каждый знает их во многом по своему современному Здесь-Бытию, не только из побуждающей, но и проясняющей силы убедительных образов. Знает из произведений искусства и развернутых в них ситуаций, конфликтов и развязок, из не лишенной преимуществ силы однозначных символов и многозначных аллегорий. Архетипами являются образы врага, матери, спасителя, осажденная крепость и ее штурм, лабиринт и нить Ариадны, победитель дракона, а также спаситель в образе раба (вернувшийся домой Одиссей, Иисус) и его узнавание. Архетипичны все сцены признания (Anagnorisis) как молниеносного узнавания (Электра и Орест, Иосиф и его братья), архетипичен путь из тьмы к свету (путь из Египта в Ханаан). Последним базовым образом является сама *архетипическая утопия*; сюда относятся и красный петух, и пение гальского петуха, и штурм Бастилии с танцем на ее развалинах, когда Персей, который зовется революцией, освободил не только Андромеду. Однако и в архетипах с более опосредованным отношением к Золотому веку и его препятствиям обнаруживаются крипто-утопические анклав мечтаний; иначе все это было бы лишь гигантской игрушкой, или же образом Олимпа, или Гекубой.

Мечта о человечески Соразмерном нигде не является робкой, она высматривает *большее*. Не только в традиционных базовых образах, но и в построенных, оформленных образах *произведений искусства*, использующих их. Поэтому значительные произведения не забываются со временем, хотя они общественно укоренены в нем и идеологически — хотя и не полностью — принадлежат ему. Выдающиеся образцы искусства имеют свою жизненную силу и величие именно в том, что они воздействуют посредством своего полного Пред-Явления (Vor-Schein), своих горизонтов, полных утопического значения. Эти горизонты расположены как бы в окнах этих произведений, в любом случае — в окнах, выходящих в таком направлении, на котором происходит (взрывающее или

завершающее) устремленное “к концу” предвосхищение (без него было бы просто “витание в облаках”). Одним из наиболее ярких примеров такого рода является “Фиделио”, наполненный энергией Французской революции, в то же время сомневающийся, должны ли быть пересмотрены статичные образы, сохраняющие свое значение, но имеющие преходящую бытийную основу и ее идеологию. Греческое рабовладельческое общество, с трудом представимое сейчас, обладало последними свойствами, но именно греческое искусство задает образец, на который позже многие хотели ориентироваться или соперничать с ним. Средневековое искусство сословно связано, его феодально-клерикальный заказчик может быть вызван только как призрак, но, увлекая нас, выступают душа (Innigkeit), порядок, мистика этого искусства за пределы тогдашних иерархий и мифологической потусторонности. Ярко горя, здесь действует “культурный избыток”, выходящий за рамки современной идеологии, за рамки распадающихся базиса и идеологии, образуя тем самым в последующие времена субстрат наступающей зрелости и наследуемости. Этот субстрат является утопическим по своей природе, и ему соответствует только утопически-конкретное понятие. Искусство нельзя считать только идеологией господствующего класса или его пропагандистской служанкой. Амальгама хорошего экономического анализа, заставляющего прозреть, и социологически-схематизированных шор, вновь закрывающих глаза, эта амальгама еще в теории литературы Лукача скрывает утопическую перспективу всякого великого искусства. Ибо и там, где пробилось Удавшееся, светит то, что отсутствует; это часто буйная голубизна (Blau), и это свечение (Mitleuchten) есть самое высшее, прежде всего самое человеческое, что может быть сказано о совершенстве произведения искусства. Так, Микеланджело назвал бронзовые врата в капелле для крещения во Флоренции “Двери, достойные стать вратами рая”; о самом рае, бронзовом и светлом, это экстатическое изречение не говорит. Это так, но, кроме синего и золотого фона в окне, другим признаком утопии в великом произведении искусства, как и в великом творении вообще, является Привратное (Pfortenhafte); можно назвать его самым безошибочным признаком (как сказал Гете, “часто прикрытым, но никогда не закрытым”). Именно в Предстоящем своего исполнения утопическое сознание остается повсюду безошибочным, и это, конечно же, не по причине скептицизма или агностицизма. Утопическое сознание в произведении не осыпает искомую цель решениями, опредмеченными попутными средства-

ми, абсолютизированным тусклым светом в качестве заключения, будь оно хоть гегелевского ранга. Это происходит на совершенно реальном Основании (Grund), по самой объективной причине-корреляту (Korrelats-grund), которыми обладает утопическое сознание, и это означает: мировая субстанция, мировая материя сама еще не закончена, еще находится в утопически-открытом, следовательно, еще не тождественном самому себе состоянии. Если в формуле вульгарности может быть заключено: воспринимать вещи только такими, каковы они есть, то неудивительна и другая: по меньшей мере, верить возможности их *инобытия* (Anderssein-ко-епп). Поэтому Оскар Уайльд сказал в этой связи не слишком неожиданное: “Карта мира, на которой не отмечена страна Утопия, не заслуживает внимания”. В самих вещах присутствует пунктирная линия направления к этой стране, но даже позитивистские подчистки и затушевывания не могут стереть ее. Следовательно, существует (и каждое значительное произведение по определению воздает должное этому “значению”), следовательно, есть утопические окраины не только у Сущего в данный момент, но и у всего уже наличного Бытия и Сущности, и они охватывают наличное Действительное гораздо большим *объективно-реально-Возможным*. Следовательно, каждое произведение, отражая это Возможное и информируя о нем, наполнено множеством проблем горизонта; ранг этих проблем определяет и ранг этого произведения. Причем великие произведения искусства менее всего лишены творческих фрагментов, как и мусического Пред-Явления (не-закрытого Бытия, не-завершенного Бытия) того, что объективно пока еще скрыто в мире. Одновременно становится ясным различие архетипов и произведений искусства со стороны их *герменевтики*. Если все не-сказочные, не-авроровские архетипы еще только должны быть раскрыты в своем утопическом содержании, то в шедеврах искусства, даже кажущихся статично-конформными, они открыто светятся на горизонте. Следует только отметить, что печаль и страдание в произведениях искусства никогда не остаются *не освещенными*, и, с другой стороны, на том же утопическом основании, радость в произведении искусства всегда возникает только *мерцая* (vorscheinend), углубляясь при помощи *тени*. Но само по себе великое трагическое крушение, при всей своей крови, убийствах, темноте, распятии, не имеет последнего слова в никогда не завершающихся шедеврах; таким образом, существует полнота оптимистических трагедий, едва слышная полнота даже при таком черном, как уголь, конце. Против трагипессимистичес-

кой амальгамы совершенно справедливо выступал Лукач: “Все великие трагедии прошлого изображали не тщету и обреченность на гибель всех человеческих устремлений, а напротив, конкретную по времени и обновляющуюся со временем борьбу Старого и Нового, которую венчает гибель Старого, или же крушение Нового, борющегося еще со слабыми силами против Старого, или же перспектива осуществления более высокой ступени развития”. Правда, это снова лишь социологическое рассмотрение, с помощью феномена трагедии и ее перспективы как простого вспомогательного средства для внеэстетического понимания социальных процессов, однако перспективный, то есть утопический избыток, предисполняемый и здесь в произведении искусства. В целом ясно, что призывающее, подталкивающее произведение искусства, позволяющее людям и ситуациям оформиться и пройти до конца, принадлежит к такому горизонту бытия, где всегда находятся врата. “Ода к радости” озаряет за пределы действительно прожитого, называя и призывая (поскольку и потому что она ода) совершенную радость. Шиллер дополнил свой апостроф (простирающийся, по-кантовски постулатно, от дочери Элизиума до совсем не фактического, совершенно утопического предложения о Боге: “Над звездами должен он жить”) — Шиллер дополнил это заклинание другим, примечательно конституированным в стихотворении о Колумбе, касающимся не Элизиума, но его достижимых берегов. Вот в этих удивительных, устремленных за борт, но утопически-заклинающей строчках: “На Запад, и только на Запад! Берега там покажутся скоро. / Доверься ж влекущему Богу, и следуй безмолвному морю! / А нет их еще — но выступят вдруг из прилива. / И с гением в вечном союзе природа: / И что обещает один, то непременно исполнит второй”. Эти стихи, конечно же, полны абстрактного идеализма, однако содержат и волю, и “гения”, *expressis verbis* в союзе с природой, самого себя создающего, приближающегося к природе. Для всякой феноменологии “Духа”, не установившей мира с уже наличным миром, и ее творений обязательным является осуществление Внутреннего и сохранение Внешнего. Напротив, феноменология Изменения и Изменяющего движется, скорее, через этот мир, чтобы напасть на след еще не имеющегося и способствовать ему. Утопия в произведениях есть то, что делает значительные произведения негативно фрагментарными, так как сам мир, действительно значимый в них, является наиболее Неготовым, очень часто Распятым, очень редко — Исполненным. Оды к радости являются отважным вкла-

дом в это дело, к сожалению лишь поэтическим, однако философски неплохо научившимся не только на пережитых падениях, но и на пробных восхождениях.

14. Научная фантазия в знании о фактах и процессах

Каждая эвристическая модель методически является тезисом, а каждый тезис с конкретной антиципацией характеризует конкретную модель попытки в процессе гештальтирования и в гештальтах самого мира.

Нейтральное предположение

Прежде чем нечто мыслится, сначала полагается Правильное (Rechte) — и когда на это все направлено и нацелено, и когда возникает первое Себе-Думание (Sichs-Denken). Это представляющее Само-мышление, правда, всегда уже является Себе-Так-Думанием (Sichs-so-Denken), но еще ничего не утверждает относительно Так. Подобное *полагание* уже направляется на колеблющееся очертание того, что должно мыслиться как обстоятельство, то есть должно быть понято как находящееся во взаимосвязи. Однако столь расширенное Себе-Думание еще не претендует на то, чтобы быть истинным или ложным. Каждое простое, как и первое полагание, еще остается нейтральным, не привязывает себя ни к чему. Отсюда Полагающее (das Meinende) такого мнения простирается от пустой, ни к чему не обязывающей болтовни до осторожных предположений о том, что нечто бывает таким, каким оно мыслилось, каким оно мысленно представлялось. Правда, если сама болтовня выступает не пустой, но утверждающей, то она проявляется, прежде всего, в виде общепринятых и поверхностных мнений, таких, как предрассудок (Vorurteil). Или как надувательство, когда она просто высосана из пальца, самое большее — как научный авантюризм. Между тем вся эта мелкая и бесцеремонная возня вокруг действительно ответственно нацеленного полагания не может принизить счастья самой возможности *предположений*. Ведь они не остаются в простом Себе-Так-Думании, когда полагают Так или не Так (So oder So)... Без пробующего предположения не было бы никакой установки на научное понимание как таковое, не было бы ни одного нового исследователя, лишь пережевыватели. Оно относится также к той строгости, ко-

торая, прежде чем выступить, знает правила игры, то есть поступает взвешенно.

Более не нейтральное предположение

Итак, простое Себе-Думание, вырастая, переходит в Себе-представление (Sich-Zurechtlegen). В нем предположение описывает небольшие круги, в них оно становится все более чувствительным по отношению к Истинно (Wahr) и Ложно (Falsch). Этот переход выходит из той простой нейтральной формы, которую Мейнонг в своей книге "О предположениях" трактовал прежде всего как чистую пустую форму. Но предположение, связанное с содержанием, приближающееся к исследуемому положению дел, уже более не является пустой формой. Не является, ибо в нее вложен не абстрактный материал, а то, ради чего вообще существуют научные предположения, которые сами вообще дифференцированы. И сейчас они не остаются нейтральны к Истинно и Ложно, скорее, первое удивление и вопрошание, которое, как мы видели, лежит в основе всего приближения, переходит уже не в столь непосредственно-глубокое движение вперед, к заданным апориям (как неподвижностям) мира. Так, в предположении направление предметно нацеленного вопрошания достигает практически необозримой массы данных. Такое вопрошание, кроме своего направления, знает — в своем упорядочивающем прикидывании (Ueberschlag), — о чем специально следует спрашивать и где приблизительно может находиться просветляющий ответ в этой грудке материала. Далее, из нацеленных вопросов, развитых предположений возникают альтернативы ответов, порой суживающиеся, но в любом случае не безграничные. К примеру: полетел ли Гесс в 1941 г. в Англию на свой страх и риск или его послал Гитлер? Являются ли бактерии причиной болезни или могут быть лишь сопутствующим явлением? Является ли графит последней стадией антрацита или это минерал неорганического происхождения? Находится ли промежуточный вид между обезьяной и человеком по времени между ними или он старше их обоих? Был ли Валленштайн просто кондотьером или он хотел создать единое государство в Германии (вроде французского или английского)? Таким образом, имеется множество альтернативных вопросов-предположений, задающих направление, которое и зондируется с целью получения ответа. Причем предположения ante rem (лат. до вещи — ред.) посредством пробующих их вопросов отличаются от похоже появляющихся образов, а именно от фикций и гипотез. Пре-

жде всего, научные *фикции* (Fiktion), такие, как маятник без трения, чистый homo economicus Адама Смита и т. д., являются изолированными, в отличие от предположений, неизменяемыми вспомогательными средствами в ходе самого исследования и не *предшествующими* ему в каждой новой ситуации. Это сознательные упрощения, значимые с эвристической (в большинстве случаев — лишь педагогической) точки зрения, которые, как нереальные, не могут быть ни опровергнуты, ни подтверждены исследованием. В ходе исследования и после маятник без трения в физике и homo economicus в политической экономии остаются теми же самыми; этим они отличаются от предположений и их вопрошающих образцов-предвосхищений (Leitbild-Vorwegnahmen). С другой стороны, *гипотезы* решительно отличаются от предположений тем, что они являются, пусть как предварительные, но все же *результатами* исследования, то есть по-настоящему не предшествующими ему. Они находятся в индуктивном заключении и при растущей эмпирической вероятности становятся результатами *уже более не гипотетической теории*. Правда, индуктивно-эмпирически широко распространенное и подтвержденное заключение, в силу многочисленных, никогда не известных до конца единичных случаев, может обнаружить только большую или меньшую вероятность; так ни один эмпирический результат, *verite de fait* (франц. истина факта. — ред.), не выходит за пределы гипотетического значения. Он остается гипотезой, но уже как результат, опять-таки в отличие от совсем иначе расположенной пробной сущности предположения. В лучшем случае плохо выстроенное выражение “рабочая гипотеза” ставит себя якобы на место предполагания; это смешение их обоих, но, конечно, и признание. А именно — дань индуктивного заключения предположению, без которого оно не в состоянии выпрашивать у единичных случаев об их всеобщем. Неизбежным, однако, остается индуктивно-эмпирический затакт из предпосылки, затакт “мысленного эксперимента”, как выразился Мах о физической повторяемости, затакт “идеального типа”, как выразился Макс Вебер об исторической неповторимости. Итак, теперь совершенно ясно, что и позитивистами признается затакт как оформленная пойма предположения. Хотя и после выполненного долга оно должно снова оправиться в путь, поскольку голый эмпиризм — ревнивый божок.

Еще раз о “мысленном эксперименте” и “идеальном типе”

Себе-представление необходимо там, где что-то должно быть

выяснено и понято. Оно востребовано исследованием, которое не удовлетворяется простым описанием. Так у Маха: он признает *мысленный эксперимент*, предшествующий каждому действительному эксперименту. Даже познание, по Маху, должно быть не чем иным, как “приспособлением мысли к фактам”. Однако научное Себе-Представление, также по Маху, варьируется в свободно парящем предположении с помощью установленной “меры экономического мышления”. Обдуманная мера противоположна чисто кустарному методу проб и ошибок: “Каждый экспериментатор, — говорит Мах, — должен иметь в голове решение, требующее исполнения, прежде чем перевести его в действие”.³ Это обычно для физика Маха с подобным не слишком настойчивым переводом в “действие”, во всяком случае, Галилей действительно был мастером мысленного эксперимента. Без предварительного поставленного вопроса раскачивающаяся люстра ничего не рассказала бы и падающее яблоко тоже ничем не выдало бы тайну силы притяжения. Вместе с тем Галилей доказательно заполнил время между интеллектуальным и физическим опытом предположительной сущностью научной “меры”. После проведенного эмпирического подтверждения-модификации устраняются все без исключения опережающие предположения, как *устаревшие* (*gewesene*) догадки. И если они были ложны, то теперь становятся вредны, если они были истинны, то теперь излишни и в лучшем случае находят себе место в биографии физиков, но в физике — никогда. Очевидно, однако, что в рефлектирующей науке о природе сам слой предположений отнюдь не отсутствует.

Предположение предшествует и действительному *историческому* пониманию. Конечно, с тем важным отличием, что здесь никакой действительный эксперимент не может продолжить мысленный, как это происходит в науках о природе. Исторический процесс не может быть повторим, менее всего в искусственно созданных и изолированных условиях, которые возможны при естественнонаучном экспериментировании. Историк, кроме того, всегда слишком поздно постигает ситуации, указанные нацеленным вопросом. Тем не менее, разумеется, и здесь присутствует предположение в специфическом гештальте и с испытанием имеющегося, хотя и неповторимого и неизменяемого образца. Это выражено отчетливее всего у Макса Вебера. Для общественно-научного Себе-представления он ввел понятие идеального типа, то есть предварительного мысленного образа того, что когда-то при имевшихся условиях могло произойти и было вероятно как про-

цесс. Эту фантазию в одной отдельной науке зафиксировал социолог Вебер, настоящий эмпирик, позитивист в теории познания и противник любых оценочных суждений в науке. Несмотря на это, здесь нашло себе место “короткое идеальное прикидывание” (Ueberschlag), для того чтобы упорядочить в мысленном образе кратковременные процессы, вроде битвы при Ватерлоо, чтобы их данные смогли заговорить с историком. “Продолжительное идеальное прикидывание” также становится методологически необходимым, чтобы иметь возможность вообще увидеть в единстве долговременные явления, вроде средневекового городского хозяйства, мануфактурного периода и взаимосвязь между капитализмом и протестантизмом. У Вебера ничто не обладает такой эвристической ценностью, как следующее: “Для исследования идеальнотипическое понятие хочет натренировать суждение сведения (Zurechnungsurteil): оно является гипотезой (!), но призвано показать направление для образования гипотез... Оно создается посредством одностороннего усиления одной или нескольких точек зрения и посредством соединения множества диффузно и дискретно существующих единичных явлений (в одном случае их может быть больше, в другом — меньше, а кое-где они вообще отсутствуют), которые соответствуют этим односторонне вычлененным точкам зрения, в один мысленный образ. В своей понятийной чистоте такой мысленный образ нигде в действительности не обнаруживается, это — утопия (?!), и для исторического исследования возникает задача установить в каждом конкретном случае, насколько действительность близка или далека от такого идеального образа. Подобные понятия являются мысленными образованиями, в которых мы конструируем отношения, используя категорию объективной возможности (это значит, что так могло бы быть и не более того), которая оценивает как адекватную нашу вышколенную фантазию, ориентированную на действительность”⁴. Достоинно внимания и очень поучительно находить это у эмпирика, и еще более примечательно — невольное, ложно толкуемое, но преобладающее давление таких понятий, как утопия и объективная возможность. Все это относится к учению Вебера об идеальных типах как своего рода мысленному эксперименту в пространстве исторических наук об обществе. Эксперимент, который является историческим двойником естественнонаучного модельного мышления, понятия модели, усилившим, но и сузившим у Маха, Дюэма (Duhem) и Пуанкаре (атомная модель, периодическая модель) значении предположения-сущности. Сузившим потому, что насквозь

эмпирическое, остающееся позитивистским использование предположения в конце просто его отбрасывает. Оно рассматривается лишь как чисто вспомогательная конструкция для фактов и разделяет с ними судьбу быть выброшенным после употребления. После чего ни мысленный эксперимент, ни идеальный тип более не мыслятся в достигнутом результате; оба выглядят посредством прагматики, посредством этой правды факта совершенно сглаженными. Кроме небольшого биографического интереса, убежище предоставляет в лучшем случае история естественных наук при условии, что модель предположения хотя бы отчасти эвристически полезна. Что, однако, было эмпирического в том, что Кеплер для своего первого закона движения планет сделал предположение, что именно круговое движение, как “самое совершенное”, является единственно “достойным” для планет? Что осталось от его гармонии сфер, этого только эстетически-мифологического “идеального типа”, в котором для Кеплера “гармония” Вселенной, почти буквально воспринимаемая, звучала затактом и эхом? Ничто не осталось достойным эмпирического сохранения: планеты движутся не по кругу, а по эллипсу, от гармонии сфер осталось самое большое — прекрасная бессмыслица, в которой нет места ни малейшей функциональности (наподобие “красоты мира”). Аналогично и в менее забавном примере, а именно: если предположения не имеют ничего общего с прежней, качественной картиной мира, если они целиком представлены количественно-эмпирически, то мысленный эксперимент, вроде идеального типа, как научно-индуктивный заметен лишь в мастерской, но не в результате. Научная фантазия значима здесь только своим, определенным фактом, *вычетом*: *благодаря фактическим потерям она единственная становится эмпирически умнее.*

Предположения всегда проявляли себя как неизбежные, даже если они после и отбрасывались. Разумеется, у них есть, о чем до сих пор не говорилось, свое собственное формальное место в индуктивном заключении. Ведь индуктивный вывод исследования от единичного ко всеобщему состоит не из двух, а из трех частей, то есть он имеет еще одну — умалчиваемую главную посылку (*Obersatz*). Именно она формально-логически предоставляет место предположению, которое здесь наглядно проявляется как догадка. Конечно же, индуктивная главная посылка есть нечто криптограммное, поскольку его цветок никогда не расцветает из-за быстро погибающего бутона. Что очень отлично от главной посылки в дедуктивном заключении, этой сверх меры обозначенной, только

аподиктически обрамленной предпосылки. Главная индуктивная посылка (далекая от того, чтобы утверждать: все люди смертны), эта незримо присутствующая главная посылка, имеет, таким образом, только модус проблематического суждения, суждения возможности, а именно как предвосхищение попытки, без которого исследуемые частные случаи не могут быть приняты во внимание, не говоря уже о том, чтобы быть индуцированными в направлении догадки об определенном законе (например, земного притяжения) или гешталте (порядке битвы при Ватерлоо). И еще, очень важно отметить, что главная индуктивная посылка именно потому осталась криптограммой, что ее предсхватывание индуктивно-эмпирически необходимого результата не имеет собственного ранга и ценности. После чего вновь и вновь появляется следующее: научная фантазия (выходя далеко за пределы простого счастливого случая) с эмпирической точки зрения позволяет действовать (*handeln*) вместе с собой и кое-что для себя выторговывать (*herunterhandeln*). Учитывая мысленный эксперимент и идеальный тип, эмпирическая наука расцветает как разум, ставший умным благодаря фактическим потерям.

Plus ultra философии

Совсем иначе действует полагание, которое остро всматривается в свое Нечто. Остро — потому что не помещает рядом с собой излюбленных образов желаний (*Wunschbildern*), которые находятся при каждом Вовне, а также предрассудков из более ранней картины мира, которые стали ясно видны насквозь — по меньшей мере, преимущественно как идеологические. К таким опережениям, без сомнения, можно отнести кеплеровскую модель музыкальной гармонии Вселенной. Но с другой стороны, — и это тоже связано с Кеплером, — в таких предположениях действует *качественная* категория, такое понимание природы, которое не вычеркивает а *limine* из природы ни звук, ни цвет, ни ценностные качества, которое не квантифицирует без остатка всю гетевскую природу. А как обстоит дело с великими философскими концепциями, которым мир фактов, позитивистский мир не оставляет места? Полностью ли потеряло значение подчинение чисел качествам (не количествам) у Пифагора? Идет ли по миру платоновский эрос, это диалектическое единство Не-Имения и Имения, бедности и богатства? Или, может быть, отношение формы и материи у Аристотеля с постоянно развивающейся отпечатанной в материи формой? Или же обесценилась кантовская концепция идеи

Безусловного, которому никакой эмпирический опыт соответствовать не может? Опровергается ли оно или хотя бы становится бессмысленным, поскольку его не подтверждает *expressis verbis* эмпирический опыт? Может ли быть, с другой стороны, фактически опровергнута, положительно или отрицательно эмпирически верифицирована перспективная идея Шеллинга о том, что природа — это Илия, а история — одиссея духа? Конечно же, нет, а поскольку все указанные утверждения вышеперечисленных “мысленных экспериментов” и “идеальных типов” не могут быть определены как истинные или ложные посредством наблюдения, данности и фактичности, поскольку позитивизм именуует подобные большие предположения особенно “meaningless” (англ. бессмысленными — пер); Платон, Аристотель, метафизика вообще — и чем больше, там определеннее, — поставляют лишь “музыкальные примеры”, в предположении которых даже не нуждаются. Однако, как известно, дело обстоит иначе, и только философскому дальтонизму (не беря во внимание высокомерие) удастся снисходительно относиться к далеко простирающейся научной фантазии большой философии как к “искусству” или, согласно агностикам семидесятых годов, как к “понятийным сказкам”. И только потому, что учение об Эресе Платона выходит далеко за пределы движения как видимого изменения места, а моральная философия Канта — за пределы констатации существующих нравов.

Среди всего прочего речь здесь идет о том, что в конечном счете находится за нацеленным полаганием. Причем так, как если бы между кратковременными и, так сказать, долгоиграющими предположениями не было никакого различия. Возьмем, однако, два общих понятия, которые, исходя из простого парящего предположения, должны казаться однотипными. Так, к примеру, понятия “друг” и “профессор”, два родовых понятия, под которые логически должны быть подведены два немного ошибочных явления, лучше всего путем отрицания. Уже здесь проявляется примечательное отличие относительно такой инстанции, которая по праву или не по праву определяет связь. Если утверждается нечто вроде “X не настоящий профессор”, то совершенно необходимо понять, из какого вида существующих до сего времени проявлений произведена абстракция этого понятия “профессор”. Возможно, существует такой новый вид, что существовавшее ранее понятие профессора должно быть снято и эмпирически расширено до этого нового признака. Предположения в главной индуктивной посылке, которые направлены на подобное всеобщее понятие, поз-

воляют и должны позволять говорить с собой; прежнее избранное направление не только корректируется, но и вообще ничего не мешает отбросить его совсем. Если, напротив, утверждается “Х не настоящий друг”, тогда дело обстоит иначе: ведь никакой новый вид эмпирического не может быть инстанцией, дающей право ликвидировать “идеальный тип” друга, снять его в его моральном постулирующем направлении, обогащенном фактами другого рода. Напротив, здесь ставшая наличность, то есть Фактическое (Tatsachenhafte) в буквальном смысле реального положения дел (Faktum без Fieri) не имеет права выносить решение о “правильности”, то есть истинности или ложности такого *постулированного понятия*. Постулированно установленный идеальный тип не является, конечно же, статичным, непоколебимо длительным (sempiternus) или надысторически-вечным (aeternus). Идеальные типы идеала в своем *содержании* социологически связаны с исторически меняющимися содержаниями и зачастую по-фарисейски ведут за собой исторические и преходящие идеологии. Инвариантно лишь само *направление* такого осознанно-постулативного “идеального типа”, благодаря такому “идеалу” в нем, который способен к корректировке единственно в Fieri, в процессе, но не фактичности того, что имеет место. При этом отнюдь не необходимо, чтобы специфическое, устойчивое, то есть идеальное предположение обнаруживало бы в этом слое помимо своего определения направления (destinatio), также уже и содержательно достаточное определение признака (definitio). То, чем является Человеческое в своем полном позитивном содержании, не обязательно знать, чтобы без колебаний назвать Нерона бесчеловечным. Или же чтобы тезис Спинозы: “Verum est index sui et falsi” (лат. истина показывает на саму себя и на ложь. — ред.) изменить соразмерно истине: Nos verum (больших моральных предположений, нормирующих предпосылок) est nondum index sui, sed jam index falsi (лат. эта истина еще не показывает на себя, но показывает на ложь. — ред.). Отсюда следует совершенно непозитивистское в этой взаимосвязи отрицание: тем хуже для фактов. Это и есть максима верификации, причем она настолько не нуждается в приспособлении к фактам, что привела к английской, французской и американской революциям.. “И тысяча лет несправедливости не составят даже часа справедливости” — это основное положение из морали такого сознания Гуманного (Humanum), которое представлено в классическом естественном праве, совершенно отмежеввалось от “верификации” посредством только политически наличного, то есть

установившейся несправедливости. Так особенно отчетливым становится его отличие от приспособления мышления к фактам; это сверкающее *направление* гуманного постулата направляет прежде, чем оно могло бы быть направлено Не-чем-иным-кроме-фактического (*Nichts-als-Faktische*). Тезис “тем хуже для фактов” здесь означает: философский разум не является фантазией, которая учится на своих ошибках, он значим не только как эвристический. В большей степени существует примат “практического разума”, то есть конкретной *гуманизации* всех состояний и отношений мира, именно в логике философии. Голая фактичность не имеет тогда права голоса, его имеют только тенденция *процесса*, и главным образом — латенция *объективно-реальной возможности*. Причем это направление гуманного предположения не остается философски ограниченным моралью и тем, что с ней связано. Однако же право не жить в нужде — эмпирически столь мало подтвержденное предположение — постулат большого стиля, не совсем чуждо так называемым понятийным сказкам великих философий, поскольку в своих осуществленных попытках они показывают величие завершенности. Философия Спинозы, понимаемая как идеальный тип совершенного космоса, такого мира, где солнце субстанции стоит в зените и (для “адекватного представления”) вещь не отбрасывает тени, эта попытка тезиса Пана, конечно же, эмпирически не верифицируема, но и здесь наряду с истиной факта невольно выступает нормативная истина. Хотя здесь нет ничего постулирующего за пределы Наличного, в направлении движения к желаемому миру, оптимальному миру — это для статики Спинозы явно невозможно. Вместо этого в качестве модели предлагается строго и закономерно отшлифованный кристалл, чтобы мир с иными качествами представить как геометрически выводимый, структурно завершенный. Разумеется, это простое чаяние в придачу с притязанием на фиксирование Утопического (кристальной ясности) как существующего, но тем не менее: модель как таковая — стремящаяся к истине как к величию — не завершена и не принадлежит ни к изолированной “психологии мировоззрения”, ни к завершившейся “предыстории эмпирических наук”. Наряду с этим понятие модели употребляется для спекулятивных проектов самого большого масштаба, таких, которые, без сомнения, хотя и не осознают и не рефлектируют себя, но пытаются достичь такого Утопического, которое нигде в мире эмпирически не содержится, однако и не остается просто его абстрактно-вымышленной линией продолжения. К этому *Plus ultra* философия по большей части

обращена в виде этики, а также в постулатной эстетике, в антропологической критике религии и их латентном зерне. Но не образует ли космологическая метафизика проекты центрального значения, которые потому не могут существенно уничтожаться фактом-ставшестью, поскольку они подсудны лишь миру становления, миру как конкретному полю проектов, как беспристрастной и конкретной инстанции, выносящей приговор отклонения или утверждения. Там, где сам мир является экспериментом самого себя, где он выдвигает в оперативном процессе модельные *гештальты*, там философски конститутивная фантазия обязана только *отражению* (*Abbildung*), порождению (*Fortbildung*)⁵ этого *Fieri et ego тенденцино-латентного содержания*. И еще немного о методическом *Plus ultra*: оно ни в коем случае не должно капитулировать перед эмпирией, опускающейся до овеществленного эмпиризма фактов; оно не должно терять контакт — чтобы преодоление эмпиризма не оказалось абстрактной экзальтацией — с эмпирией *процесса*. А также и с инстанцией подробностей этого процесса, которые являются противоположностью овеществленных фактов и тем самым экспериментальными моментами прохождения с тем *Plus ultra*, с которым подлинно философская фантазия, как конститутивная, заключила союз. “Что при этом действует и продолжается согласно завету: путь начался, заканчивай путешествие, является не вопросом о том, что суть вещи в своем Настоящем, в своем эмпирическом правиле поведения и его кодификации отдельной наукой, но вопросом, поставленным иначе, с религиозным желанием Не-Отречения, вопросом о том, какими должны быть вещи, люди и их творения в *истине*, с точки зрения звезды своей утопической судьбы, своей утопической действительности”⁶. “Итак, возможность есть некоторое частичное, но не в коем случае не достаточное для осуществления наличное бытие условий, образующее сферу, где ничто не может быть слишком прекрасным, чтобы не быть — по масштабу условий — истинным в будущем. Где истина, как истина сущности, со своим полным и древним звучанием Бытия-в-истине, не должна остерегаться того, что она возвышает душу. И именно потому, что дело с ним обстоит не так, несущее вахту понятие и его практика неустанно работают во время корректировки и после нее, как сознание Истинного (*Verum*), Благого (*Bonum*), материи, организованной в высшей степени по истине”⁷. Следует снова сказать, сейчас уже ради как детального, так и центрированно нацеленного полагания: *эмпирия*, если она не овеществляется статично, и ме-

тафизика, если она не впадает, расставшись с миром, в "безжизненное Одинокое" идеи, суть щит, копьё и глаза Минервы, богини наблюдательного и прозревающего вдаль усердия. Тем надежнее связаны они друг с другом, но по ту сторону от всякого высокомерия и экзальтации, когда философское *Plus ultra* выступает, может выступать в творческом предвосхищении из той же самой Основы (*Grund*), что и в *приумножающей* диалектике мира. Верификация в объекте деятельности, в деятельности объекта, таким образом, не нуждается ни в каком вычете; наоборот, именно эмпирия в своем процессе не только привносит с собой определенную прибавку, но и прибавляет в каждом прогрессе свою добавку к уже Ставшему. Поскольку, подчеркнем резче, существует не только мысленный эксперимент, но, скорее, сама мировая история является экспериментом, реальным экспериментом в мире в направлении возможного справедливого мира. Такая история представляется некой оперативной пробой самой себя, *реальной пробой* в бесконечных объективно-реальных моделях, в направлении еще *предстоящего* образца. В направлении на омегу этого образца, которая всегда присутствовала в философском предсхватывании как подлинное бытие (*ontos on*, субстанция, полное тождество сущности и явления). Которая, конечно же, есть не Фактическое (*Faktum*), но подверженное опасности *Fieri* истинного Бытия, с онтологией только *Еще-Не-Бытия* (*Noch-Nicht-Sein*). Это *Еще-Не* впервые предоставляет самоизменению в мире и Изменяемому в нем место течения и прибавления, место *Передсобой-Бытия* еще объективно-реальной возможности. Чтобы в ней и посредством нее таким образом понятое *Fieri* (возможность является завершающей категорией *Plus Ultra* философии) происходило только в виде длительных проб, гештальтов модели, гештальтного моделирования предстоящего истинного Бытия. Так, пытаясь и состоя из попыток, человеческий процесс, поступательный шаг истории, движутся не однолинейно перед самим собой, но полностью полиритмически и полифонически. На том же основании возможный господствующий пункт назначения исторического Куда может ориентироваться только в утопическом, но не уже достигнутом и устоявшемся пространстве. Существует лишь одно необходимое направление, однако много путей и свидетельств в эксперименте, который называется историей и в лаборатории, которая есть целый мир.

15. Дифференциация в понятии прогресса

Хорошее понятие

Бывают слова, сами по себе действующие особенно просветленно. Они открыты, и в них можно спокойно обосноваться. Их значение, следовательно, их понятие, выглядит столь ясным и гладким, что не о чем и спрашивать. К этим словам прежде всего принадлежит понятие прогресса, который сегодня презирается теми, для кого он не движется вперед⁸, и в почете у тех, кто имеет перед собой малое Ничто. Это содержательно светящееся понятие и формально действует столь же ясно, как будто Подразумеваемое в нем было сложно завоевать, но легко понять. В таком случае содержание прогресса выглядит не только освещающим, но простым и ясным.

Потери в ходе продвижения

Но столь же ясно и то, что само удавшееся Вперед не обязательно остается одним и тем же. В нем может быть что-то утеряно, как это очевидно в простом взрослении от ребенка к юноше, от юноши к мужчине. В этом созревании что-то утрачивается, иногда “снимается” то, что было невиннее в детстве или, может быть, благороднее в юности. И хотя содержательно это не сопоставимо, все же прежнее состояние в сравнении с последующим кажется вполне сносным, и во взрослении общества радость часто соседствует с печалью. Например, мрачным выглядит положение рабочего класса в Англии во время, несомненно, прогрессивной индустриальной революции. Разумеется, эта нужда образовывала предпосылку для начавшегося раскрепощения капиталистических производительных сил; негативное же в образе полного обесчеловечивания было их диалектическим результатом. Этот ужасный минус в общей картине выступает здесь прогрессивно, как может быть “прогрессивной” цинга или туберкулез. Этот минус предназначен не только для изготовления желанных плюсов, но и находится в самом плюсе подлинного раскрепощения производительных сил. Это характерно для всей зарождающейся капиталистической сущности: быть прогрессивной и в то же время мрачно-прогрессивной.

Возвратность и так называемый жезл герольда

Здесь повсюду противоречивы даже тени, которые поэтому принадлежат самому Вперед. Но что если продвижение, ход Одного-после-Другого, позволяющий установить Потом, Последующее как Лучшее, что если это движение наносит смертельные

удары? То есть удары диалектически не обоснованные, как в соотношении увеличивающейся нужды и индустриальной революции: Гитлер как ужасный пример не является отрицанием, необходимым для утверждения социализма. Далее, с этой же точки зрения не существует никакого надежного критерия временного ряда прогресса, по которому более Позднее в истории всегда или в большинстве случаев обозначало бы прогрессивный Плюс по сравнению с предыдущим. И если это кажется азбучной истиной, то, во всяком случае, Гегелю так не казалось: поскольку и Пелопонесская война после эпохи Перикла, и Тридцатилетняя война после Ренессанса создали серьезные трудности для понятия отрицания, повсюду призванного служить прогрессу. И жало этой кажущейся азбучной истины может жалить столь сильно, что Руссо, возжелав буржуазно-демократического прогресса, всю предыдущую человеческую историю начиная с возникшего “неравенства между людьми” представлял как ухудшение, отрицая все предыдущее цивилизованное Одно-после-Другого как дурной промежуток времени в сравнении со счастливым природным Правременем. Это было абстракцией, бессмысленным преувеличением, но оно отмечало имевшиеся возвратности (Rueckklaeufigkeiten) Одно-после-Другого, против по-настоящему абстрактного обожествления временной последовательности самой по себе, посредством которого понимание прогресса, фетишизирующее время, утвердило у поздней социал-демократии идею самодвижения прогресса. Это основывалось на псевдоэкономическом представлении о якобы автоматическом вращении капитализма в “последующий” социализм; прогрессистская радость подобного рода, конечно же, не способствовала прогрессу. Во многом она парализовала действительное Вперед, так как прислуживала по большей части в качестве идеологии неудовольствию являться лишь колесиком часового механизма истории. Герман Коген удачно заметил, что знак Плюс является герольдическим жезлом времени; однако же само время зачастую представляется, и не всегда несправедливо, в виде песочных часов, песка, стекающего вниз, и косы — символа смерти рядом. Знак плюс в виде жезла герольда на марше предполагает в объективно-благоприятных временах, чаще всего после поражений или в тяжелой местности, наличие людей, которые этот жезл понесут. В противном случае этот неудобный, никогда не бывающий формальным прогресс становится фетишем Одно-после-Другого самого по себе, при известных условиях становящегося более вредным или же способствующего застою. С гитлеровским

уверенным “все прекрасно” на автоматический манер, а порой даже ради него.

Неравномерное развитие в техническом базисе и надстройке

Теперь необходимо обратиться к деятельности, с трудом распознаваемой области, где единственно и живет Вперед. Ведь именно здесь проявляются некоторые, уже предметные апории понятия прогресса, которые требуют заостренного дифференцирования. Это дифференцирование существует материально в самом предмете; оно нуждается лишь в том, чтобы стать философски отраженным (вероятно, для этого и существует философия). Так достигнут, и отнюдь не чрезмерной ценой и не противоестественно, прогресс в базисе, а затем и в надстройке, который не проявляется равномерно. Он различен в функциональной группе: производительные силы и производственные отношения (экономический базис), с одной стороны, и в определяемой им группе функций (не только отражений) — надстройке, с другой стороны. Производительные силы, как и производственные отношения могут обнаружить такой прогресс, за которым надстройка не только не поспевает, но порой и противостоит с особыми культурными потерями. Напоминается маленький, но особенно примечательный пример, касающийся этого вопроса, если хотя бы немного поинтересоваться развитием осветительной техники, самые удивительные образцы которой выставлены в Немецком музее (Deutsche Museum) — музее техники в Мюнхене. Сперва это было очень долгое время от сосновой лучины до глиняной лампы, которая была уже более совершенна как в техническом, так и в эстетическом смысле, затем к римским и византийским светильникам, потом к лампам из мечетей, которые сами по себе уже восточная сказка, а дальше — продолжает бег прекрасное Лучшее. И так до тех пор, пока технико-эстетические пути прогресса, прежде совпадавшие, не расходятся: наступает черед более светлых, но и более ужасных керосиновых ламп, за ними сначала совершенно ослепляющие открытые лампочки накаливания, которые смогли быть приемлемыми лишь благодаря матовому стеклу или абажуру, чтобы их чрезмерная яркость не была нестерпимой. Однако и сегодня канделябр со свечами, стоящий на старинном столе из красного дерева, распространяет не только более мягкий, но и более праздничный свет.

Как было сказано, это небольшой пример, пример, из которого нельзя много выжать. Ведь долгое время техническое совер-

шенствование шло нога в ногу с эстетическим; но и это не должно романтизироваться. Все же как значительное и важное к технико-культурной точке пересечения относится известное утверждение Маркса о “неравномерном развитии”. Во введении к “Критике политической экономии” он указал на различие значительного культурного и ограниченного технического развития в Греции и на обратное соотношение в капиталистическое Новое время. Согласно Марксу, великий эпос может создаваться только на технически относительно примитивной ступени развития; так что сущность прогресса может совершенно по-разному протекать в *производительных силах*, с одной стороны, и в культурной надстройке — с другой. Подобное значимо и для прогресса в *производственных отношениях*, то есть собственно для базиса в его отношении к надстройке; так, Бах или Лейбниц со своим мощным движением наперекор всему ни в коей мере не соответствовали убогости тогдашней Германии. Эта нищета струилась лишь на уровне их ног, в то время как развитой капитализм, с другой стороны, музам мог быть лишь вреден. “Капиталистическое производство, — говорит Маркс очень отчетливо в “Теориях прибавочной стоимости”, — несомненно враждебно таким сферам духовного производства, как искусство и поэзия”. Без этого понимания, без учета этого различия разделение расцвета экономики и государства и не столь цветущей эпической поэзии можно добаться “до высокомерия французов в восемнадцатом веке, которое так хорошо высмеял Лессинг”; что опять-таки означает: политика и искусство, принимая во внимание буржуазный подъем, не всегда были сообщающимися сосудами. Несмотря на тесную материальную взаимосвязь между определенным базисом и надстройкой, посредством его определяемой, но и влияющей на него, очевидно, что прогресс в них происходит не обязательно одинаково в одном темпе и одного ранга. К этому еще нужно добавить в высшей степени решающую, непосредственно затрагивающую различные ранги, существенную для категории прогресса целевую точку (Zielpunkt). Ибо произведение, поскольку оно является не только значительным (bedeutendes), но еще и далее значимым (fort bedeutendes), далее-означающим (weiter-deutendes), находится в целевой точке, подчиняется ей в своем прогрессе, часто выходит за пределы так называемой “тотальности” общества. Иначе было бы возможно разделение им участи одряхления отживающего базиса и частичной (политической) надстройки. Иначе не существовало бы никакого *культурного наследия*, а оно заключается не в париках (или же в маска-

радах и театральных костюмах), а в Бахе и Лейбнице и не в политике правителей времен Ренессанса, а в его культуре. Такие большие избытки (Ueberschuesse) из Бывшего не исчезают, в отличие от обширных областей базиса и некоторых областей надстройки. Они воспринимаются постоянно по-новому раскрывающимися сторонами своего содержания, в специфическом, не прекращающемся продвижении вперед. Оснований для того, чтобы говорить о неравномерном развитии, достаточно, стоит лишь упомянуть продолжающееся развитие в “Вертере”, или, напротив, полностью локализованное в своем времени прусское земельное право 1794 года, или же “капризы влюбленных”. Далее достаточно основания подчинить надстройку, сопутствующую “Вертеру”, “Волшебной флейте” или “Фаусту” соразмерно их далекой или высокой целевой точке, иному прогрессу, с сугубо временной гармонией производительных сил и производственных отношений.

“Художественная воля” как должное, но также и как клин в движении культуры

И снова возникают Сомнительное (Bedenkliches) и размышление (Bedenken), связанные с движением вперед. Или иначе: это связано не с самим продвижением, но с петляниями на его чересчур прямом пути. Апории, возникающие здесь, происходят из новой оценки произведений, долгое время считавшихся предварительной ступенью к более искусным. Так, очень долго смотрели на произведения Древнего Египта как на окоченевших предшественников греческих образцов; произошло это потому, что египетскую пластику расценивали по аналогии с действительно “окоченевшей” архаической пластикой Греции. И разумеется, классический идеал красоты предложил односторонний ценностный масштаб, после чего в конце концов сам Торвальдсен является по сравнению с головой фараона Джосера из третьей династии “прогрессом”. Вследствие этого Эдип должен был тогда раскрыть тайну не только фиванского, но египетского сфинкса, а его разгадкой было бы следующее: человек — исключительно классически греческая фигура. Сегодня этот мнимый прогресс от египетской до греческой пластики уже более не столь очевиден; во многом выявлены пластические достоинства монументальности статуй Египта. Алоис Ригль вместо классического пренебрежения ко всякому неклассическому искусству ввел понятие “художественная воля” (Kunstwollen), в смысле собственно художественных намерений и проблем формы во всех великих культурах. (Сама проблема, ко-

нечно же, не нова, она возникла уже в XVIII веке во время нового открытия готики, в "Letters on chivalry and romance" Ричарда Хертса в 1762 году.) Понятие "собственно художественная воля" было более чем сомнительно психологизировано затем у Воррингера ("Абстракция и интуиция", 1908 г.). Однако у Ригля ("Вопросы стиля", 1893 г., "Индустрия искусства в позднем Риме", 1901 г.) еще отсутствует сознание реакционного заказа и лишь удаляется классическая схема. На горизонте "художественной воли" наконец-то непосредственно взошло внеевропейское искусство; потом исчезло мнимое превосходство поздней греческой пластики над египетской. Благодаря тому, что греческое искусство, таким образом, уже не казалось столь несомненно прогрессивным по отношению к египетскому, было положено начало, чтобы, так сказать, чисто мусически с этого момента выводить новые апории понятия прогресса. Или можно сказать так: вскоре после Ригля эта апория наталкивается на интерес вырождающейся буржуазии, отказывающийся от прогресса как историко-философской категории, не мыслящий его исторически в сфере культуры. Для этого использовались многочисленные различия между расцветом техники и расцветом культуры, причем различия, доведенные до полной *аисторичности* искусства и его воли. Сюда же можно отнести и социологию культуры Альфреда Вебера, который допускал прогресс в "общественном процессе" и научно-техническом "процессе цивилизации", однако рассматривал "движение культуры" по ту сторону от "внешних проявлений", в совершенно иных "жизненных ритмах", чем ритмы прогресса в целом. Для Гегеля *всеобщая история* состояла из "прогресса в сознании свободы", и уже одно это есть у него история. Она была для него взаимосвязанным человеческим прогрессом, о чем говорит основной тезис его философии истории: "tanta molis erat humanam condere gentem" (лат. так трудно было заложить основание человеческого рода. — ред.). Напротив, столь заслуженное "спасение" до сих пор недооцениваемого искусства (в том числе так называемого искусства варваров) в конце концов привело к веку буржуазного распада и антидемократии, к подрыву прогресса культуры вообще. Подобным образом фашизм отказался не только от гуманизма Девятой симфонии, но и от единства человеческого рода, о котором помышляли уже начиная со Стои, благодаря чему прогресс был понят как взаимозависимый и универсально-исторический феномен. При всем прочем запутанность состоит в следующем: апории существовавшего донныне понятия прогресса, слишком прямолинейно направ-

ленного на Европу, эти сомнительные выводы заключают в себе широкую историю искусств, включают представительную эстетическую оценку негреческого, прежде всего неевропейского искусства.

“Культурные круги”, географизм и пространство многоголосия

Еще пытаются извлечь выгоду из действительно Трудного, однако делается это бескорыстно. Это касается сомнительного термина “культурные круги”, выходящего за пределы Ригля, за пределы изобразительного искусства вообще. Тем самым возникает новая апория в понятии прогресса, происходящая из его однолинейности, на этот раз с претензией на взаимосвязь с действительной мировой историей. Это апория недостаточного исторического склада, то есть затруднения наглядно разместить весь огромный внеевропейский исторический материал. Так по-новому мстит за себя то простое Одно-после-Другого прогресса, та европейская, если не немецкая по преимуществу, ось времени, применявшаяся Гердером, Гегелем и Ранке, хотя и со многими одновременными боковыми путями. Согласно их теориям именно Вавилон и Древний Египет могли обсуждаться в начале написанной истории как несомненно прошлые культуры, однако это место оказывается не слишком подходящим для Китая, Индии и так далее, не ушедших, как Вавилон, в прошлое. При этом и колоссальное влияние Древнего Египта и Вавилона, их еще долго существовавшие русла рек и оросительная система не нашли своего правильного отражения. Реакционное учение о культурных кругах, конечно, не желает освободить по доброй воле Китай или Индию от исторической завершенности бытия, даже наоборот. Оно, скорее, связано с наиболее империалистической геополитикой, работает с тем реакционным превосходством, которое во время фашизма очень настойчиво потребовало слов — пространство и гештальт, вместо неудобного процессного слова — время. Так пробивается, вместо слишком прямолинейного историзма, своего рода географизм у Фробениуса, Шпенглера и других “морфологов”, географизм, занятый не движениями прогресса, а определенными биологическими состояниями созревания внутри отдельных “культурных пространств”, и прежде всего проявлениями старости. Эти купированные процессы, разумеется, имеют силу только внутри отдельных культурных кругов, но неприменимы для всеобщности, в том числе всеобщности исторического процесса. Потому что всей ис-

тории предпосланы *возрастные явления* как нигилистический Матфей Целому, что скорее подтверждает, чем опровергает раскалывающий географизм. Тем самым отказываются не только от выработанного Стоей понятия единства человеческого рода, а прежде всего от введенного Августином понятия единой *истории* человеческого рода. Задается специфическое понятие исторического “процесса”, с помощью которого поднимавшаяся буржуазия столь своеобразно возвеличила более холодное понятие “прогресса”, понятие восемнадцатого века. Возвеличила своего рода исторической химией, заметной не только в романтической натурфилософии, но и в философии истории Гегеля. Именно гегелевское понятие прогресса говорило о “выявлении” в процессе (*Herausprozessieren*) духовного содержания, как о “крупинках серебра”, растущих в кипящей лаве истории, крупинках Существенного, и прежде всего именно у Гегеля это “выявление” должно было быть единым, а *Для-себя-становление* (*Fuersichwerden*) этого процесса — все объединяющей *целью единства*. Все это и даже больше этого исчезло в учении о культурных кругах, в изолировании всего и вся, в остающихся без коммуникации провозглашаемых больших островах, которые, по шпенглеровской “морфологии”, остались от мировой истории. Здесь уже не только Египет, Китай, Индия являются неким миром-для-себя, но даже и Греция (с “евклидовой культурной душой”) выглядит радикально отделенной от поздней Европы (с “фаустовской культурной душой”). Этот же изолирующий географизм предлагает свои услуги в качестве просторной и очень удобной *камеры хранения* всех культур и их истории. Когда история этих культур рассматривается чисто по аналогии: детство, юность, зрелость, старость — само время, еще не отрицаемое, оказывается родственным кругу с отныне возможным *Одно-около-Другого множества кругов*. Время стало циклом, подобно циклическому протеканию жизни организма, а траектория прогресса уподоблялась повсюду повторяющейся дуге. Однако поскольку такие замыкающиеся дуги (*Воegen*) или *циклы* существуют на земле практически неограниченно, без *До-того* и *После-того*, а также без необходимого *Одно-вместе-с-другим* (*Miteinander*), то этот географически разделяющий пространственный порядок с необходимостью статически выступает против исторически движущегося вперед порядка времени. Таким образом была устранена апория, которая образовалась из однолинейного ряда времени, предназначенного именно для приюта и складирования исторического материала, в особенности внеевропейского.

Что и было достигнуто с помощью, так сказать, курорта с врачами-коновалами, а именно посредством умерщвления взаимозависимого, связывающего страны, народы и времена хода истории.

Но здесь оппонент обращает внимание на то, что схваченный в понятии прогресс отнимает нечто у него прямо из рук. Как и в случае с “художественной волей” и его результатами, можно и здесь, если “пространство” не отравлено, вывести совершенно другой смысл, нежели предполагаемый теоретиками-кружковцами. Эти последние разрезают историю на части, острова и автаркии, очерчивают эти искусственные образования еще более искусственно. В лучшем случае история выглядит здесь как американский цирк, где одновременно на трех или более аренах занимаются гимнастикой, фехтуют и глотают огонь, и все это изолированно друг от друга. Или историческое время, поскольку оно не разряжает учение о культурных кругах и потому может быть достаточно нефункциональным, лишенным цели, превращается в замкнутые горные цепи, в историю, как лунный ландшафт. Реакционный географизм к большему не способен, он изначально предназначен только для уничтожения импульса и понятия прогресса. Для этого — и это тоже своеобразная хитрость разума — в категории пространства, которое здесь столь обезображено и утрировано, *нет никаких затруднений* с размещением огромного исторического материала. Поэтому следует — после допроса якобы Культурно-Кругового — упомянуть о *приращении пространства по линии исторического времени*, уже полностью за гранью заинтересованной статистики географизма. Другими словами, следует рассмотреть, необходимы ли и изобразимы ли *внутри полностью процессной последовательности истории* одновременные или соседствующие во времени арены, как, например, в эпическом искусстве. Конечно же, процессы, представленные в великом эпическом искусстве и протекающие в различных местах, в значительной степени переходят друг в друга, в то время как Европа, Индия или Китай на протяжении тысячелетий почти или совершенно не контактировали, следовательно, прежде всего общественные ступени народов Земли никак нельзя назвать “одновременными”. Несмотря на это, представленное здесь многоголосие возможно: это методическая полнота переплетения времен, широта в отраженном течении истории, которая не нуждается ни в каком географизме. Если в данном случае недостающие или нарушенные коммуникации разделяют народы, и прежде всего различные ступени общественного развития, то это совершенно не со-

здает препятствия в объединяющем движении: как и симфония (чтобы привлечь сюда методически требуемый пример формы) ни в коем случае не показывает Continuo⁹ всех голосов, совсем наоборот. Единое движение изображения при всех нарушениях (есть ли что-либо в действительности вообще без нарушения?) гарантируется в своем единстве уже благодаря общей закономерности общественного развития и ее постоянной связи “базис — надстройка”. Повсюду наблюдается движение вперед: от первобытной коммуны через классовое общество к зрелости социализма; и повсюду, во всем ансамбле общественных отношений, присутствует Человеческое — от Антропологического до Гуманного (Humanum), которое этот ансамбль столь по-разному расцветивает и объединяет. Без сомнения, такого рода многоголосно объединяющее сосредоточение в универсально-историческом изображении гораздо труднее, чем периодизация, поскольку сосредоточение (Topisierung), по меньшей мере, как нечто универсально-историческое требует *мультиверсума*, в том числе и во времени. Но понятие прогресса менее всего входит в это продуктивное усложнение, в отличие от стационарного и стагнирующего географизма. Сам существующий мультиверсум культур является выражением того, что Humanum находится еще в процессе осознания своей свободы и Самости (Selbstheit), которые еще не найдены, но которых повсюду ищут, ради которых экспериментируют; *таким образом, существует все еще находящееся в зачаточном состоянии Humanum со множеством испытываемых, вносящих свой вклад путей к нему — как к единственно действительно толерантной, а именно утопически-толерантной целевой точке. И чем больше наций, национальных культур будут принадлежать к гуманистическому лагерю, тем шире и надежнее, следовательно, достижимее будет действительное единство цели для многообразия в новой культурной истории.*

Вопрос об “эластичной” структуре исторического времени по аналогии с римановым пространством

Время существует только потому, что нечто происходит, и только там, где это нечто происходит. Однако еще недостаточно осмыслено, проявляется ли и насколько проявляется различное Что (Was) в различных формах своего протекания. При непосредственно переживаемом времени это совершенно ясно, по меньшей мере, что касается субъективного, часто слишком субъективного, восприятия и представления. При этом восприятие времени,

по причинам, сюда не относящимся, противоположно представлению о времени. Оживленные часы пролетают мигом, пустые и скучные — еле-еле ползут; в воспоминании, наоборот, оживленные часы или “великие” дни кажутся продолжительными, в то время как целые месяцы скуки представляются съезжившимися до мгновения. Конечно же, из столь разных измерений одинаковых отрезков времени становится ясно, что простое время переживания не может в достаточной степени ответить на наш вопрос. Прежде всего эти субъективные сведения связаны только с *длинной* дистанции, наподобие времени на циферблате часов, чисто внешнем. Содержательное и качественное различие истолковывается здесь в лучшем случае лишь как “пустое” или “наполненное” время. Тем самым указывается на нечто, что не обозначается в обычном механическом времени, внесубъектном и метрически-формальном.

Для этого устраняются все изменяющиеся и, прежде всего, столь несоединимые масштабы чистого переживания. *Механическое время* (Uhrzeit) является равномерно разделенным и движется равными шагами; оно “неутомимо” идет, формально не изменяясь. Оно может быть представлено с помощью ряда цифр и тем самым выражено; именно поэтому и стали возможным циферблат и календарь. Однако так отмечаемое продвижение вперед *совершенно безразлично содержанию*, которое в это время происходит или не происходит. Механическое время абстрагируется от переживаемого, становится абстрактным, оно выпрямляет пережитое ценой упорядоченного оцепенения. Это оцепенение неизбежно для рационального измерения времени, также как и для измерения рабочего времени (как бы в дальнейшем оно качественно различно не оценивалось), исторической хронологии, юридического срока договора, и метроном для временных видов искусства есть то же самое, что дюймовая линейка для больших пространственных измерений. Но ни “пустота”, ни “наполненность”, как лишь наполовину качественные определения плотности в механическом времени, выражения не находят, поскольку они повсюду имеют одинаковую плотность. Или же взятые абстрактно, они повсюду одинаково пусты, вкуче со своим продвижением вперед, в котором, разумеется, сам по себе качественный прогресс отмечен быть не может. Даже когда неизбежный ход отмечается с помощью формального вперед-тикания часов, сюда примешивается содержание откуда-то извне. И если Фельмаршалша в “Кавалере Роз” иногда по ночам останавливала все часы, поскольку они отмечают

“текущее” к старости и смерти время, то старость и смерть прибавлены к движению стрелок, как оловянная Смерть с перпендикулярно ударяющей косой¹⁰ присутствует в орнаменте некоторых часов времен барокко. И если верно, что колесо истории нельзя даже ненадолго повернуть назад, то с этим колесом, произошедшим от часового колеса, и с позитивным Вперед-смыслом часовой стрелки напрямую связано *время тенденции*, — качественное, уже не нейтральное механическое время. И если механическое время как время хронологии лежит в основе каждого исторически-содержательного времени, то оно означает в лучшем случае не что иное, как оцепеневший скелет под плотью и кровью этого времени тенденции. И если абсолютизировать механическое время, то оно предстает понятием, противоположным всякой попытке мыслить форму времени, если этого требует содержание времени как не застывшее, “эластичное”, подобно тому, как новая, уже не только эвклидова физика схватывает и понимает (*fasst und erfasst*) пространство через очень малые и, прежде всего, очень большие отношения. Механическое же время, время часов, постоянно отсчитывает равномерный хронометрический такт, показывает абстрактный, самым простейшим способом составленный ряд одинаковых Одно-после-другого. И для того чтобы соразмерно встретить *историческое время и его “времена”*, необходимо гораздо большее, чем простое *tubato* или изменение темпа.

Что касается времени, спокойнее всего дело обстоит в безжизненно движущемся веществе. Такое измерение, как количественное, завершается повсеместно однородным Одно-после-Другого ряда цифр. Время вообще даже близко не играет в физическом смысле той роли, как пространство, которое мыслилось формально равномерным. Оно не играет этой роли и у Галилея, который, однако, особенно продвинул решение вопроса о неравномерном ускоряемом движении. А также у Ньютона, у которого время (*t*) лишь количественно представляло “текущую” независимую переменную, чтобы иметь возможность в цифровом выражении определить точные переходы границ. Такие существенные признаки исторического времени, как направленность и необратимость, с тех пор отсутствуют в физических уравнениях. Только второй закон термодинамики, затрагивая так называемую смерть от холода в замкнутой системе, свидетельствует о необратимой направленности во временном понятии, выраженной в *не-уравнении*; но этот второй главный закон — закон энтропии более всего чужд по своей структуре основным физическим законам. Новая

физика, характеризуемая теорией относительности и квантовой теорией, подошла к категории времени с новой стороны, прежде всего посредством критики Эйнштейном ньютоновского предположения об одновременности всех равноудаленных событий. Как известно, одновременность (с незначительными различиями, которыми можно пренебречь) существует только для рядоположенных пространств, но она не может транспортироваться на большие расстояния. Очень далеко отстоящие точки не обладают одинаковым мгновением, и это не вследствие отсутствующей *измеримости* этой одновременности (что является исключительно операционно-идеалистическим, не предметно-реальным утверждением), а потому, что, по Эйнштейну, каждая точка пространства имеет собственное время, по крайней мере, это касается мгновения. И тем не менее: хотя и теория относительности, таким образом, получила толчок от проблемы времени (“момент события”), которой полна и квантовая теория (время совокупности квантов, но не отдельно действующего кванта), действительным было и остается то, что именно время с самого начала является деклассифицированным сначала в количественном, затем в математизированном понятии природы в физике. Оно связано с тремя пространственными измерениями как не особенно выделяющееся одномерное, и ни в коей мере не производит асимметрии в сложившемся четырехмерном разнообразии. Каждая “точка мира” (Здесь и Теперь) определяется, таким образом, объединенными пространственно-временными координатами, помноженными на 1, 2, 3, 4, однако эти координаты, включая и “координатную ось” времени, образуют только пронумерованные ценности, и время среди них не отличается каким-то особенным характером. Это в конце концов означает, что в физике нет и речи о собственно *природно-историческом времени* как способе бытия направленного события. Совсем иначе обстоит дело в *заново и эластично понимаемом пространстве*, хотя именно в нем вследствие тотальной математизации время опять-таки деклассифицировано, а само понятие пространства очень тесно связано в этой новой физике с понятием времени. Под вопросом не сама эта взаимосвязь (с еще совершенно внеисторичным, чисто механическим временем), но сама изменчивая метрика, уже не являющаяся евклидовой, но связанная именно с пространством. И именно из эластично понимаемого *риманова пространства* можно было бы сделать некоторые выводы в пользу *незастывшего понятия* исторического времени, находящегося в апориях прогресса и тесно с ними связанных апориях размещения

и упорядочивания исторического материала. Риманово пространство более не несет в себе никакой оцепенелости, оно значительно более вариативно и меняет свои масштабы, причем на основании не чисто операционально-идеалистических подсчетов, но самого объекта. Риман предметно предположил (и предоставил тем самым “место” для теории относительности), что метрическое поле не застыло раз и навсегда, но находится в причинной зависимости от материи и изменяется вместе с ней; такое поле принадлежит не к покоящейся гомогенной форме, а к *происходящему событию, полному изменений*. Но, конечно же, предпосылки и выводы общей теории относительности, уравнения гравитации Эйнштейна должны быть еще проверены: *объективно различное распределение и движение материи во вселенной обуславливает отличную от евклидовой вариативную метрику*. Именно поэтому стоит подумать о позволительной и необходимой здесь аналогии, полезной для исторического понятия времени, учитывая различное распределение исторической материи. В отличие от нового физического понятия пространства здесь не покидается сфера наглядности, а вывод по аналогии, дающий лишь первое указание, должен быть серьезно модифицирован при переходе от естественно-го пространства к историческому времени. Обычная же историческая наука даже не знает *проблемы* вариативного масштаба времени, умалчивая о том, чтобы само незаастывшее понятие времени рассматривалось, по аналогии с римановым пространством, на основе *различного распределения исторической материи*. В четырехмерном мире пространства-времени, как он мыслится в современной физике для макрокосмических, то есть астрономических отношений, время не протекает как способ существования процессного содержательного движения. В физическом времени (за исключением времени энтропии) отсутствуют все признаки направленности, даже всего лишь мыслимой неповторимости. При этом, однако, *физическое пространство* может научить время тому, что оно в своем историческом ряду будет пониматься как непостоянное и если не извилистое, то по-своему богатое изгибами. “Многомерность” линии времени, которая необходима, прежде всего, для географического богатства исторического материала, самой физике полностью чужда. И чем более она щедра на количество измерений, тем меньше от этого выигрывает “пространство времени” в пространственно-временном союзе. Но и здесь, когда *история, природная история снова пробивает себе дорогу в физике*, необходима совсем другая “эластичность”, чтобы тем са-

мым отобразить участки пути как вариативную форму варьирующих движений, космогонических развитий.

Что же касается человеческих событий, то довольствуются только тем, что разделяют их на различные периоды. Эти части были по-разному названы: древность, средневековье, новое время, как будто уже существовали определенные цвета времени. И как будто были использованы различные виды времени в соответствии с тем, что происходило в эти периоды. Однако это окрашивание остается внешним, окраинным, оно лишь “докрашивает” то, что начинается или заканчивается в обществе на границе эпох. Несмотря на все разделения, само время остается хронологически одним и тем же, прикрепляясь в лучшем случае к жизненному возрасту, наподобие греческой юности человеческого рода и т. д. При этом постоянно появляется своеобразный аспект утра при “наступлении нового века” (умолчим об утверждениях, связанных с когда-то мистическими числами: год 1000 и год 1524). Однако в высшей степени достойно внимания, что не продолжающееся описание истории, а “специальные дисциплины” исторического бытия и сознания, сами принадлежащие истории, уже давно выделили собственные *легитимные* структуры времени. К таковым принадлежит и важнейшее экономическое понятие рабочего времени, когда один и тот же час в зависимости от качества выполненной за это время работы рассматривается по-разному. Далее, в надстройке существуют совершенно особые временные структуры; здесь необходимо указать на музыкальные и поэтические *ритмы*, прежде всего на *форму частей произведения*. Спокойное время характерно для фуги, напряженное и дающее место для напряжения — для сонаты. В эпической поэзии время движется широко и мощно, в отличие от времени в драме, которое совершенно уплотнено материально (не артистически), но может быть и ускорено, пропущено или перепутано. В строении драмы и сонаты проявляется тесная связь “доминанта — тоника” в специфическом времени: оно здесь является, так сказать, не хронологическим, но быстрым, как специфическая форма движения от удара к удару, форма внезапно обрушивающегося поражения или такой же победы. *Целые культуры* находятся не только во времени, времени своего периода, но содержат в своих мифологиях (религиях) собственное время, которое передается их единичным культурно-временным формам; здесь можно указать на почти полностью лишенный будущего греческий модус времени и на богатый будущим модус христианский. При этом греческая мифология

имела и богов времени, особых богов движения: таковы Эос, Ника, Гермес — все они крылаты. Опять-таки какое отличие от “бога времени” Яхве, когда тот, преисполненный будущности, так описывал свое имя Моисею: *Ehje ascher ehje*, Я буду Тем, кем Я буду. В более, так сказать, земном *consecutio temporum* (лат. согласование времени. — ред.): что “каирское” время, время “возмещающее”, “исполняющееся” не только у Иоанна Крестителя, но и у Мюнцера, имело общего с греческим временем или же с бесконечным движением вперед, которое Гегель назвал дурной бесконечностью? Кроме того, оно находится не в простой хронологии исторического Одного-после-другого (хронология опять сводится к физическому времени), а в уже упомянутой проблеме временной окрашенности отдельных исторических периодов и изменяющихся, совершенно законным образом, временных структур отдельных надстроек. Из-за этих варьирующихся структур времени нелегко привести к общему знаменателю прогресс в экономике, технике и искусстве. Причем оказывается, что среди разнообразного материала, формально-содержательно варьирующего историческое понятие времени, делающего его соразмерным этому материалу, повсюду находится еще более разнообразный материал цели, с которым ценностно связано движение временных рядов. Именно эти внутри себя далеко не гомогенные целевые отношения варьируют, кроме разновидностей прогресса, и те структуры времени, в которых происходят эти различные, зачастую несоизмеримые виды прогресса — в экономике, технике, искусстве и т. д. Целостность общественной тенденции как общая временная тенденция, конечно же, распространяется на расслоенные по времени сферы движения этой тенденции; но различные течения слов все же остаются в таком Целом. И они требуют совершенно особых содержательно-временных рассуждений уже не только в гомогенной форме, они требуют именно особого рода “риманова” времени, что означает вариативно изменчивую метрику, в соответствии с распределением и, прежде всего, с простирающимися на разные расстояния целевыми содержаниями исторической материи. Еще Лейбниц понимал не только пространство, но и время как форму действия сил и их движения, как вид движения. Это динамическое понимание времени, поскольку оно рассматривает временные ряды человеческой истории не как неизменные и повсюду одинаковые. Это понимание видит различие между историческими миллионами лет (не говоря уже о геологических и космических миллиардах) и двумя тысячелетиями истории куль-

туры со времен неолита. Здесь уже не просто хронологическое различие, но различие в плотности самого Бытия-Времени, прежде всего — качественно-структурное, то есть это есть объективная изменчивость в *Одном-после-другого*. И это существует при *охватывающем единстве исторически развивающейся взаимосвязи*, но не в качестве однолинейного единства во времени, а в виде хронологически *дифференцированного* и *федеративного*, то есть продуктивно *центрированного*.

Небольшое замечание к последнему: конечно же, не существует никаких времен или временных форм в-себе. Не существует достойной дискуссии различной метрики *вне* общественной жизни своего “времени”, как если бы была и изменялась некая структура времени как таковая. И настолько же мало в истории существует чистое механическое время, или, что то же самое, время как абстрактно-нейтральный резервуар. Учитывая трудности размещения универсально-исторического материала, такое можно утверждать только исходя из нерелефлирующей привычки или же, вследствие постоянных интересов реакционного рода, вроде того, когда Н. Гартман утверждает, что время всегда остается одним и тем же, независимо от того, что в нем происходит. Философское сознание, в отличие от исторического, “не может спутать распространение и измерение: что “распространяется” во времени не есть само время”, которое как таковое равнодушно проходит мимо”¹¹. Но запрет Н. Гартмана дает лишь поучительный образец формализма, категориальной статики и решительно противопоставляется Лейбницу и последствиям его позиции. С такой точки зрения всякая дифференциация в понятии временного ряда прогресса непременно должна казаться глупой и раздражающей. Кроме того, чтобы покинуть статический интерес реакционного рода, каждая нерелефлирующая привычка к физическому времени демонстрирует известное сходство с отделением формальной логики от диалектики, на сей раз в самом учении о категориях. Ибо и при опредмечивании хронометрирования утверждается диалектическое изменение, которое принадлежит к понятию времени, как и к любому другому понятию, отражающему процесс, — а какое понятие отражает процесс точнее, чем время? Герман Вайль сравнил риманово пространство, в отличие от застывшего эвклидова, с “текучестью, с подвижным, податливым по отношению к воздействующим силам, расположением и ориентированием”¹²: менее ли соразмерна такая переменная *Panta rhei* (греч. все течет. — ред.) времени? Здесь, правда, нет того *n*-мерного разнообразия, как в

только абстрактно расширяющейся геометрии, но тем более должно быть отмечено наглядное, исторически-материально требуемое разнообразие, в котором сосредотачиваются хронологические вариации. Таким образом, сам прогресс течет не в гомогенном ряду времени, а в различных уровнях времени, лежащих сверху и внизу. Он протекает в многообразно выявляющемся гуманном единстве окончания и успеха. Действительно общее, единое время исторического и мирового процессов прорастает повсюду: как временная форма начинающегося тождества, то есть неотчужденности в отношении человека к человеку и к природе. Но и вне этой пограничной проблемы время в виде “чистого беспокойства жизни”, как его в “Феноменологии” назвал Гегель, не находится в отношении инвариантной формальности к своему изменяющемуся содержанию. Оно эластично принимает в нем участие в качестве открыто действующего способа бытия материального движения и процессов и специфически материально определяется ими в периодах и областях культуры.

Формирование рядов как физическое, культурное и солнце Гомера

Если время есть только там, где что-то происходит, как быть тогда, когда нечто происходит незначительно или чрезвычайно медленно? Или же линия ряда, который, так сказать, считается только с собой и внутри которого почти ничего не изменяется, действительно ли этот ряд продолжается как тот же самый в богатой событиями “исторической” линии? Другими словами: является ли время, в котором воды омывают все те же холодные камни, и снова и снова равномерно ударяют о берег в течение сотен и сотен тысяч лет, действительно ли оно лишь продолжительнее, чем насыщенный русский 1917 год или оно одинаково с ним *по плотности*? Все эти вопросы должны быть поняты сугубо объективно-предметно, а не как время переживания, которое в течение тысяч и миллионов географических лет не существовало вообще. Не только исторические, но и все остальные временные последовательности должны быть поняты в связи с разной плотностью распространения исторически-материальных событий, их тенденциями и содержаниями. Таким образом, существует интенсивно-качественное отличие *исторического времени* как такового от *природного времени*, а именно от такого, которое есть в “истории природы” (Naturgeschichte), но не сводимо к t-компоненту в

физике. Прежде всего, здесь выясняется (и это будет потом показано еще в одном ракурсе), что природное время при своей формально гораздо большей длительности обнаруживает *гораздо более ограниченную плотность*, нежели исторически-культурное. Оно является в сравнении с последним сильно раздутым *Меньше (Weniger)* по отношению к интенсивно-качественному времени; так и дочеловеческая природа содержит *Меньше* по отношению к развитому Бытию. И ее миллионы и миллиарды лет, которые лежат во мнимо гомогенном ряду (или только кажутся лежащими) перед двумя тысячелетиями человеческой истории, являются, приводя не давящее, а иллюстративное сравнение, разновидностью инфляционного времени в сопоставлении с исторически-культурным “золотым временем”. Причем формально значительно большая продолжительность природного времени, протекавшая до человеческой истории, длиннее с точки зрения модуса прошлого, но не с точки зрения модуса будущего, который, по общему мнению, перевешивает в человеческой истории. По крайней мере, пока последняя проявляется как единственно незавершенная, а история природы, наоборот, выглядит субстанционально законченной. И это несмотря на ее вечное движение от горячего испарения к горячему испарению или от холодной пыли до холодной пыли, несмотря на это кругообразное, тем самым субстанционально законченное движение. Поскольку движение по кругу от первоначальной туманности к солнцу и планетам и, наверное, многократно возникавшей жизни приносило бы в своих процессах или, выражаясь яснее, с появления проявлений жизни все больше и больше *Новизны (Nova)*, которое, однако, не было бы таковым для неорганических процессов и цикла испарений. Это движение стереотипно и неплототворно меняется в себе, вплоть до человеческой истории, и даже если оно в конце погребет под собой последнюю, то это значит, что вернет ее к себе. Так, с точки зрения сугубо “доисторической” природы, проявляется Плюс плотного и богатого исторического времени относительно раздутого и процессуального природного времени.

Но, естественно, тем самым предполагается, что время так называемых мертвых вещей расположено исключительно перед человеческим. И не только это: природное время, как и то, что в нем происходит, должно быть уже *чистым Минувшим (Vorbei)* и не должно более иметь собственные новшества *in petto* (лат. для себя. — ред.). И только в таком качестве оно действительно находится перед человеческой историей: стручок, из которого вы-

пало зерно, мавр, который сделал свое дело, — колоссальная предыстория и больше ничего. Только так, однолинейно прогрессируя, история природы переходит в человеческую историю, которая за ней следует и “венчает” ее в историческом развитии. Одна популярная научная статья называлась даже: “От туманности до Шейдемана” — так открывалась суть проблемы. Но оставим шутки: даже если заменить имя Шейдемана¹³ на более значительное, все равно культурно-исторический эффект отсекает Первичность (Primum) истории природы, оставляет его как сугубо Минувшее Первенство, то есть как изношенную и бесполезную машину для порождения. Собственно позитивное будущее, которое еще должно стать человеческим, находится уже не в природном механизме. Таким образом, Physis (греч. природа. — ред.) может быть признана в качестве базиса, и все же для культурно-исторического дифференцирования своих ante rem (лат. до вещи. — ред.) она находится в тупике Свершенности. Сразу возникает воспоминание об аналогично неверном Минувшем Времени (Zeitvorbei), в истории культуры это воспоминание о месте, которое Гердер, Ранке и Гегель отводили переднеазиатским культурам, а также Индии и Китаю. Эти страны были для Гегеля не чем иным, как канувшими в прошлое землей и прочим природным материалом, хотя они еще существовали и оказывали в высшей степени современное влияние. То есть для тогдашних “философов развития” природа, особенно неорганическая, помещалась на линии прогресса в его законченное начало, начало с “вымершей речью”. Гегель, полностью подчинивший природу истории, одинаково отметил чистое Прежде и не имеющее исключений Минувшее неорганического мира: “История сначала попала на землю, но теперь она обрела там покой: жизнь, бродившая в самой себе, имела на это время; дух земли, еще не получивший противопоставления, это движение и грезы спящего, пока он не проснется и не сохранит в людях свое сознание, противопоставляя себя себе как спокойное воплощение”¹⁴. Так отмечается и решительнее всего утверждается только человеческая точка зрения на историю, которая всю вселенную считает совершенно устаревшей и превзойденной; и поскольку природа сведена к обычной прелюдии, ее время должно проявляться тотальнее, не как неплотное, субстанциально бедное время, каким оно представлялось прежде, в первой постановке проблемы. Второй, дополняющий поворот гласит: располагается ли природа в человеческой истории на стариковском наделе, то есть в области времени, лежащей исключительно позади людей? Но не абсурдно

ли говорить, что природа пройдена в такой же мере, как крестовые походы, и продолжает существовать лишь как те или иные пережитки, в некоторых последствиях? Не существует ли очевиднейшая, непрерывающаяся связь человека с человеком и с природой — с полезными ископаемыми, природными силами и их законами, как и эстетическая — со всеми проблемами природной красоты и часто звучащими в них природными мифами? Или нам не светит солнце Гомера, именно солнце вне всякого “культурного наследия”, солнце как действительно непреходящее, которое не умеет устаревать в человеческой истории? И не следует ли, пусть и абсурдно, сказать, что огромный универсум и его движение, совершенно не опосредованное нами в мириадах звезд, в наличной человеческой истории сохранили лишь свое “продолжение”, а в существующих культурах свое целевое содержание? Причем так, что “Илия природы” в человеческой “Одиссее духа” в буквальном смысле возвратился домой окончательно, вследствие чего время прошедшей естественной истории кажется пустым и, в отличие от времени человеческой истории, остается безо всякого достойного упоминания модуса будущего. И без прогресса *sui generis* (лат. своего рода. — ред.), без реальной возможности движения к самому Дальнему, столь Далекому от наличной истории, которое не поддается измерению и которое Маркс обозначил как гуманизацию природы. Вместе с тем в природном времени обнаруживается следующее: в истинной универсально-исторической топологии времен необходимо должна быть продумана проблема собственного временного ряда природы, не повсеместно переходящего в имеющееся упорядочение истории. Линия хода чередой Прежде и После не останавливается на окончанном Прежде природы, на размеченном После истории культуры. Точно так же напряженное строение природы существует в большей степени как некая сцена, на которой в человеческой истории еще не сыграна соответствующая пьеса, чем человечески-историческое бытие и сознание как открытый глаз всего природного бытия. Такого природного бытия, которое существует не только перед нашей историей, но и является ее носителем, опоясывающим ее, еще едва опосредованным формально и содержательно историческим временем. Но таким историческим временем, которое недолго должно оставаться не опосредованным тем же природным временем и особенно латентными содержаниями, впускающими в себя время. Тут как бы двойная бухгалтерия: с одной стороны, цель истории — прогресс (“царство свободы”), с другой стороны — конец

кругового движения природы (“энтропия”). Этот якобы далекий дуализм угрожает именно там, где вся природа без исключения рассматривается как некоторое *Прежде* истории, которое, в конце концов, похоронит в горячих испарениях или холодной пыли исторические времена, высокомерно превосходящие природное время, но не опосредованные им и не впадающие в него, то есть приводит обратно к *чистому Прежде, равному После, и чистому После, равному Прежде*. Таким образом, становятся очевидны апории успешно-действительной истории развития как в историческом, так и в природном временах, и эти апории происходят из *двух аспектов расположения* в природных временах — из замкнутого *Минувшего* и из открытого *Завтра* природы. С одной стороны, относительно пустое, бедное будущим природное время и субстанциональное, богатое будущим природное время — с другой; они оба существуют, и не только как методические, но и как дополняющие друг друга *аспекты реальности* (Realaspekte). Один находится в механическом аспекте реальности *Минувшего* и соответствующем ему *Количественно-Константном*; другой же находится в предвосхищающем аспекте реальности *Рассветающего* и соответствующем ему *Качественно-Открытом, Символическом* процессов природы, понятием, скорее, в гетевском, а не ньютоновом смысле. Оба эти поворота времени, однако, не протекают безотносительно друг друга, второй не просто снимает первое, *rogata* (лат. соразмерно. - ред.) значимое, более того: полиритмика существует для обоих природных времен, как *еще переплетенных друг с другом*. При этом *природное время Рассветающего* как время гуманизации природы особенно взаимосвязано с *содержанием тенденций культурного времени истории*. Это одновременно означает следующее: действительно “золотой век” исторической антропологии не может быть понят без столь же действительно “золотого века” новой гуманистической космологии, такой космологии, которая имеет *человечное время истории* в виде влиятельного *Прежде* и тем самым осуществляет историю позитивно-возможным образом *in natura* (лат. в природе. — ред.), в мировом масштабе, вместо того чтобы негативно-возможным образом ее похоронить.

Еще раз пункт соотношения, или прогресс и “смысл” истории

Совершенно ясно, что призыв вперед столь же мало закончен, как и то дело, о котором он говорит. Понятие прогресса

включает в себя Куда (Wohin) и Для-чего (Wozu), а именно — желаемое, то есть доброе Для-чего, и другое, за которое надо бороться, которое еще не существует как реально достигнутое. Без этих Куда и Для чего прогресс вообще немислим и не может быть измерен ни в одной точке, и прежде всего не существует как предмет. Данное Для-чего, однако, включает не только цель (Ziel), но и, не сразу совпадая, — “назначение” (Zweck) и, снова не сразу тождественный последнему “смысл” происходящего, по меньшей мере человечески устремленного и работающего. Это так называемое автоматическое Происходящее (Geschehen), в котором нуждается сама жизнь, чтобы быть жизнью, но не имея еще какого-либо смысла (ведь и люди живут первично не для того, чтобы жить, а потому, что они живут). Однако желаемое, обдумываемое, приводимое в движение как прогресс Происходящее и сама жизнь не могут обойтись без свойства смысла и вообще не существуют без него, и кто отрицает смысл как реальное (пусть даже еще не осуществленный реально), в первую очередь, снимает главное понятийное и предметное содержание прогресса. Было сказано — еще не осуществленный реально, это означает, что не в статичной наличности, но в объективно-объектно-реальной возможности и диалектической тенденции ее осуществления содержится смысл воли к прогрессу и миру, где прогресс имеет смысл. Таким образом, смысл есть перспектива, насколько она возможна в требующем изменения мире и насколько в способности к совершенствованию мира она имеет латенцию для себя добрых целей. Эта перспектива постепенно возникает перед мышлением и деланием (Tun) того, что актуально необходимо, причем в этих мышлении и делании должно постоянно присутствовать полагание и сознание Целостности того, что необходимо вообще, чтобы смысл был перспективой, а перспектива — смыслом. Чтобы смысл расширялся до все Охватывающего, до всей истории, до целостного смысла мира. И не в качестве статично существующего смысла, но такого, который посредством человека — путь начался, заканчивай путешествие — все дальше и дальше разворачивается. Если же охватывающее сознание и сознание Охватывающего отсутствуют в таком утопически-реально обоснованном (еще не подорванном тотальным Напрасно) смысле, то единичные и особенные смысловые содержания исторического прогресса оказываются лишенными конечной точки опоры, а также философской, универсально-научной серьезности. И если, таким образом, мир имел бы в своей Основе лишь механизм и “энтропию”, то вся история

была бы похожа на то, как рыбы в одном чане друг друга кусают или же ведут любовные игры, а в дверях показывается кухарка с совершенно здесь неуместным, но однако все прекращающим ножом. Смыслом человеческой истории, заложенным уже в самом начале, является создание царства свободы; однако без позитивно-возможного, возможно-позитивного смысла в *окружающей космологии*, в которую впадает в конечном счете все происходящее в истории, прогресс этого происходящего, если о нем судить глобально и строго, настолько же хорош, насколько недействителен. Нужно понять правильно: и отдельный день может быть прожит со смыслом, и жизнь, прожитая не зря, продуктивно, имеет свой собственный смысл, прежде всего при взгляде назад. Однако такой смысл, который можно назвать здравым, является как бы смыслом мезо-космического вида (чтобы употребить здесь наглядное физическое понятие), это значит, что неточности оказывают здесь столь малое влияние, что их можно оставить без внимания. Но совершенно иначе такие неточности воздействуют на макрокосмические взаимоотношения, в данном случае на тотальность, требуют очищения, чтобы и здоровое употребление понятия смысла учитывало их. Таковы дальнейшие импликации, возникающие в понятии *прогресса* в силу содержащейся в нем импликации *смысла*. Гуманное (*Humanum*) как сквозное и собирательное представление о всяком смысле является обширным полем, совершенно не ограниченным Антропологическим. Следовательно, в связи с этой категорией прогресса необходимо признать: согласно выводам не может существовать новая марксистская антропология без новой марксистской космологии. И глубокое доверие к человеку и глубокое доверие к миру уже давно рука об руку идут в истории революций, не обращая внимания на механистичность и отчужденность. Однако воинственный оптимизм как субъективная сторона действительного прогресса включает в себя и исследования Куда и Для-чего на объективной стороне вместе сдвигающимся вперед бытием, без чего не было бы никакого прогрессивного сознания. Гуманное столь *всеохватывающе* в реальной *возможности* своего целевого содержания, что его можно причислить ко всем движениям и формам человеческой культуры при встрече (*Miteinander*) различных времен, и столь сильно, что не может быть испорчено никаким чисто механически понимаемым временем движения по кругу. Однако для нас важнее проверить на внеевропейской истории более отдаленную Омегу, и не только на западный манер ориентированную

целевую точку, проверить на примере не исторического, но актуального прорыва Африки и Азии.

Для этих континентов седая старина очень мало является их собственной, а история для этих по-разному живших без будущего народов вообще будет только тем, что начнется завтра. Тем очевиднее, не говоря уже об империалистической дискредитации, не срабатывает существующее до сих пор сугубо западное определение цели, тем сильнее помогает определение утопически открытое, само еще экспериментальное. Только так и могут сотни культур влиться в единство человеческого рода, образуящееся не в линейном историческом времени и не в фиксированно-одноголовом ориентировании истории. Африка и Азия образуют в хоре ради единства человеческого рода полиритмическое и полифоническое движение прогресса к этому единству под таким солнцем, которое впервые активно-теоретически взошло когда-то над Европой и которое теперь желает осветить содружество без рабства. Западное понятие прогресса в своих революциях стремилось не только к европейской (или же азиатской, или африканской) вершине, но в целом к улучшенной Земле.

Тезисы

1. Понятие прогресса является для нас одним из самых значительных и важных.

2. Следовательно, необходимо пронаблюдать и исследовать понятие прогресса в отношении к его общественной задаче, в отношении своего Для-чего; ибо им могут злоупотреблять и оно может быть извращено колониально-идеологически.

3. Понятие прогресса может быть значимым для производительных сил и базиса, для надстройки — относительно незначимым, менее значимым и наоборот. То же самое относится к идущим друг за другом по времени надстройкам (культурам), в особенности к категории прогресса в искусстве.

4. Понятие прогресса не терпит никаких “культурных кругов”, где время реакционно пригвождено к пространству, и нуждается вместо постоянной однолинейности в широком, эластичном, полном динамики мультиверсуме, постоянном и зачастую переплетающемся контрапункте исторических голосов. Таким образом, чтобы воздать должное огромному внеевропейскому материалу, нельзя работать однолинейно, без разветвления рядов, без нового и сложного разноразия времени (проблема “риманова” времени).

5. Каждое целевое содержание, на которое направлен действительный и способствующий ему прогресс, должно быть познано разносторонне и глубоко, чтобы различные народы, общества, культуры на Земле, при всех особенностях их социально-экономических стадий развития и диалектических законов, нашли в нем свое место и стремились к нему. Таким образом, для богатства человеческой природы необходимо историко-философское представление о существующих внеевропейских культурах без европеизирующего насилия или нивелировки их специфических черт.

6. Целевое содержание является не окончательным, а только еще не проявившимся конкретно-утопическим Гуманным. Только так глубинная связь с Вперед, в направлении которого расположены различные пути-протекания истории, одновременно может быть представлена как такая вместительная глубина, в которой при разнообразно структурированной хронологии найдут место процессные события всего мира. Для возникающего Гуманного, как последнего и важнейшего пункта причисления (*Zurechnungspunkt*) к прогрессу, предназначены все без исключения культуры мира, вместе с их субстратами наследства, экспериментами и вариативно значимыми свидетельствами. Поэтому они не сближаются в какой-либо уже существующей культуре как “господствующей”, преимущественно “классической”, которая в своем даже экспериментальном Так-Бытии была бы уже “канонической”. Культуры прошлого, настоящего и будущего конвергируют единственно в еще нигде достаточно не проявившемся, но в достаточной степени предвосхитимом Гуманном.

7. Нечто подобное значимо и для хорошо обоснованной реальной проблемы “смысла” истории, во взаимосвязи со “смыслом” мира. Однако сплывающее Гуманное — конечный пункт прогресса — меньше всего покрывается уже проявившимися человеческим результатом (*Menschen-Resultat*) и его космической окружающей средой. Гуманное расположено на линии продолжения наиболее выдвинутой вперед природно-человеческой целевой точки. Это значит, что оно расположено в далекой, но незакрытой для научного предвосхищения имманентности реальной возможности человека и природы.

16. Прогресс и соразмерная ему традиция

Хорошо известное Новое (*das gute Neue*) никогда не бывает совсем новым. Оно возникает не из пустых рук или пустой головы. Если оно таким образом и возникает, то как очень незначи-

тельное, и ничто не устаревает быстрее, чем подобный род авангарда. Хорошее действительно Новое (*gutes Neues*), напротив, опосредовано течениями своего времени, а также знаками перемен в Прошедшем, зовущими дальше. И оно не может быть направлено строго против Застывшего, продолжающего действовать Враждебного в этом прошлом, если оно резко, то есть забывчиво, отстранилось от него. Поэтому и борьба против Плохого в традиции возможна не по-путчистски, но только в революционном сознании, осуществляющем и исторически перерабатывающем назревшее Новое. Причем неисторическое забывание и пустое прямолинейное прогрессирование без прикрытия с тыла, а также без помощи истории идут вместе рука об руку. И тогда прогресс мыслится формально, а именно по арифметическому образцу, в сущности, как прямолинейное увеличение, как движение в чистое будущее по методу Плюс и снова Плюс. Сбрасывание с плеч традиции вообще, того, что не только называется историей, но и конкретно является ею, более всего было присуще якобинцам; поэтому не только Гегель, но и Маркс любую оторванность такого рода называли якобинской. Якобинцами были абстрактно пропущены почти все страницы прошлого, а оно казалось наполненным не чем иным, как надувательством со стороны князей и священников. Большая часть истории оценивалась исключительно как балласт и жестокость, а прогресс — только как внезапный Плюс будущего. А затем наоборот, в буквальном смысле слова ответный ход, реакция и реставрация смотрели на *прошлое* как на самое серьезное слово самого доброкачественного содержания, а на прогресс от него — как на путь в Ничто. Уже ответный удар, вызвавший смерть просветителя Сократа, относится сюда как закливание прошлого, а тем более преследование еретиков инквизицией, нефеодалное, антиреформаторское преобразование средневековья и, наконец, сам себя так назвавший, романтический “традиционализм”. Страх перед якобинством и Наполеоном, который вообще был бы невозможен без Французской революции, особенно охотно пригвоздил современность, именно как живущую, *à côté* (*франц.* предшествующей. — *ред.*) истории. И вплоть до “лунной волшебной ночи” средневековья у Тика до “Христианского мира и Европы” Новалиса, до разговоров обоих янусовских голов времени у де Местра, Бональда, Адама Мюллера, причем задает тон та сторона, что обращена в прошлое, в полную противоположность якобинцам, вплоть до клерикал-фашизма и так называемой консервативной революции. Охотно упускается из

виду, что лунная волшебная ночь освещала не только рыцарские замки, но и крестьянские армии по-своему благочестивого Томаса Мюнцера. Этот совсем иной тип традиции более легко пропускается и упускается, поскольку разум левых до сего дня понятия не имеет о мистическо-Подрывном в прошлом, которое не сводится к "религиозным покровам" Мюнцера и ему подобных. Это способствовало еще и тому, что реакция прошлого, и прежде всего "Третьего Рейха", заняла те территории, которые первоначально принадлежали революции и не с лунной волшебной ночью, а, скорее, с апокалиптической противоположностью. Связать унаследованный порядок и скачок свободы, вопреки упрямому традиционализму, было когда-то задачей Гегеля. Это было испытываемое или провозглашаемое согласие между копошащимся, критическим кротом противоречия *sous la terre* (лат. под землей. — ред.) и апологетическим миром, который должен был обеспечить Ставшесть в процессе, прошлое как результат. Как известно, и здесь опять с растущим перевесом Ставшего над Становящимся, над тем "прогрессом в сознании свободы", который должен был исторически иметь в этом сознании свое вознаграждение. Для немцев, раз и навсегда, — в Реформации Лютера, для истории вообще — в саморефлексии ее В-себе и Для-себя-становления странствовавшего, более не странствующего духа. "*Tanta molis erat humanam condere gentem*" (лат. так было трудно заложить основание человеческого рода. — ред.) хорошо и законченно заключает философия истории Гегеля. Таково — от Платона до Гегеля — учение об анамнесисе, которое разбивает каждую метафизику процесса традицией — чистым Бытием Былого (*Gewesensein*); после этого познание является не чем иным, как простым припоминанием (*Wiedergedanken*) уже готового, завершеного в себе Первобытия (*Ur-Sein*), и ничто Новое не занимает скольконибудь серьезного места. Оно присутствует у Гегеля в короткой категории скачка, рождения, "подъема" в истории, но только в качестве преходящего нарушения непрерывности. Диалектика прогрессирования имела значение исключительно лишь в истекшей истории, и она не должна иметь иного будущего, разве только плевелы и ветер, будущее, которое не было бы уже прошлым. Однако в той же мере левогегельянцы, согласно "прогрессу", воспротивились в марте 1848 г. тому, чтобы настоящее и будущее исключить из исторического процесса¹⁵. И лишь Маркс выдвинул идею, что история и чревата будущим, и сама также находится в исторически осмысленном будущем. Таково удивительное, меня-

ющее, смешивающее времена замечание Маркса (письмо к Руге, 1843г.): “Обнаруживается, что миром давно владеет мечта о таком предмете, которым можно действительно овладеть, лишь когда им овладеет сознание. Тогда обнаружится, что речь идет не о большом тире между прошлым и будущим, а об осуществлении мысли прошлого”¹⁶. Достаточно напоминаний об отдельных способах, которыми до сих пор измерялось расстояние между прошлым и будущим или лишь подготавливалось их взаимопроникновение.

Последнее, однако, невозможно, если в исчислении всегда ценится лишь однолинейное Одно-после-другого. Причем сначала исторически, потом действительно прожитое Прошедшее в этом временном ряду находится непременно позади, Грядущее (Kuenftige) — непременно впереди, с современностью между этими видами времени, резко их разделяющей. Причем эта резкость полагает конец самой современности, безостановочно отрезая ее для прошлого, точно так же, как Грядущее, с другой стороны, безостановочно преодолевает настоящее. Примечательно, далее, то, что этот наикратчайший вид времени, называемый современностью (Segegnwart), сам служит двум совершенно различным модусам. Во-первых, он является действительно кратким *Теперь*-мгновением и, как таковое, является настолько точечным, что даже не может быть назван кратким. Во-вторых, в обычном смысле, современность не есть внезапное, бесконечно краткое мгновение, но является неким целым Praesens (нем. настоящим временем. — ред.), которое называется “Сегодня”, или же как некие дни, недели, длящееся В-то-же-время (Zugleich-Zeit), называемые Актуальностью. Причем достойно внимания прежде всего следующее: это настоящее как вид времени занимает приписываемую ему середину временного ряда прошлое—будущее уже потому не безупречно, поскольку оно, как *Теперь*, состоит совсем не из времени, а как Praesens — не только из времени. Ведь *Теперь*-мгновение как полностью точечное вообще еще никогда не входило во временной ряд; оно еще нигде ни событийно (zustaendlich), ни предметно (gegenstaendlich) еще не похорошело, не выявилось в беге времени. Интенсивное *Теперь* (подтверждаемое темнотой непосредственно проживаемого мгновения) находится еще вне своего явления, следовательно, еще вне становления и исчезновения и, тем более, еще нигде не является современным настоящим. С другой стороны, то, что обычно, не сводя к моменту, называют Настоящим, Сегодня, Актуальностью, — эта совершенно по-раз-

ному растянувшаяся сущность находится целиком во времени и очень отчетливо окрашено пространственно. А именно — как *В-то-же-время*, а также и как *Одно-около-другого* симультанного рода, и даже весьма содержательно; Настоящее, таким образом, это не внепространственное Теперь, но — вот эта комната, эта близкая или далекая печь, эта уличная сцена, этот ландшафт — короче, дополняющий по обстоятельствам пространственный ансамбль, без которого вовсе не могло бы состояться В-то-же-время в Praesens. Следовательно, осмысливая, ни Теперь-мгновение, которое вообще не может быть настоящим (praesenshaft), ни современным (Gegenwart), то есть не только временное Praesens, не могут разделить временной ряд буквально хронически, хронологически на прошлое и будущее. Вместо этого, наоборот, существует пронизывающий прошлое и будущее коррелят “Современности”, как неразрешенная, то есть *незавершенная актуальность*, и в отношении к ней — вновь и вновь — осовременивание. Так цепкое прошедшее зовет вдаль, будущее зовет назад к прошлому, неудавшемуся. Основной пример: “Разбитые вернулись мы домой, наши внуки закончат битву лучше” (немецкая крестьянская песня после поражения в 1525 г.); дополнительный пример: “Разумеется, со временем каждому воздастся полная справедливость (tempo e galantumo), однако так поздно и медленно, как “когда-то имперский суд”¹⁷. Пример из искусства: “Действительно искусный историк предоставляет нам значительно более возвышенную, истинную картину великих деяний и событий, чем та, которой мы могли бы сами достичь при собственном рассмотрении”¹⁸. Этому соответствует снова менее созерцательное: “Мертвые возвращаются в ином виде: те, чьи поступки были слишком отважны, чтобы дойти до конца (как Томас Мюнцер); те, чьи произведения были слишком обширны, чтобы совпасть с локальностью своего времени (как Эсхил, Данте, Шекспир, Бах, Гете). Раскрытие будущего в прошедшем, это есть философия истории, следовательно, также и история философии... Не потому, что сова Минервы вылетает в вечерних сумерках, среди руин созерцания, в корне неверном круге из кругов, но потому что занимается мышление предрассветных сумерек (Morgendaeimmerung), того открытого времени дня, которое Минерве, богине света, менее всего чуждо”¹⁹. И вполне родственной во взрывании чисто созерцательного прошлого кажется следующая “цитата дня” (дня, который, конечно же, не должен быть днем страшного суда): “От понятия Настоящего, которое не является переходом, но прокралось во

время и пришло в спокойное состояние, исторический материализм не может отказаться... Он предоставляет другим возможность исчерпать силы с потаскушкой "Это было однажды" в борделе историзма. Он остается хозяином своих сил, достаточно мужчиной, чтобы взорвать континуум истории"²⁰. В самом так называемом культурном наследии дело обстоит так же: чтобы оно содержало как Вос-производство вперед и требование дня, так и распад просто Ставшего, и, с другой стороны, занятие (Besetzung) — вместо простого изгнания — иррациональных опасных зон, или же нерешенностей в прежней надстройке. Первое, объясненный распад действительно Застоявшегося, освобождает от просто исторической фиксации перенятых значимостей, способствует именно такому культурному избытку в них, который позволяет этим значимостям вновь и вновь, каждый раз по-другому, разговаривать с потомками (и именно о них). Второе, занятие прежних, продолжающих жить неодновременно, по возможности еще не полностью предметно завершенных, позиций и содержаний, прежде всего из докапиталистического времени: эта строгая проверка и неромантическое перефункционалирование происходят по иному масштабу, чем масштаб бюргерского радио, отчасти механистичного, отчасти классицистского. Вместо этого неразрушенный разум способен извлечь также и Незавершенное (Unabgegoltene) иррационального свойства из прошлого как проблему для более развитого, более глубокого радио, с тем чтобы избежать его реакционного использования и сделать доступным собственному рационализму до сих пор иррациональное. Столь многогранно, таким образом, будущее присутствует в прошлом, как "мечта о деле", которое еще должно осуществиться, традиция как революция Успокоившегося посредине революции как традиции Поднимающегося. То есть следует творчески возвращаться только к такому прошлому, которое незавершено и предвосхищает будущее; ведь нет никакого иного "культурного наследия", кроме традиции еще Непришедшего. Конкретная утопия отличается от абстрактной тем, что она не допускает коллективной арии исторически-актуально непосредственных мечтаний о прогрессе. Но утопия конкретна еще и тогда, когда направляемый ею прогресс актуально оживляется и опосредуется не только через верность революционному прошлому, но и другим традиционным обязательством, памятью, а именно: финально освещен сознанием по возможности Светящего в Будущее. Разумеется, оба всегда живут в Настоящем и именно в его ближайших целях; ведь это наше тепе-

решнее время, и только оно является тем Фронтом, который может разрешить в одном и переработанное прошлое, и запланированное будущее.

Субстрат на диалектическом огне

17. Отображение и порождение

Только наблюдать — значит оставаться в стороне. Берется все, что попадает на глаза. Хотя взгляд тоже может путешествовать, но он ничего не схватывает, когда просто нахватывает. Только Наблюдающий спокоен, и чем больше он остается в таком состоянии, тем более ненарушенно-не нарушая он может наблюдать. Здесь он для самого себя и ничего не затрагивает.

Но прикосновение, даже самое слабое, схватывает. Ему присуще перемещать схваченное. Тем самым глаз присоединяется к руке, к этому абсолютно Деятельному нашего тела. Видимое выступает из просто наблюдаемого таким образом, что оно может указать путь берущемуся за дело, формирующему схватывание (Zugriff). Делание, вмешивание (Eingreifen), формирование (Bilden) отличаются от перемещения, неловкого опрокидывания, как это обычно происходит вслепую. Глаз, отправляясь в путь, отражает то, что не может взять рука.

Но смотрению как отражению дано было слишком много. Рука по своему рангу уже не могла подняться тогда выше отображающего взгляда. Прежде всего там, где Делание, Созидание (Erzeugen) как ремесло более высокого порядка еще оставалось недооцененным и чуждым, как в греческом мышлении — из-за презрения к труду. Труд принадлежал низшему сословию крестьян и обывателей, потому что был связан с телесным усилием или, по крайней мере, направлен на него. Напротив, высшие сословия, как, например, аттическое дворянство, занимались с давних пор только войной и управлением как соответствующей сословию деятельностью и уже сверх этого досугом наблюдения. Смотрение (Schau) стало не только платоновским выражением познания; отражение, как в зрачке — этом зеркале глаза, служило знаком всякого познания, каждого “верно” схватывающего. И само зеркало, его чистое или мутное стекло с тех пор вплоть до Бэкона и даже Ленина трудилось как глаз познания, не только сравнивая. Зеркальное отражение в соответствии с этим дает то же самое отображение предметов, находящихся вне его. Тогда все познание должно быть отображением. При этом не мешает то, что само

зеркало не видит, как это делает человек. Для измерения того, верно ли отображение и потому истинно или нет, зеркала не хватает, должен быть “выманен” третий, наблюдатель, чтобы он мог “сравнить” зеркальное отражение с предметом. И кто должен тогда проверить второе зеркало, поворачивающееся к первому зеркалу и предмету, его самого и его истинную передачу? Чем это второе должно быть снова измерено? Но именно это — то Уродливое, которое окружило, произрастая, в конце концов учение об отображении, до тех пор, пока Делатель, Созидатель, Ното faber и труд как украшение бюргера не стали в Новое время общественно значимыми, до тех пор, пока Гоббс, а затем Кант не включили Созидание (Erzeugung) прямо в познание. Согласно Гоббсу (вслед за Галилеем), познаваемый предмет может быть познан лишь постольку, поскольку может быть сконструирован из своих простейших элементов. Кант полностью покончил с пассивным учением об отображении, когда мыслил весь научный опыт как произведенный синтетически. Соответственно в каждой науке должно быть столько науки, сколько математическое мышление — изготовитель своего предмета встречает в этом предмете. Однако тогда признаки истинного, согласующегося со своим предметом познания, полностью отдаляются от предмета в этом познании. Итак, только в Созидании априори, а не в мнимом последующем отражении должно проверяться Истинное как таковое. Следовательно, рассудок так же мало может выступить из себя, как предполагаемое зеркало, чтобы сравнить отражаемую им картину с находящимся перед ним предметом. Однако в отличие от зеркала рассудок должен полностью содержать в себе внутренние условия, исходя из которых и соразмерно которым появляется предмет научного опыта, в результате чего смотрение (Schau) вообще, также и мысленное, в новейшем способе познания уже ничего больше не может дать. Здесь труд в таком огромном почете, что он не хочет предполагать вне себя ничего, даже исходный материал.

Но если ранее слишком многое отдавалось зеркальному отражению, то Созидание рассчиталось с этим с лихвой. Возникла опасность стать еще одним видом вязания вязания — Деланием, встречающим лишь самого себя. И менее всего находящим себя вне своих исторических и всемирных условий, соразмерно которым вообще что-либо может быть сделано, создано, познано. Также не возникала и претензия на формальное Созидание самих по себе не формальных, то есть исторически данных, предметов. В исто-

рии встречалось очень много содержаний, не только чересчур единичных, но и слишком широко распространенных, которые, как чистое Созидание, обошлись бы без всякого наследства "отображения". При этом именно строящее мышление, проявляющееся как создающее, облегчает, как говорит Галилей, композитивный вход в исторически Происходящее, ход вместе с историей. Тем более облегчает, что Гоббс, кроме описывающего определения, обрисовал затем и генетическое определение, определяющее самого себя из процесса Созидания. Если дать только описательное определение, то круги — это плоские фигуры, границы которых в равной степени удалены от центра. А по генетическому определению круги — это плоские фигуры, возникающие посредством вращения линии вокруг своей исходной точки. Вико, один из самых ранних мыслителей истории в Новое время, применил понятие Созидания как генетическое, чтобы иметь только возникновение в качестве науки, и притом единственной. Ибо если может быть познано только то, что создано нами, то история резко повышает свой ранг, занимая верхнюю строчку, потому что лишь она сделана нами, а не физические тела. И когда наступили времена мыслить не только естественнонаучно, но и историческинаучно, то Созидание, теперь уже не математическое, входит в союз с исторически "отображаемым" (подлежащим отображению) богатством; так у Гегеля. Правда, ценой слишком тесного сближения "мышления" и "бытия", вплоть до полного совпадения обоих. Все же верным было понимание движения как общего между таким мышлением и таким бытием, то есть между познающим Созидующим и познанным в нем "Отображенным". Оба должны были в своем дальнейшем ходе иметь одинаковое направление плавания, чтобы речь могла идти о предметно-опосредованном Созидании, как и об опосредованном трудом Бытии-Отображении (AbgebildetSein).

Между тем схватывающая рука и здесь далеко отстает от Смотрения. Все еще утверждаемый труд не выступает здесь как такое же сотрудничество в господствующем ходе вещей. Так снова появляется старое учение об отображении, недеятельное, принимающее, наблюдающее, как будто Кант жил напрасно, как будто нет собственной, пусть даже в высшей степени обязанной Бытию деятельности сознания. Безусловно хорошо то, что лишенное чувств преувеличение в-себе-Созидания было приглушено, и то, что снова всплыл вещный со-язык, главный язык, использовавшийся в отображении. Но если в-себе-Созидание, вне связей с

миром, отпадало, то из нового *отображения* выпадало то единственное, что могло сделать плодотворным брак с *Созиданием*, — *Порождение* (Fortbilden), которое может опережать свой предмет, разумеется, по направлению. И имеет за собой деятельное, а не оставляющее все как есть участие, участие в *Наступающем* (Heraufkommende) в предмете, чему прежде всего сохраняется верность познания. Здесь снова появляется глаз, но уже не как только наблюдающий. Он не просто смотрит, каковы вещи, но и оценивает, насколько хороши они могли бы быть, и побуждает изменять их, формируя.

18. Зрение и освещенное предметное

В плохих башмаках далеко не уйдешь. Мутный бокал делает мутным свое содержимое. Люди должны сначала понять и прояснить самих себя, прежде чем начать Новое. Когда раскаиваются, такое В-себя-хождение является не только нравственным. Есть испытание, которое хочет и должно знать границы порождающей способности, чтобы не надорваться. Нужный человек на нужном месте — к этому стремится, по меньшей мере, и само это внешнее место. Тем лучше, когда старт уже знает, в форме ли он. Тогда и Умение (Коеппен) верно, и место, которое было найдено, правильно.

Но в какой все же степени люди в соответствии со своим Умением могут принимать решения относительно самих себя? Свое Так-Бытие никто себе не выбирал, и свою установку (Anlage), пусть и совершенствующуюся в соответствии с целями. Кроме того, человек не выбирает внешние условия, в которых рождается — не только таким, какой он есть, но и призванным к чему-то. Так, каждый приходит в мир настроенным, он уже перед рождением есть установка, пред-образованная по образцу других установок. И место в мире, где человек рождается из материнского чрева, временное место социального мира над прудом, из которого аист достает младенцев, не нуждается в согласовании с возникающими установками. Здесь часто случается счастье, но чаще — крушение, которое не идет на пользу Умению рожденных людей и возможному поручению данного общества данному Умению, ибо сколь часто великое поколение встречается с мелким моментом истории, а великий момент с мелким поколением. Как важно с этой точки зрения существование личностей в истории, и как бесплодна может быть эпоха, быть вообще никакой, если у нее нет деятелей, “рожденных” для больших общественных заказов.

Это обстоятельство является общим для глаза и руки. До сих пор слишком мало внимания обращалось на этот биологический фактор в истории, почти независимый от экономического определяющего фактора, хотя он примыкает к экономически-социальному пониманию истории как через свою общественно действующую добавку, так и прежде всего через его выпадение. В нашем случае, говоря о власти испытания и очищения простого критически плодотворного самопонимания, выпадение является самым поучительным. И сначала как *негативно-органическое*, именно благодаря тому, что плод человеческий уже имеет в этом свою органически-отсутствующую установку в соответствии с дарованием. В этом отношении установка не может быть “переделана”, она может быть “разбужена” посредством заказов, “становиться одаренностью” с помощью этих заказов со стороны соответствующего общества, но не может заменяться и направляться. Здесь сила собственного духовного зрения как однажды органически предданного имеет свои границы. *Позитивно-органическая* установка иногда имеет свои границы в суровом климате, еще хуже — в узком или эпигонском характере времени, в котором появляется плод человеческий с богатым приданным. Так, в узком ограничении обнаруживают себя слишком рано или слишком поздно рожденные таланты, большие моменты в мелком поколении, сплошные изгнанные Ифигении, ищущие душой свою Грецию — и хиреющие при этом. Подобное происходит и тогда, когда очень специфическое дарование попадает во время, отмеченное, однако, совсем другим вкусом: что делала бы моцартовская сущность во времена романского стиля или грюневальдская во времена рококо? *Просветленному* зрению — единственному, интересующемуся целью истинного Смотрения, принадлежит непременно то, что оно может увидеть свет мира не как негостеприимный минус, а как помогающий свет.

Итак, как быть, если глаз и рука очень искусны или могут быть развиты до такой степени? Но если то, что должно быть схвачено “по ту сторону мышления”, еще мало освещено и лежит в ночи и тумане? Тогда и самый значительный и испытанный аппарат познания может достичь немногого, он достанет лишь малую часть вещи в себе, и то сомнительную. Бэкон хотел очистить отражающее зеркало, Кант исследовал конституирующие условия познания и пытался отыскать их границы. Как, спрашивалось тогда, должен быть устроен познавательный аппарат, обеспечивающий познание (по Канту, необходимо-значимое) и на-

сколько всеобъемлюще может он это делать? Очевидно, что этот критический вопрос относится только к одной стороне теории познания, касающейся сознания и познания ею качества, “обосновывающего” это познание. Но вопрошающе-критический вопрос идет дальше, хотя в нем затрагивается *столь же значимая другая, объективная*, сторона познавательного-теоретического самопонимания. Тогда возникает не только вопрос: какими свойствами должен обладать инструмент, чтобы он обеспечил познание (а не только грезы, “мчащиеся наперегонки с разумом”), но и какими свойствами должен обладать *мир*, чтобы он мог быть конститутивно-познаваемым? Но если предметом познания является единственно само познание, тогда от мира остается только тотальная, беспросветная темнота вещи в себе. Однако ночь, в которой не то, что все кошки серы, а вообще нет кошек, все же выражает против воли проблему иллюминации другой стороны, той самой, которая выступает как тотально негативная. Говоря менее “критически”, объективные рамки познания исторически постоянно существовали, то есть определялись горизонтом общества, в котором оно появляется и совершается, но рамки были изменчивы, темнота в “Икс” познаваемого была не однообразной, а изменчиво напластованной и нюансированной, как и в своем сопротивлении познанию. Это ведет обратно, от простого познавательного инцеста, к истинной объектной проблеме освещенного и только так пригодного для познания предмета, то есть к проблеме света в самом мире — к последней необходимой предпосылке, чтобы сделать объективно полными чисто внутренние условия происходящего познания. Здесь поучительно вспомнить о старых, к сожалению, рано оборвавшихся вопросах о том, может ли *Подобное* (Gleiches) быть понято Подобным или, наоборот, более подошло бы сюда *Неподобное*. Первое утверждал Эмпедокл (а до него Парменид), второе Анаксагор, однако Эмпедокл победил. Его комментарий о необходимо подобном в понимании как понятием появляется снова в неоплатонизме, и стихотворение Гете о солнцеподобном в глазу, которое только поэтому и позволяет заметить солнце, — это дословный перевод предложения Плотина¹. Однако прежде всего сам солнечный свет должен струиться, чтобы глаз разума мог поймать его лучи и соответствовать ему. И наконец, с учетом необходимого света в мире, понимаемом как светочувствительный: отсюда недалеко и до Августина, точнее до его так называемой теории иллюминации. Она совершенно не объективно-объектна, а догматично-смещена, к тому же с другой

стороны неоплатонична; но ее проблема почти независима от того, как можно будет смотреть. Августин утверждал, что мы вообще не можем познавать телесные и нетелесные вещи, если мы непознаем их "in rationibus aeternis" (лат. в рациональной бесконечности. — ред.). Вечный свет божественных идей позволяет свету влиться в наш интеллект, и этот свет есть извне помогающий посредник познания, без которого мир был бы для познания *totu wabohu*², пустынным и пустым, как перед днем творенья. Мальбранш, французский ораторианец XVII века, еще более догматически-односторонний, учил, что есть интеллигибельный телесный мир в Боге, поэтому наука вообще все вещи усматривает только в Боге и иного познания внешнего телесного мира быть не может. Подобное представление бытовало вплоть до докритического Канта, даже со ссылкой на Мальбранша; даже в инаугурационной работе Кант позволяет рассудку видеть вещи "в определенной степени" только в Боге. Стоит вспомнить это лишь для того, чтобы сделать явной скрытую проблему освещения в самом мире. Эта другая, критическая, сторона не закончена. При этом не важен так называемый вливающийся в людей божественный свет, или якобы неоплатонические идеи, — сюда это не относится. Возможно, однако, пусть и на извилистом обходном пути, что это вопрос познаваемости, поставленный так, чтобы познание не только проясняло само себя, но и, прежде всего, могло быть реальным. А его мир — изменяемым, столь же мало готовым, как и то понятие, которое соразмерно миру освещает светлое бытие, становление светлости последнего.

19. Какова подобного рода истина в мире?

Лгать и заблуждаться

Очень легко призывать ребенка не лгать. Обычно это моральное назидание или церковная проповедь, и как бы само собой подразумевается, что он знает о том, что следует говорить правду. Однако не столь очевидно Истинное во неморальном смысле слова. Его противоположность тогда не ложь, а заблуждение; и если последнее человечно, то оно не может быть оценено морально и очищено. Может быть, его Подлежащее влияет на него из тщеславия, или лени, или чего-то еще, тогда оно обратно опускается на ступень лжи и лгущего подсудимого. Или же выбираются софистические слова, сознательно лгущие, чтобы держать на плаву видимую, во всяком случае, легко просматриваемую фаль-

шивую позицию. Но и это называется интеллектуальной нечестностью, что вступает на поле морального, не интеллектуального Истинного, на этот раз Неистинного, под какими бы фразами и уловками оно не скрывалось. Если же это еще или снова должно зыбко балансировать в какой-то области, тогда простая хитрость, даже трусость, которая не хочет связывать себя ответом, заметно отличима от чисто научной предосторожности. Лжец (или простой хвостун) изобличается, сдается и сознается в том, что он знал, но умолчал. Ищущий, Мыслящий, Исследующий, напротив, и без этого искренен, здесь Истинное должно быть найдено им самим и для себя самого. Это происходит на путях, которые все время направлены на что-то и касаются того, чего еще никто не знает.

О Правильном и Истинном

При этом мышление как таковое прилагает еще мало стараний, чтобы разобраться в чем-то. Оно идет чистым, еще формальным путем, пусть и образуя острые понятия, столь же острые суждения и вытекающие из них выводы. Итак, здесь имеют дело с формально Истинным, то есть *Правильным*, а не с тем собственно Истинным, которое относится к *содержанию* высказываний. Это предполагает правильный способ высказываний, как в формальной логике. Но не так, будто помышление Правильного и его проверка отделимы от познания того, что имеет место или от дальнейшего поведения вещи и более глубоко взаимосвязанного положения дел. Само же значение Правильного получается только из усилий для другого, для содержательно Истинного и формализуется как неперемное условие. Очевидно, что логистически Формальное пытаются представить полностью самостоятельным; это действие направлено назад — против содействия языка, а вперед — против только “фактических”, “логически” не верифицируемых высказываний о реальности (Realaussagen). Подобное правильно лишь относительно единственной цели: с логическими знаками можно работать быстрее, почти стенографически, эти знаки могут прекратить перебирание значений в многозначных словах, заблуждениях, наследуемых языком. Несомненно, подобные логистические намерения, если они не преувеличиваются, дают противоядие от часто преувеличенного почтения перед мудростью языка, не в последнюю очередь от Хайдеггеровых неудачных остроумий высшего порядка³. Но такие “полицейские” службы не исчерпывают Логос Правильного, логистика сделала бы лучше, ос-

тавшись ответвлением математической дисциплины, которой она в лучшем случае является. Именно проверка формально Правильного, то есть логически Значимого на заднем плане собственно познания, издавна обслуживалась самой логикой. Дело шло хорошо и без подпорок. “Лежащие вокруг запасы и нечистоты языка”, как очень верно заметил поэт Вильгельм Лехман, были выброшены на свалку Карлом Краусом⁴, знатоком слова, а не сочинителями формул, ничего не понимающими в языке. Понимающими настолько мало, что повседневный язык, с которым так обходятся, бездарно используется ими и вне своей службы так же, как чиновные восточные логистики лелеют примитивный немецкий язык функционеров, все те действительно нечистые фразы, которые искажают и пачкают Действительное⁵. И отвлекаясь от этого, вернемся снова в более чистый слой: как мало настоящих мыслителей нуждались в логических выкладках или замечали их отсутствие, если они отделяли строгие понятия от предшествующего двусмысленного словоупотребления. Да, если бы логистики были первыми, кто четко провел различие между основой (причиной) познания (Erkenntnisgrund) и реальной основой (Realgrund), то есть выступили бы против многозначности в слове “Grund”. Но это были логики: сначала старомодный и увлекающийся геометрией Крузиус из школы Вольфа, затем главный метафизик Шопенгауэр, которые чисто отделили логическое отношение причина — следствие (Grund — Folge) от реального отношения основа — действие (Grund — Wirkung). Это стало возможным только благодаря тому, что Формальное мыслилось не как автаркическое, а как преформирующее по отношению к реальному познанию, то есть как побуждение мира уже в логическом побуждении, когда последнее направляется на первое. Не язык, а его предмет позволяет так сказать: S есть P, в суждении субъект соотносится со своим предикатом посредством связки; имеются суждения, заключения, выводы отдельного и всеобщего, разделяющего и собирающего — все соразмерно миру, по отношению к которому уже его способность мыслить должна вести себя формально умело. Почему логика менее, чем логистика, может вести себя автаркически? Потому что она ради самой себя опредмечивается до Формального. Столь сжатое, как так называемые логические законы (противоречия, тождества), делает особенно явным Проступающее и тем самым Силуэтное в Формальном. Появляется сжатый контур, в котором, несмотря на его сокращенность, может осторожно двигаться соотносящееся мышление, прежде чем оно вы-

идет на широкий простор вещественно-Истинного. Поэтому учение о Правильном, стратегически говоря, имеет все преимущества внутренней линии, с особенно обозримыми связями; и мышление Истинного пребывает все время в этом лишь по видимости сухом, полезно-абстрактном поле. Субъект есть предикат: вкратце в этом скрывается все, что принадлежит к определению некоего X , к проявлению, манифестированию некоего $Ч$ то. Итог: S еще не есть P , и это означает: в своем $Ч$ то оно еще не явилось, не вышло, не полностью идентифицировано.

Логически и объективно Истинное

Столь много, хотя лишь предварительно, сказано о Правильном, держащем себя в чистоте. *Истинное* в собственном, а именно, *содержательном* значении заметно отличается от него как не формальное, а объективно-объектно Соответствующее, Касающееся, Задевающее как обстоятельства дела (*Sachverhalt*), так и его содержание (*Sachgehalt*). Здесь важно отметить, что это легче проясняюще-формальному мышлению, чем познанию, увязшему в своем менее чистом $Я$, часто запутанном предмете. Фраза Шиллера: “Мысли легко уживаются друг с другом, но вещи жестко сталкиваются в пространстве” — значима и для формально-материального перехода, перехода от формальной бухты к материальному морю и собственному сопротивлению. В этом месте всплывает сначала вопрос о том, как должно быть устроено познание, чтобы суметь задеть свой предмет. Это *инструментальный* вопрос, и познавательное-теоретическое жало в нем, трудясь, все увеличивается, трудясь от теории отражения до теории созидания (*Erzeugungstheorie*) и далее к теории порождения (*Fortbildtheorie*). Но в этом месте всплывает, производя, правда, значительно меньшее число понятий и школ, вопрос освещения в самом мире, обозначенный отчетливее всего в вышеупомянутой *теории иллюминации* Августина. Итак, поскольку преформирующее мышление Правильного входит в познание реально-Истинного, вопрос о возможности встречи с *Задеваемым в надлежащем месте* становится актуальным. Как должны быть научно элементарны формальное изначальное отношение “ S есть P ”, положения о противоречии, о тождестве, если мир, в том числе мир явлений, столь чужд не только так называемым вещам в себе, но и всему Логическому? Примерно так Анаксагор вместо учения о том, что только Подобное познается Подобным, подразумевал противоположное: только Неподобное может пониматься и схватываться, толь-

ко Теплое через Холодное, Холодное через Теплое. Все должно быть познаваемым как Противоположное, но как быть с Несовместимым (*Disparates*), даже Абсурдным? То есть там, где в разрыве между логически и объективно Истинным, в разломе связки субъект-предикат начинается полный современный нигилизм. Камю более слепым, Сартр более пестрым, более противоречивым образом оставили в одиночестве духовно-Смысловое (*geistig-Sinnvolles*) перед объективно-Сущим. Камю делает человеческую свободу бессмысленной, как сизифов труд: мы обладаем только свободой желать сизифову борьбу Смыслового в Несмысловом (*Unsinnig*), борьбу в абсурдном мире со вновь и вновь повторяющейся фрустрацией. Напротив, свобода Сартра предполагает обладание своей собственной, прежде всего героической, функцией; если эта свобода желает еще действовать и что-то улучшать в постоянно изменяющемся мире, несмотря на всю его тошноту и омерзительность, напоследок занимая и у Маркса; между тем все же Бытие-в-себе остается непосредственно несовместимым с этим миром. У Камю тоже тотальный абсурд, со всегда тщетными трудами и временем: "Абсурдное, не сводимое назад; ничто, даже глубокий и тайный горячечный бред природы не может его объяснить. Перед этой большой шероховатой лапой не имеют значение ни неведение, ни знание, мир объяснений, причин — это не мир экзистенции". Это Пред-Агностическое удалено лишь по времени, но не по предмету от той никудышности (*Misegabilismus*), которая пользовалась логическим и диалектическим одеянием, чтобы представить свой ужас непознаваемым, но ярким. Здесь подразумевается давно забытый, никогда не имевший успеха, но в высшей степени абсурдистский Юлиус Банзен, этот потаенный Камю с образованием. Мир в абсурдистской трактовке Камю предстал как бесконечное множество Истин, как бессвязный мир единичных объектов. Этот бесконечный плюрализм нашел свою кульминацию уже у Банзена ("Противоречие в знании и сущности мира" 1881): расколовшаяся в бесконечных противоречиях воля делает плюрализм как сущность мира несоизмерным всякому знанию. Или это знание о непреходящем самотерзании. В итоге остается Шопенгауэр, возродившийся сегодня, когда осознан отказ от объективно-Логического, от перехода Логического к Миру. Уныло бросает здесь якорь надежда на возможное согласование мира мыслей с мыслью о мире (*Weltgedanken*), но точно не знает, куда его бросить. Это еще хуже, чем у Шопенгауэра, который был еще моно-, а не полисатаничен, рас-

полагал свой эстетически-платоновский кабинет (“Бытие ужасно, смотрение благословенно”) на стороне философского отречения. Как отличался, однако, и как монолитен был переход от Логического к Сущности Мира под максимой *Подобного*, познающего *Подобное*, с аксиомой Парменида впереди: “Мышление и Бытие суть одно и то же”. Однако это было снова *только панлогически*: победоносно *more geometrico* (лат. геометрический способ. — ред.) у Спинозы, более диалектично у Гегеля (с хорошо вписавшейся “ночной точкой” противоположного, по меньшей мере контрадикторного). Спиноза рассматривает Абсурдное как самое “ошибочное, неадекватное из всех мыслимых “неадекватных” представлений; ибо столь уверенно стоит здесь Панлогическое, что каждое “адекватное” познание тем самым находится в нем. “*Ordo et connexio idearum eadem est ac ordo et connexio rerum*” (лат. порядок и связь идей те же самые, что и порядок и связь вещей. — ред.), да, познавательная причина из логического следствия и реальная основа (необходимое появление вещи из Бога) совпадали в полном объеме. Что у Гегеля, развивавшего без остатка содержание мира из Логико-Онтологии, должно было стать наиболее испытанным, победоносным *per aspera ad astra* (лат. через трудности к звездам. — ред.) панлогизмом — антитетически раненный негативностями как никогда, синтетически усиленный как никогда включением Негативного. Аксиома Парменида, мнимое тождество Бытия и мышления должно здесь само управлять Ничто, которое Парменид, мысливший недиалектически, отрицал. Отныне нашли свое место ночные стороны, боль, место казни, Хронос, пожиравший своих детей, короче, все мучения старого панлогизма, но они представлены в замкнутом свете, противоречиво в силу гегелевской диалектики, заставляющей Негативное все время трудиться на Позитивное, чтобы оно стало еще более Позитивным. Оно называется здесь негацией, как чисто логическое различие, различие Логического, а не поворачивающая ночная точка, “сфера, не живущая в Боге” (то есть в логосе старого единства Мышления-Бытия). И все же диалектику должен делать, так сказать, черт, именно он, строящий маленькую церковь, как в легенде о святом Мартине; вследствие чего вещи превращаются в суждения и посредством чего с негативным разрывом внутри логика и только она представляла себя без остатка, как реальную онтологию. А мертвая хватка, место казни, жесткое и жестокое отрицание в панлогизме не остаются мертвыми, а переходят в Позитивное. Почти повсюду из-за чрезмерно согласованного логико-реального

соответствия к смерти приходила смерть, к отрицанию — его отрицание, за Голгофой — ее строго определенная по времени и содержанию Пасха. Итак, *слишком Панлогическое* платит по счетам *слишком Абсурдному*, несомненно, с трудом, несомненно, с напряженной работой целых поколений, с сознанием гармонии, как будто она существует столь же полно в мире. Абсурдное преуменьшение объективно-Логического в мире присуще абсурдистам, абсолютное преувеличение — его панлогистам, но оба варианта неверны. Недостатком этих альтернатив является то, что они были заранее определены вместе со входом и содержанием. В доме еще не вечер, и конфликты еще не возведены в ранг приносящих счастье. Превращение в статуи как абсурдного, так и панлогического само по себе есть статика, здесь отсутствует *серьезность Утопического*.

Если идти от мышления к познанию, то уже существующий путь никогда не является одинаково шероховатым или тяжелым. Здесь возникают отношения, которые показывают не только человека, но и его дело. Они содержатся в том, что следует познавать, в его Бытии-Истине (Wahrsein) — меняющемся-различном как по своему предметному слою, так и временно-исторически. Следовательно, не все во все времена может быть познано равномерно, то есть с *равным радиусом действия того или иного понятия*. Конечно, есть социально-экономически обусловленный, меняющийся маршрут, последовательность границ, облегчающая и открывающая логический метод, путь в вещь и закрывающая его перед другими аспектами. Некоторые из этих аспектов границ заявляли о себе настойчиво, но рассудок молчал перед ними, и они не преодолевались данной идеологической привычкой общества. Как уже указывалось, греки не достигли понятия труда, созидания, не говоря уже об иррациональных числах. Другой барьер преградил путь в средневековом феодальном обществе понятию динамической функции — вместо или наряду с поглощающим понятием рода. Иной барьер существует в буржуазном Новом времени перед понятием идеологии, то есть перед познаваемой связью между базисом и надстройкой. Иначе говоря, между господствующими производственными отношениями и господствующим “духом времени”, который не возникает из самого себя, как полагают идеалисты, и изменяется только партеногенетически. И как во все времена сознания не все могло быть познано одинаково легко или тяжело, так и процесс познания не является одинаковым во всех структурах Бытия, например история литературы

структурно проще термодинамики. Это указывает на меняющуюся бездорожье в процессуальном состоянии самих слоев и на объективно различное самопросветление, в котором еще находятся история и физическая природа. При этом как раз история, далекая от прекрасно замкнутых, четко логизированных связей, отправляется в экспедицию; как человеческая история она совершенно особым образом происходит на открытом фронте мира. Только в истории и через нее становится ясно то, что во всем Мире-Процессе (Weltprozess) является логически сомнительным и нерешенным: "Она ни в коем случае не является, как у Шпенглера, распавшейся последовательностью картин, ни в коем случае, как в секуляризованном августицизме, твердым эпосом прогресса и секуляризованного предвидения. Нет, это опасная поездка, страдание, путешествие, заблуждение, поиск потаенной Родины; полная трагического беспокойства, кипящая, ошестинившаяся от выбросов, разрывов, одиноких обещаний, дискретно наполненная совестью Света"⁶. Но такая, скажем, логика не по правилам расцветает на зеленой ветке *истории*, как потом на относительно нерасцветшей ветке *природы*. Органической природы, из которой приходит гуманный а-логос индивидуальной смерти, неорганически-космической, в которой мощная непоследовательность цепочки всех наших целей находит свое место, свою энтропию, свое Ничто. Потому что противостоящий упорядочивающей логике мир не есть Абсурдное, лишенное света Мира, освещающего познание; познанию не противостоит ни в коей мере и *ordo sempiternus regum* (лат. вечный порядок вещей. — ред.), последовательно и законченно соответствуя логическому порядку. Скорее мир есть *Прерывание*, негативное, сообразное *блуждающему* в нем нигилизирующему *Nihil*, которым оно полностью коррумпировано; в то же время оно *позитивно*, поскольку оно полностью *процессуально* изменяемо. Таким образом, подобному состоянию мира менее всего соответствует закрытая система познания, как и закрытость как таковая, запечатанный фрагментарный характер всех объектов. Еще столь мало завершеному экспериментальному и фрагментарному состоянию мирового хода и его гештальтов в гораздо большей степени соответствует *открытая система* с прерывистыми, хотя и диалектически опосредованными вступлениями в действие и, *позитивно* соразмерно Фрагментарному, — с открытым, незагороженным горизонтом. Итак, объектная открытость является такой же, как и объектная *изменяемость*; вследствие чего истина *теории* верифицируется не в наблюдаемой *опреде-*

ленности фактов, а в возможной практике изменения процессов и их результатов. Только это может преодолеть дорогу от мышления к познанию и в познанном. При этом, используя кантовское определение философии как “служанки теологии”, можно сказать, что прислуживающее познание “несет не шлейф позади мирового духа, а факел впереди”. Да, такова познанная истина изменяемых вещей, которая может содействовать прорыву *сущностной* истины в изменяемых (в направлении последней) вещах. Истина на этой ступени становится поощряемым выходом *Сущностного* в вещах, которое уже не привязано к чуждому ему. То же самое можно сказать: если формально Правильное прозрачно для Истинного, то это Истинное — для *Выступающего* (Hervortretbare), *Тенденционного*, *Постулирующего*, *утопически Сущностного* какой-либо вещи.

Логически и объективно Истинное: продолжение

Итак, подобным образом Истинное выходит далеко за пределы тех предложений, в которых оно было высказано. Вероятно, это значимо только в какой-то степени для фактических высказываний того, что имеет место. Ибо в них отсутствует Истинное как самозначимая ценность, которая не удовлетворяется тем, что берет вещи как они есть, исчерпываясь в этой данности. В то же время и *глубоко проникающее* эмпирическое описание состояния и объяснение выходят за рамки такого фактически успокоившегося понятия Истинного. Это заложено уже интенционально, то есть в задачах исследования, которое диагностически, даже по-марксистски, подходит к Данному, чтобы причинно изменить его в направлении “Лучшего”. Платформой такого изменения является не фактичность, а процесс, где вместо повторного опредмечивания вещей имеет место Истина, которая ориентируется на *Тенденцию*. Подобный иной ранг Истины значим прежде всего для содержаний, позитивных возможностей тенденции, ради содействия которым назначен на должность обозначенный утопический смысл истины. Как этот утопический смысл, так и его смысловые содержания находятся, вместо того чтобы быть единственно *verites de fait* (франц. истинами факта. — ред.), — в нормативно-сознающем разуме *Постулата*. Именно поэтому ранее, в 14-й главе “Вехи утопического содержания”, было проведено различие “научной фантазии в познании фактов и в познании процесса”, власть которой на данной ступени логически-открытого субстрата систематически расширяется. В соответствии с введенным там “Plus

ultra философии”, дистанцирующему понятия абстракции *ex facto* (лат. из факта. — ред.) от тех понятий постулата нормативно-сознающего вида, которые *in facto* должны постоянно допускать корректирование себя, при необходимости вниз — вплоть до их временного начала, но не позволяют фактически снижаться в своих действиях с точки зрения своего “Сущностного” (своего утопически-конкретного Требования-Истины). Вот в высшей степени актуальный пример утопически-конкретной истины: устремление марксизма, содержащееся в нем, как и процессирующее сквозь него, столь мало “опровергнуто” его произошедшим фактическим искажением, что это искажение само следует понять только через марксистский анализ и критиковать прежде всего с точки зрения марксистского постулата-тенденции (“перехода от царства необходимости в царство свободы”), то есть имманентно. Если же вновь обратиться к топосу конкретно-утопической истины, то она обладает тем значимым Особенным, отличающимся от *verite de fait*, что называется Обязательным (*Unabdingbar*). Оно содержится в своеобразии вопроса, столь поучительно не понятом Пилатом: чем нечто является в Истине, нечто, не принадлежащее к уже существующей действительности? То нечто, которое гораздо больше — и это решающий момент — связано с Эросом стремления домой, то есть с Принципом Родины. Поэтому еще раз, но теперь в контексте объектной Истины *ante essentiam pro essentia* (лат. до сущности, в соответствии с сущностью. — ред.): “Ибо то, что есть, может не быть истинным, но оно хочет вернуться благодаря людям. Итак, что действует и работает далее по принципу “путь начался, заканчивай путешествие” — это уже не вопрос о том, что представляют собой вещи в данном настоящем, в их эмпирических правилах поведения и единично-научной классификации, иначе говоря, с почти религиозным упорством это вопрос о том, чем являются в Истине вещи, люди, произведения, если рассматривать их согласно звезде их утопической судьбы, их утопической действительности”⁷. Этот активный, а не принимающий пафос Истины, освещая, поселился в борьбе против отчуждения, наконец, и в последнем постулате: вместо этого отчуждения людей и вещей действовать, возрастая из самого себя, исходя из Сущностного. Из еще не проявившегося, увиденного, отождествленного, соразмерно экспериментальному состоянию мира, где продукт Бытие=Сущность является только реальным постулатом.

Гораздо более просто в повседневном языке истинным называется то, что согласуется само с собой. При этом его претензии

сущностного свойства гораздо более скромны, берутся часто недостаточно продуманными, но постоянно означают Неискаженное. Так говорится о “настоящем друге”, не только как о внутренне подлинном, но он может рассматриваться и предметно как друг. Он наглядно соответствует “понятию друга”, телесно оформленному; так есть много безжизненно Воплощенного (Ausgestaltetes), например летний вечер “как он описан в книге”. Сущностное выглядит здесь втянутым в Сущее таким образом, как будто “разумное действительно” уже есть действительное. Поэтому не удивительно, что апологетический Гегель пытался воплотить слишком много данностей, особенно политических, столь сущностно, “как это написано в книге”. Согласно этому только природные вещи, но не гештальты истории, якобы панлогически насыщенные, не в состоянии конкретно относиться к своему “понятию” как гештальту их Сущностно-Истинного. При этом и вследствие этого появляется *преобладание истинной сущности как световой сущности*, целенаправленно поднимающейся к своему истинному понятию. Поэтому Гегель “существенным” называет преимущественно “телеологическое наблюдение”, несмотря на потерю его постулатного характера, недовольного миром. Но тогда сам Гегель должен засвидетельствовать, что *это Истинное* не достигнуто не только в познании, но и объектно, то есть *в самом объекте еще не является достаточно адекватным*. Решающее предложение гласит во “Введении к феноменологии”: “Если мы назовем знание понятием, а сущность или Истинное — Сущим или предметом, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли *понятие предмету*. Если же мы назовем сущность или Все-себе-Бытие предмета понятием и будем, напротив, понимать под предметом понятие как предмет, то есть так, как он есть для некоторого иного, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли *предмет своему понятию*”⁸. Или то же самое, выраженное по отношению к негативному, объектно неистинному: “Неистинное означает дурное, несоответствующее самому себе. В этом смысле плохое государство есть неистинное государство, и Плохое и Неистинное вообще состоит в противоречии между определением или понятием и существованием предмета. О таком плохом предмете мы можем себе составить правильное представление, но содержание этого представления есть в себе неистинное”⁹. Примечательная мысль для философа, для которого панлогос стал очевиден в Большом, Целом, но это и необходимая мысль диалектика, выявляющего в По-пути и деталях этого панлогоса

неадекватность наличного Бытия и сущности как целевую движущую силу этой диалектики. Истина остается в философском смысле, должествующей не только давать соответствие рассудка познаваемому предмету, но и в этом познающем соответствии давать значение самих предметов в отношении к их более глубокой истине, соразмерной им сущности. Истина живет, вопреки Гегелю, не в ландшафте платоновской идеи, царственно возвышающейся над вещами, законченной, находящейся на небесах. Но отголосок этой сущностной истины находится в аристотелевских энтелехиях, которые, подходя по-лейбницевски, принадлежат к роду, стремящемуся из темноты на свет, чья определенная форма развивается, живя. Мерцающее (*Aufdaemmernde*) этой конкретно-утопической истины всегда находится на горизонте “незаконченных энтелехий” и радикально противостоит *контрастному фону* (*Folie*) подлинно-Истинного (*wahrhaft-Wahre*), который точно также принадлежит к последнему, тому Ничто против постулированного Все, которое задевается не идущим от фактов взглядом истины, но помышлением того, что *соразмерно ценности* создаваемо в Истине. Как такое и только такое Сознание, не боящееся противоречить фактам, дискретная световая сущность которого противостоит столь знакомому, огромному запасу контрастного фона подлинно-Истинного, тем могущественно-мрачным отрицаниям, фундаментальным проявлением которых выступает смерть и ее шеф — Ничто. Диалектика может вобрать эти отрицания в себя и поставить на службу Единому, Истинному, Благому, но этим она их не озолотит, то есть лишенной выбора поглощенностью Бытием в столь тяжело доставшейся победе. При этом утопически Истинное, во-первых, менее всего разошлось по субъективным, далеким от мира программам и декларациям, и, во-вторых, как раз из-за действительной близости мира, конкретной близости процесса, оно менее всего диалектически преобразует многочисленные страстные пятницы, в том числе и низшего порядка, в которых не состоялось отрицание их отрицания. Теперь об Истинном Вообще — осведомленном о мире и тем более о постулате, то есть эмпирически себя регулирующем, но не капитулирующем. Такова истина, выражающаяся, кроме того, в революционном естественном праве, в борьбе против золотого тельца и его присутствия в господствующей данности, истина, которая жестко, как ничто иное, разрушает иллюзии, идеологии и не страшится быть поучительной. Ее сильнейшее сознание заключено в словах: “Пусть отсохнет моя правая рука, если я забуду тебя, Иеруса-

лим”. Настолько может простираться Совесть-Знание, хорошее знание, даже когда оно в лучшем случае по своему содержанию находится в простом Пред-Явлении, по степени своего бытия в лучшем случае — в Латенции реальной возможности. Проблема подлинной Истины требует опосредования миром, чтобы не оставаться под сенью нечистого и абстрактного мышления о желаемом (Wunschdenken). И это опосредование может быть не совсем конкретным. Все же это опосредование не опредмеченными фактами, а беременным историей миром, который вот-вот отправится в путь, чтобы верифицировать себя.

О художественной и религиозной Истине

Вначале ложь была абсолютно отделена от заблуждения. Истинное Бытие (Wahrsein) — это нравственное, правильное и, значит, добродетельное, но не индуктивное или спекулятивное Бытие. Но как обстоит дело с другими ненаучными областями, находящимися вне морали? Есть ли нечто, принадлежащее Истине в сфере искусства и религии? Не только в красиво украшенном поучении или рационально одетом мифе? Обе формы берут взаймы у Утверждаемого научно как истинное, будто им не хватает некоего рода истины или она становится подозрительной в них самих. Последнее, однако, уже показывает, что пытливый вопрос об истине всегда может быть поставлен по отношению к художественным и религиозным высказываниям, и такая “ложь” в искусстве или в религии (только при совсем сомнительных случаях — комедиантство, обман священника) могут быть уравнены с другим не-Истинным морального свойства. В таком плане вопрос возникает менее всего тогда, когда все более возрастает перед художником и священником предметный (sachliche) вопрос об истине представляемых ими дел. Здесь искусству многое удастся лучше, чем религии; ибо первое больше предназначено для удовольствия, следовательно, ему позволено больше шутовской свободы. Религия, однако, сразу выступает с такой серьезностью, что требует сравнения. Прежде всего, она включила в свои мифы донаучные или происходящие из других “картин мира” утверждения, которые не могут выдать себя за “сверхразумные”, а предлагают себя для разумного измерения и потому являются “крепким орешком”. Вселение нечистых духов в свиней и тому подобное относится сюда поверхностно, а сотворение мира, небесное царство Яхве и особенно пустая гробница Христа мифологизируются в глубине. Все это благоприятствует повороту назад именно тогда, когда

хотят, так сказать, научно конкурировать, и очень далеко от защиты возможного другого (или очень связанного с другим) Истинного Бытия. Как большая глупость выглядит утверждение, что спутник не обнаружил никаких следов Бога. Но в естественнонаучном тоне этой глупости виноват некий катехизис. И это никакой не другой, а тот же самый уровень, когда говорится: Бог невидим. *Искусство*, напротив, очень часто ожидает более веселого — золотых яблок и молочных рек, а сцена, говорят знатоки, сияет только вечером и только тогда, когда на ней играют. Это позволяет искусству иметь больше донаучных или вненаучных черт, а также воспоминаний, не допускающих того, чтобы разволшебствление портило игру. Дарвин мог бы быть вульгарно разыгран против “Моисея”: в помощь Афины у Гомера, в союз Фауста с дьяволом и так никто не верит. Несмотря на это, искусство кичится собственной истиной, даже там, где оно, как в так называемом социалистическом реализме, стало самым неподлинным, кичем. Однако уже слово “кич” не возникло бы без вопроса об истине, как и борьба против мишуры, фразы, приукрашательства. Ясно, что эта борьба обладает иными качествами, нежели антимифологическая борьба в *религии*. Однако здесь натурализм, веризм, а там нерелигиозный Приход-к-разуму протекают не только одновременно, но и ведут себя реалистично. Вот и противоположный, советский, пример: религиозное разволшебствление и особенно ленивое волшебство драпировки ничего не значат в сравнении с прежними соответствиями веризма, ибо Лишенное уровня (в отличие от советского искусства 20-х гг.) может соединять в себе различное. Искусство, во всяком случае, чаще прилагало значительные усилия, чтобы поставить перед собой вопрос об истине. Такой вопрос, правильно поставленный самому себе, эстетически не менее законен, чем поставленный перед религиозными высказываниями (где он лишь по видимости старше).

Что касается искусства, то и самое ясное сравнивалось с туманом. Это происходило с позиции чрезвычайно различных уровней измеряющего рассудка. О полной слепоте к краскам нечего сказать: перед камердинером нет никаких героев. Но есть сомнение, дающее пищу размышлению, когда один французский математик в XVIII веке, на представлении “Ифигении” Расина должен был спрашивать, как всегда, глупо: “Qu`est-ce que cela procure?” (франц. что это доказывает. — *ред.*). И обобщая более широко, чем этот обыватель, высокохудожественные натуры Платон и Ницше, так сказать, сообща засвидетельствовали: все поэты

лгут. “Цвет нечистого мышления” — то, что Ницше среднего периода, один из “свободных духов”, хотел донести на искусство. Этот “донос” примечательно совпадает со столь отдаленным от него немецким квази-Просвещением школы Вольфа, с “Эстетикой” Баумгартена от 1750 года¹⁰. Как раз эта работа извинялась за то, что ученое достоинство вынуждено касаться такого немужского, далекого от мудрости явления, как художественный вкус, где есть лишь “confusa conceptio” (лат. смутное понятие. — ред.), залегающее глубоко под “conceptio clara et distincta” (лат. ясное и отчетливое понятие. — ред.) логического рассудка. Теневая сторона всегда обнаруживается в искусстве; его учебный предмет (Lehrsache) освободился от нее только у Канта, Шеллинга, Гегеля. Посредством специфического понимания “незаинтересованного удовольствия”, “реально-идеально единого жгучего пламени”, “чувственной видимости идеи”. Шиллер добавляет требование “расширять природу, не выходя за ее пределы” для высшего, по его мнению, искусства — наивного. А теперь о деле специфически-художественно открытой истины, специфической предметной истины: что из того, когда и друг, и летний вечер являются такими, “как это описано в книге”, что значит здесь: художественно оформлены? Что это означает, когда Ювенал называет бурю “tempestas poetica” (лат. поэтическая непогода. — ред.)? Что есть само это Привнесенное (Gebrachte) в художественной форме, в ее явной специфической определенности, что все-таки отличает искусство, поскольку и когда оно показывает оформленную форму, от Не-Подлинного, которое здесь должно быть ничтожной видимостью, иллюзией? Вплоть до того вышколенного сиренами миража, о котором Рильке сказал: Прекрасное есть лишь начало Ужасного. Что, однако, позволяет говорить с точки зрения “tempestas poetica” о совершенно своеобразном, утверждаемом как подлинное положении “Прекрасного” во Вселенной? Для этого были бы необходимы критерии, чтобы специфически отделить художественную истину от эмпирической и философской, чтобы художественная истина была легитимирована как своеобразный слой, касающийся ее самой. При этом для “tempestas poetica” и ее незавершенной, но здесь, скорее, завершенной преформированной энтелихи возникают новые проблемы, и принципиально ясно, что они предназначены соседствовать со слоем философской истины, а именно, помогая suo modo. С учетом того, что художественные высказывания (преимущественно в ландшафтной живописи и поэзии) дорожат чувственными качествами, которые математичес-

кая естественная наука напрасно выкинула из своей истины и которые спекулятивная натурфилософия еще более сомнительно подняла, даже романтизировала. Все же ближе к солидным критериям художественной истины, значимым для нее, являются следующие два: *спасение Особенного* и в нем *обсуждение порожденного* (*fortgestaltet*) *Сущностного*, более узко, *cum grano salis* (лат. с крупинкой соли. — ред.) Типического. *Особенное* здесь всегда только *Особенное Всеобщего*, и даже тогда, когда последнее — в иные времена и в других материалах — должно быть *Всеобщим* кучи осколков, как у Джойса. *Особенное* в такие времена крайне поучительно своим нигде более не обговариваемым, клишируемым лицом. А потом и своими отдаленно-восходящими взаимосвязями, позволяющими выглядеть до сих пор соседствовавшему как сильно отдаленному друг от друга, а до сих пор далекому — как наиболее близкому. Упорядоченные, то есть порядочные времена и их материал, позволяют *Особенному* своего *Всеобщего* быть всегда уместным. Художественное воплощение (*Gestaltung*) как более безопасное спасение *Особенного* вознаграждается тогда несравнимой, только в искусстве достигаемой плотностью изображения личностей, ситуаций, судеб, которая этим опять должна быть обязана воплощению в *деталях*. Однако здесь важнее столь присущее художественному воплощению *К-Концупобуждение* (*Zu-Ende-Treiben*) личностей, ситуаций, судеб в направлении их *Сущностного*, соразмерное второму критерию художественной истины. *К-Концупобуждение*, рассмотренное в контексте видимости как виртуально воплощенное *Пред-Явление* энтелехий, являющихся имманентно самыми совершенными. Снова и снова важно здесь главное свидетельство — “*Эмилия Галотти*” Лессинга, где художник Конти говорит утопически-энтелехийно: “Искусство должно рисовать так, как мыслила себе картину пластическая природа (если таковая имеется) — без отходов, неизбежных из-за сопротивляющегося материала, без порчи, используемой временем против него”. Аналогично Келлер хвалит, выступая против всего случайного, каноническое искусство Шекспира, позволяющего своим мужчинам и женщинам “заниматься профессией их характеров в полном блеске”. И мощно продолжает эту линию Брехт: “О поле вечером поведал / нам Елизаветинский стих / высоты которого не достичь ни фонарям / ни самому полю”. Освобожденное от ненужных случайностей и помех, доставленное сюда сущностью, это художественно подлинное и истинное делание является *полностью имманентным*. Это зна-

чит, что Яго, или Ричард III, или лезвие бритвы изображены столь же “совершенно”, как Дездемона, или волшебный сад Армиды у Тассо. И если искусство, по Шопенгауэру, повсюду у цели (хотя всегда лишь потенциально), то преобразование не является его основным занятием. Поэтому остается следующее толкование второго критерия: воплощаемое все в новых гештальтах *Сущностное*, *Эссенциальное* в искусстве, для “красоты” столь же значимо, как утешительное пение и как достойное внимания: “Как могли бы вещи стать завершенными без апокалиптического исчезновения”¹¹, “без того, чтобы этот мир, как в христианско-религиозном Пред-Явлении, был взорван и апокалиптически исчез”¹². Опасность такой красоты и ее еще только возможного Пред-Явления заключается в том, что эта красота остается в последнем, она полагает наряду с бессмысленным Бытием только лишь безбытийный смысл; Сартр, может быть, эпически проиграл этой опасности. Совсем иначе эта последняя скрывается, сильно подчеркивая виртуальное, в учении Канта о “незаинтересованном удовольствии”, а именно чистом удовольствии от эстетической картины представления предмета, “все равно, имеется ли он объективно или нет для познания”. Но опять-таки *Опережающее* как опережающе *Являющееся* художественного Пред-Явления и его специфического истинного Бытия заставляло красоту отдыхать гораздо реже и стремиться к новым воплощениям.

Что касается религии, то вряд ли нужно снова указывать на туман. Он достаточно известен, как голубая дымка — так прежде называлось *Вымышленное*. Все снова и снова возникают насмешки и антипатии относительно особых религиозных преданий, даже при ханжеском принятии их обществом. Положение о поповском обмане оставалось ближе и понятнее, чем то, что все поэты лгут; последнее обычно слышат только отдохнувшие головы. Напротив, как насильственно, с каким точным политическим заказом действовала антирелигиозная борьба. Она выступала как борьба истины против того, что должно было быть не чем иным, как мраком. Подобным образом от Эпикура и Лукреция до энциклопедистов, Маркса и Энгельса религия изображалась только как продукт боязни и невежества, что с учетом многих *Вицлипуцли*¹³ никогда не было совсем уж ложным. Так, Маркс называл религию опиумом народа или лучшим средством удержать народ на цепи, примириться с нею, украшая последнюю цветами. Что, несмотря на Томаса Мюнцера и Крестьянскую войну под знаменем Христа, с учетом святой воды и меча, трона и алтаря не было

совсем уж ложным. При этом к предложению о цветах и цепях Маркс добавляет: решающим является “сбросить цепи и сорвать живые цветы”. Но это религиозное Другое, как цветок мака, затуманивание, обнадеживание часто настолько дезавуировалось церковью практически, что Маркс дает краткий комментарий, у социал-демократов это стало частным делом, у большевиков сошло на нет. Как резко вопрос об Истине, теснящий ее мифы и ее практику, отделяет религию от легкого пожимания плечами над комедиантским, иллюзорным в искусстве. Даже антиискусство, желавшее у художника Платона удалить художников из его государства, никогда не граничило с ожесточением Вольтера, Антихристом Ницше и не могло с ними граничить. Это различие происходит не только из церковной власти религии (в сравнении с бессилием или зависимой властью искусства); более точно оно происходит из различной серьезности дела, в которое направляют свои интенции искусство и религия. Все же и сам штурм картин, направленный против искусства (в Реформации, полуисламски — в Византии) возник не из ненависти к Вымышленному, а из пра-библейского пафоса Невидимого. Вместе с этой констатацией, относящейся к аккуратной серьезности, как ее отчетливее всего показывает Библия, в почти враждебном религии вопросе об истине к самой религии появляется *новое*, несомненно *парадоксальное* добавление. Оно есть не что иное, как вопрос об истине *внутри религии*, то есть вопрос критики религии. По отношению к произведениям искусства этот вопрос не мог появиться из них самих; для этого у них отсутствует Неуступающее, лишь Утверждающее. Ведь искусство в своих образах *плюралистично*, а не *централистично*, как все неполитеистические религии (основанные прежде всего на Библии, но так же, *suo modo*, буддизм, даосизм). Что отчетливо заметно в правящей форме высказывания: плюралистическое искусство движется соразмерно изображению в Очерчивающем, Многозначном *аллегорий*; централистская религия определяет себя соразмерно изображению, несмотря на все использование прозрачной поэзии, в однозначно Направленном, Конвергирующем *символов*. Но тем самым библейски Центрированное становится восприимчивым к Мифическому, поскольку это последнее связано с “языческими богами”. В их существовании долгое время не сомневались, но любое поклонение им считалось порочным, особенно их власть по отношению к Единому Яхве считалась нулевой и ничтожной. Так, пророк Илия высмеивает пророков Ваала и их бога с почти вольтеровской иронией:

“Кричите громким голосом, ибо он бог; может быть, он задумался, или занят чем-либо, или в дороге, а может быть, и спит, так он проснется” (3 Царств, 18, 27). Если бы Илия был естествоиспытателем и не имел хорошего вкуса, как Геккель, то его насмешка была бы близка к следующей: Ваал — это газообразное позвоночное животное. Но если подниматься выше, то у великих пророков отступают на задний план языческо-мифические черты, в том числе и в вере в Яхве. Наступает борьба против жертвенных животных, против формальности культа и многого другого, что могло бы еще роднить служение Яхве со служением политеистическим богам или идолам. Уже у Исая миф об истории сотворения едва упоминается, гораздо чаще Яхве шести дней творения полностью отступает перед богом Исхода из Египта, перед творением нового неба и новой земли, где сохраняется не земное притяжение господ-идолов, а справедливость струится как поток. Пока, наконец, сын человеческий не взял топос Яхве (“Я и отец суть одно и то же”) без всякого мифа об Ужасном, политеистического придворного государства, гетерономного по отношению к человеку. (Греки, говорил Гегель, очеловечили своих богов не слишком много, а слишком мало.) Так именно здесь возникает первая *внутрирелигиозная* критика, ставится тот наиболее *человечный* вопрос об истине в религии — к той самой религии, по меньшей мере снимающей гипостазирование господского в мифе, в Яхве как мифе. *Aut Christus aut Caesar* — так с этого момента гласит альтернатива содержания в топосе самого Яхве. Сопоставлено этому Евангелие (*Frohbotschaft*) и его центр становятся атеистическими — *в отношении всего Подобного Власти Божьей*, всего отражающего власть и одновременно идеологизирующего *Господско-Мифическое* (*Herren-Mytische*) в Ваале, Мардуке, Птахе, Юпитере, наконец в Яхве. Внутримифологически, освобождающим образом снято непросматриваемое отражение, которое забросило боязнь и тиранию высоко на небеса — на этом месте не то что нет никакого мифа, а, наоборот, появляется светлый миф, свет без цепей, с цветами и в своем Самом Последнем (*Eschaton*). Очевидно, что тьма происходит из Мифического как такового, как отражения и апологии отношений господства; правящий архетип находится в нем и потому остается, как справедливо говорит Адорно, в античности — неотвратимой, неотступной судьбой, в христианстве — адом. И все же с протестом, Исходом, импульсом Христа в самом мифе совершается антимиф, *взрывной миф* освобождения (это далеко от того покорного ряда, в котором

находится новобуржуазная “демифологизация” Бультмана). В общем и целом парадоксальное добавление содержит в религии вопрос об истине, направленный к самой же религии, исходя из имеющихся антитез к мифу как чуждому мифу, когда религия пытается быть не опиумом, а протестом, центрированностью без гетерономии, символом-интенцией Единого, Истинного, Благого без суеверия. “Это религиозная акция протеста, относящаяся к себе самой уже не как к Нераскрытому (Засыпанному), к *Sursum Corda* (лат. выше сердца. — ред.) уже не как гипостазированной Высшему, где нет места человеку: *Eritis sicut Deus* (лат. будешь как Бог. — ред.) — это евангелие христианского спасения”¹⁴. Это *Eritis*, вероятно, самое подрывное слово во всех антропологически просветленных мифах: от змея до Прометея, до растворения страстно желаемого, мыслимого в “*tertium Evangelium*” (лат. третьем Евангелии. — ред.) христианской общины. Поскольку антропологическая критика религии со стороны *Eritis* не нуждается в демифологизации, то, наконец, на возможно легитимное, единственно *легитимное* в религиозной истине падает свет, свободный от суеверий. Но этот свет, гораздо больше, чем в имманентных вынашиваниях (*Austragung*) искусства, является утопическим, даже эсхатологическим; его форма — это провозглашение Находящегося, Приходящего с надеждой, задевающего “открытый лик”, человеческое спасение в его сущности. Истина наличного мира в тексте пророков, как, например, в предсказании Христа (Марк, 13), а также в Апокалипсисе, представлена как закат этого безусловно реального мира, в отличие от совершенно не апокалиптического Побуждения-к-Выносу (*Zum Austrag-Treiben*) в Пред-Явлении искусства. Выше говорилось, что Истинному не нужно остерегаться быть поучительным. Причем оно не обязательно исчерпывается розовым цветом или отлетающими от реальности грезами. Важнейший акцент, который Библия налагает на мир, — это акцент Будущего: чтобы ложное, мрачное, смертное наличное надломилось в нем и повернуло. Однако, что может, должна, обязана узнать философская истина из этого мощного откровения, исходящего из надежды? То, что искусство может быть философским Органом в силу чувственной особенности извлекаемого из себя Существенного: критический, свободный от иллюзий опыт этого вида Пред-Явления ясен из значения, которое приобрело не только познание для эстетики, но и эстетика для познания у Канта, Шеллинга, Гегеля. В религии же из-за массы суеверий, реакционных мифов, глупых претензий на эрзац-

науку дело обстоит совершенно иначе. Также и “Credo quia inper-
tum, quia absurdum” (лат. верую, потому что необычное, потому
что странное. — ред.), которое со времен Тертуллиана не то,
чтобы хотело обозначить только христианский парадокс и настоя-
щее Absconditum (лат. потаенное. — ред.), а скорее, ведет круп-
ную игру с противоразумным и разыгрывает Сверхразумное про-
тив ограниченного верноподданнического рассудка: это возвышен-
ное затемнительство еще меньше подходит к органону философс-
кой истины, чем иллюзия в искусстве. Между тем тотальная гу-
манистическая экспансия надежды появилась на свет именно в
Библии: какой реестр надежды мог бы быть философски важнее
для трансцендирования (Transcendere) без трансценденции (Tran-
szendenz) — сущеположенной, содержательно плотно наполнен-
ной. Только Библия привнесла в философию осознание зла как
мирового понятия, внесла со времен Августина в каждое иллюми-
национное понятие мира. Отсюда острота в *понятии постулата*
правого дела, имеющего свое назначение на темной, тяжелой зем-
ле — боевое назначение на основании еще Неналичного, До-
лжного. Отсюда, прежде всего, само философское понятие *риска*
против угрожающего Ничто; оно появляется как эксперименталь-
ное, присущее модели цели. Это понятие видит в ожидаемом *под-
линно-Истинном* (wahre-Wahre) мира-в-пути в лучшем случае
лишь испытание образца (Probe aufs Exempel), но не выводит из
содержащегося в нем направления никак ого релятивизма. Мир
полон варьируемых моделей попыток, созревающих и дозреваю-
щих свидетельств и трудов морального, эстетического, религио-
зного Пред-Явления. Это Пред-Явление с “открытым лицом” и
только как таковое, по очень редким свидетельствам, продвигает-
ся до современного Тут-Бытия. Защищает эти свидетельства от
простого изменчивого “любопытствования” и характеризует их как
действительно серьезные эксперименты инвариантность *утопи-
чески-центрального направления*. Кто связан со звездами, гово-
рит Леонардо, не оглядывается назад, что с точки зрения *Религи-
озного* надежно и повсюду значимо метарелигиозно. Так инвари-
антное направление остается направлением на самое практичное,
что имеется, то есть на потенцию иметь и удерживать идеалы,
причем в мире, о котором Библия говорит, что его существование
преходяще (1 Кор, 7, 31), как еще не Подлинное¹⁵. В религиозной
оболочке это означает и лучший эон, мессианскую Омегу, что в
религиозной оболочке называется Оптимум Максимум. Однако
использовать там уже существующую эсхатологию с учетом мира,

который и после креста лежит в великом зле и все время по-разному опускается туда, не только нереально эмпирически, но и нереально в виду самого подлинно-Сущего, чья степень Бытия метафизически зовется Еще-Не. Тем более, что существующий фактически мир не удерживается во зле, в нем есть неопустошенное Критически-Антистатическое, показывающее истину в ее беспокойстве, то есть не в застывших вещественных фактах, не в гипостазированном вознесении в рамках подлинно-Истинного, а побуждая — диалектически, латентно, еще не достигая — в процессе.

20. Что есть диалектика и ее субстрат?

“Истина не есть отчеканенная монета данная готовой, которая в таком виде может быть присвоена”.

Гегель. «Предисловие к Феноменологии»

Роптание в пути

Как тихо было бы все, если бы одно гладко следовало за другим. Простое указание сначала на это, потом на другое могло бы проходить еще более гладко. Так же и счет от одного к двум, до десяти и далее движется равномерно в себе. Как же тогда все слишком острое делается зазубренным или высшее право становится высшим бесправием? Что-то заволакивается, переворачивается, устанавливает Противоположное Прежнему. И счет уже не протекает равномерно, поскольку упорядоченное становится уже не только формальным. Тогда возникает роптание в ряду, которое прерывает его, изменяет диалектически. Иначе нигде не было бы измененного, отчетливо отличающегося от Раньше.

Свидетели диалектического мышления

Сначала это мышление должно быть отделено от многого, что превращает его в анекдот. Диалектическое мышление шагает сквозь появляющиеся противоречия в своем содержании. Но человек, долгое время противоречащий сам себе, еще не диалектик, он всего лишь болтун. И сама болтовня, дающая пищу для размышлений, даже бессмысленная, из другой оперы. Просто бессмысленное типа “деревянное железо” состоит только из слов, ничего не означает и, несмотря на противоречие, не ведет к диалектическому стилю. Но здесь следует всегда быть осторожным; четырехугольный круг — это чистая бессмыслица, а бесконечно-углова-

тый круг — это совсем иное. Это как раз правильное, благозвучное определение круга как бесконечного многоугольника. Далее, с Диалектическим не имеет ничего общего и *путаник* (Verdreher). Многозначное используется здесь для того, чтобы в каждой вещи найти крючок, на который можно было бы повесить кривое, даже обманчивое. Адвокаты в старинных народных книгах пользовались дурной славой, потому что вертели вещами с дискредитирующей видимостью диалектики. Более значительны многочисленные уловки старых софистов в казуистической местности. Они используют понятийную многозначность или преднамеренное сужение понятий, чтобы, как в известном примере с критянином, противоречиво запутать решение. И здесь полезна предосторожность. Как раз у софистов (не у казуистов) речь идет о настоящей диалектике. Следует только вспомнить о других вопросах-ловушках: “При выпадении скольких волос возникает лысина? Из какого количества зерен образуется куча?” Несмотря на фривольную обертку, здесь уже мыслится настоящее Диалектическое (даже развиваемое ею), не менее важное, как внезапное понятийное переворачивание. Средство, необходимое для того, чтобы держать понятия *текучими*, в подталкивающем раздражении, сбивается здесь с толку.

Поэтому так, с вкраплениями, происходило становление Диалектического, в противоречивом мышлении, направленном против гладкой рысцы. Это было тяжелое рождение, несмотря на Солона, который перед своим концом не хотел сделать счастливым никого, как будто бы какое-либо “да” могло длиться долго. Противопоставляемое Вместе-с-тем (Zugleich) и текущие понятия были и есть ничто для здорового человеческого рассудка, знающего только “да” и “нет”, а что сверх того, то от лукавого. Итак, он далек от сократического тезиса: если следует выбирать между двумя вещами, то надо поступать, как дети, и брать оба. Сам Сократ вел Диалектическое как нечто большее, чем просто *Diagein*, то есть как разговор, который сам движется вперед благодаря возражениям. Диалектическое появляется только для Ищущего и, прежде всего, для незнающего, чтобы он запутался в тех противоречиях, из которых ему трудно выбраться и которые сотрясают его на все согласный взгляд. Долгое время диалектический способ оставался, скорее, способом *исследования*, а не способом существования самой подвижной вещи, счастья или добродетели. Зенон Элеатский применял беспокойство Противоречивого чисто методически, чтобы опровергнуть движение как несуррази-

цу, то есть не опирался на возможное раздвоение в самом мире с объективной диалектикой. Последнюю, задолго до Сократа, выделил Гераклит, вероятно, поддерживаемый также персидским дуализмом. Ибо, как правдоподобно повествует Диоген Лаэртский, Гераклит был настолько обеспокоен, вплоть до отчаяния, возникающими противоречиями в чистом мышлении, насколько он верил в единый мир. И не более того, так как мир виделся ему и как полный раздвоенности, и как единство противоречий: движение вниз и вверх, зима и лето, Гадес и Дионис. Следовательно, это, а не только педагогически-методическое “повивальное искусство” его учителя Сократа, очищавшее противоречия, наполнило, наконец, диалектикой и объективное учение об идеях Платона, сделавшее последнего, наряду с Гераклитом, в этом пункте учителем Гегеля. Сам философский основной инстинкт (Trieb) — Эрос здесь изначально диалектичен, это одновременно Имение и Не-Имение, богатство и бедность (сыном которых был Эрос). Прежде всего диалог “Парменид” с диалектикой Единого во Многом, Многого в Едином дает пример напряженнейшего сочетания антитетических понятий как идей. Предположительно подлинное “Седьмое письмо” позднего Платона учит диалектическому Становлению (река Гераклита против неподвижности Зенона) в мире идей в себе, прежде понимавшемся как исключительно статический. Неоплатоник Прокл, космогонически внося в идеи движение как “эманацию” идей вниз, в мир, сформулировал сначала в диалектике последовательность тезис — антитезис — синтез, то есть *tope*, *proodos*, *epistrophe* как единство, выход, возвращение к Пра-Единому. Исходящее от Гераклита напряжение противоположностей отступает при этом назад, соразмерно диалектике столь высокого происхождения, полной Первичности (*Präus*) пра-света. Тем последовательнее противоречие в середине этой триады стало означать упадок, прерывание, нарушение единства, которое в ином случае, по более позднему выражению Якоба Беме, не было бы “третьим” (*schiedlich*), а согласно еще более позднему Гегелю, сознательному наследнику Прокла, “оставалось бы безжизненным Одиноким”. Но Гегель был не только наследником Прокла, в своей системе он сделал тотальной всю до него развитую диалектику объекта. Он полагал, что развил общее содержание мира высокоидеалистически, из “диалектического самодвижения понятия” одновременно с конкретно намеченным воплощением. Снова как диалог, но не личностей, партнеров по разговору, а как диалог мирового духа с самим собой. Его диалектика, *Dialegein*, вкратце

повторяется в философии, но при этом присутствует в глубинах мирового процесса, в любом толчке и повороте. Так дело подходит к тому, чтобы конкретнее, чем прежде, держать понятия *текучими*, изменчивыми. К ним относится отрывающийся от прежнего состояния скачок (*Sprung*), известный больше как переход количества в качество. Так выявляется противоречие в достигнутом состоянии, против него, во всей остроте своего *подстрекания*, “крота *sous la terre*”. При этом ни в коем случае не ломается положение о противоречии в его первой, аристотелевской, формулировке: высказывания в отношении определенного предмета не должно противоречить самому себе: именно из-за этого Незначительного (*Ungueltige*) и Шаткого (*Unhaltbare*) некое возникшее Противоречащее в предмете так стремится к своему разрешению на новой ступени. Таким образом, противоречие у Гегеля — это то, что *не удерживается* у самого себя, а Устаревшее, Сужающее, настойчиво сопротивляющееся в своем статусе, неизбежно создающее противоречие является лишь *Шатким*. Вероятно, поэтому непротиворечащее в пути является менее всего знаком Истинного, истинного как процесса, а не присваиваемой монеты. Однако то, что продвигает процесс отрицаниями и затем отрицаниями этих отрицаний, диалектический порох, обладает не только “кротом *sous la terre*”, но и тем, что может действовать почти утопически: Сокрытое совсем другого рода, а именно *сущность*, еще *несоразмерная* наличному существованию. В конечном счете, это лишь *неадекватно* манифестированное *совершенство*, присутствующее *целенаправленно* в противоречии Гегеля и делающее противоречие все время гелиотропным, даже вопреки намерениям Гегеля. Ибо поскольку философ Абсолютного делает гармонию и единство уязвимыми, идентично должен быть очерчен в целом и гегелевский диалектический процесс, как вечно происходяще-происходивший (*geschehend-geschehen*). Несмотря на это, из диалектического существа дела обнаруживается следующее добавление бродящего (*umgehende*) “Еще-Не”, хотя и не в освободившемся от забот Абсолютом: “Это сокрытый дух, который стучится в современность, будучи еще подземным, еще не созревшим до своего современного Тут-Бытия, который хочет выбраться наружу, для которого современный мир — это лишь скорлупа, заключающая в себе другое зерно”. Это предложение с точки зрения перспективы, хотя мыслитель, не признающий Будущего, заставляет применяемое здесь Еще-Не присутствовать в уже Абсолютом. Обнаруживается следующее дополнение к “кроту *sous la terre*” из

его подстрекательства к свету, ради света: “Внутренне противопоставляя себя себе, он является дальнейшей внутренней работой (Fortarbeiten) до тех пор, пока, усилившись, не пробивает земную кору, отделявшую его от его солнца, от его понятий — так, что она обрушивается”¹⁶. Итак, для крота солнце стало его понятием, подобно тому, как действительно подрывные противоречия обладают Эросом — в себе объективной движущей силой, стремящейся к прегражденному Лучшему, предстоящему Совершенному. Достаточно об Экспансивном в диалектике Гегеля. Оно, несомненно, полагает для своего и в своем Возмущающем нечто Большее, обращаясь к которому протестует из тесноты, к которому оно поворачивается. И в любом случае: диалектическое мышление как мышление методического вращения, вдалеке от ничтожного мышления поворачивания (Dreh) принимает объективную форму перемен.

Приземленное противоречие

Но что изменяется таким образом, платит за это внутри себя. Так уже происходило и было выношено в прошлом: Гегель датировал каждое Грядущее, поворачиваясь назад. Поэтому перемены протекали в возвращающемся назад круговом движении: нет ничего нового в трехтактной фигуре: начало, середина, заключение, которое не было бы на более высокой ступени воспроизведенным началом. Тезис начала содержит уже *in puse* (лат. в зародыше. — ред.) синтез заключения; правда, как уже отмечено, с еще явно “формальным”, “абстрактным” модельным характером тезиса. Но и абстрактное Пред-Писание (Vor-Zeichnung) очень часто относится к выведенному заключению так, как будто, игнорируя антитезис, его следовало бы лишь наполнить многоцветно, пластически, конкретно. Причем не так, как будто диалектический процесс добавлял бы значительно больше, чем простое возвращение, простое воздействие *in-puse*-содержания тезиса. Решающим является то, что это Отступающее базируется на всегда только *наблюдающем* воспоминании, следуя понятийной Минерве *post festum* (лат. задним числом. — ред.) Действительного; диалектическое развитие у Гегеля протекало только в духе, это диалогическое самодвижение мирового духа, воссоздаваемое в головах философов. Причем там же существует и отрицание, которое сразу же может разрядить антитезис посредством синтеза, в соответствии с хорошими, оптимистическими манерами провидения в столь надежной местности, как королевский двор мирового духа.

И это вопреки отмеченным Гегелем словам о боли, серьезности, жесткости Негативного в мире. Ибо, где столь неизбежно, столь панлогистически за каждым диссонансом следует его разрешение и за каждым новым диссонансом в этом разрешении следует новая гармония, там самое разрывающее отрицание становится безобидной приправой, страстная Пятница — простой церемонией вечного воскрешения. Поэтому критика Марксом гегелевской диалектики была точно направлена на эту сущность духа, на разрядку всех реальных конфликтов в голове философа или гипостазированной голове мирового духа. Диалектическое доставлялось из тихой гавани в беспокойство действительно Конкретного, в Настоящее и Будущее материального процесса, Действительного. Таков смысл Марксова “переворачивания” с целью поставить, наконец, с головы (простого отражения в голове) на ноги постоянное производство противоречий и их мироизменяющее извержение. Тем самым должно высвободиться наиболее критическое из той мистифицирующей оболочки, которая все оправдывает, панлогизирует, а также маскирует крота отрицания под простого церемониймейстера давно улучшенного, вечно Благого. Поэтому Маркс мог сказать: “В своей мистифицированной форме диалектика стала немецкой модой, так как казалось, будто она прославляет существующее положение вещей. В своем рациональном виде диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно, также и с ее переходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна”¹⁷. Подобным образом русский демократ Александр Герцен, размышляя о революции 1848 года, совершенно независимо от Маркса, назвал диалектику “алгеброй революции”, что прямо связано с левым гегельянством. Да, что касается “критического”: как расширяющееся наместничество Будущего в наличном тормозящем состоянии, так, еще задолго до Гегеля, и все же влияя на своего преемника, свидетельствовал динамичный Лейбниц (как будто традиция была революцией покойников, а революция — традицией Будущего): “Как в эластичном сжатом теле заключается в виде стремления его больший объем, так в монаде заключается ее будущее состояние”. Далее, с совершенно антитетическим “*inquietude roussante*” (франц. растущее беспокойство. — ред.) Лейбница динамизма и его тенден-

ции: “Можно сказать, что в душе, как и повсюду, современность *чревата будущим*”¹⁸; короче говоря, и с этой точки зрения насилие противоречия зачисляется в диалектику не только логически, но и согласно церемониалу¹⁹. В действительности “алгебра революции” становится понятней (несмотря на любезность обычного Лейбница и консерватизм обычного Гегеля), когда современность чревата будущим, как сжатая масса газа — своим большим объемом. Знаменитое Марксово изречение о насилии как “повивальной бабке общества, беременного будущим”, имеет с Лейбницевым высказыванием не только общую картину, но и сферу будущего, которая отсутствует у Гегеля. Гегель рефлексировал, наиболее сильно со времен Гераклита, о мировом законе диалектики как о “пульсе самой жизненности” столь много, что позже к *объективному* противоречию приблизилось на материальных подпорках *субъектно-активно*. Приблизилось *объектно обоснованным* взглядом о том, что каждое плодотворно Прерывающее *взаимосвязи* точно так же находится в прогрессирующей *взаимосвязи Прерывающего*, чтобы быть плодотворным. И сама взаимосвязь ставится таким образом на ноги, то есть пытается освободиться от идеалистической духовной сущности, от чисто духовного партеногенеза — инцестной формы диалектики. Так появляется диалектика с *материалистическими качествами*; не только как очеловечивающая, антропоморфная, но и не как понятийное соединение в виде свадьбы дамы диалектики (из приличного идеалистического дома) с плебейским или ставшим плебейским молодчиком материализмом. Более того, диалектика и материя преподаются огнине как принадлежащие одному роду; без только духовного в конфликте здесь, без только материально-грубого в материи там.

Подобным образом прекращается и равномерная пульсация того, что раздваивается и где-то выше снова соединяется. Это вечные три такта как таковые были привнесены только формально; вместо этого Диалектическое оказывается измененным своим собственным веществом. Имение, как и Не-Имение пересекают узкую реку, подобно реке. Поскольку эта река является рекой не повсюду сообщающегося, а жестко преломленного духа, она все время начинает сначала. Конфликты действительно должны грызть и покусывать, делать это жестко. Они не предвосхищены в их опасном протекании никаким Прошедшим, никаким Последующим; такова *материальная* диалектика, иная, чем идеальная гегелевская; она прерывиста в ритме, в своей действительной содер-

жательной взаимосвязи. Что означает: она сама полна прерываний, полна того Нового (Nova), которое еще не пропето в форме “тезис — антитезис — синтез” начала или конца. Только таким образом, то есть не в чистом духе, но и не в механистической грубой материи, в лучшем случае декоративно омываемой рекой, приходит диалектика к качеству, которое она действительно имеет. Его не устраняют ни овеществленное мышление “Позитивного”, ни такой же овеществленный, бюрократически и идеологически окаменевший, ставший не только механистическим, но и монолитным “диамат”. С мертвой законченностью — исторически, как будто будущее есть наизусть заученная схема, с метафизической затхлостью, как будто реальная проблема мира есть лишь вульгарный монолит. Итак, вместо этого на “пульсе жизненности” остановка (притом ложная) есть только там, где жизненность удержана или уничтожена в Наличном, или же, как вообще в прежнем идеализме, мир представляется замкнутым целым. Хотя она повсюду, соразмерно начерно написанному миру, указывает не только на неровные, но и творческие отношения открытости. Тут имеется близко к нам *предрасположение* (Anlage) к нечто, с тягостным и сильным чувством быть тем, что не существует или еще не существует. Здесь движется *движение*, которое Энгельс назвал наиболее очевидным противоречием, когда тело одновременно находится и не находится в одном и том же месте. Это простирается до сформулированного Эддингтоном противоречия частицы и волны, как противуположенных одновременно в мельчайшем субатомном элементе движения. Среди людей, однако — и это в высшей степени наглядно, — бушует противоречие в Подобном (Gleiche) как богатое, сверхбогатое напряжение *конфликта*. Разрешение противоречия имеет преходящий характер. Этот вид полярности настолько знаком, что достаточно ключевых (в буквальном смысле) слов, прежде всего в нашем столь антагонистическом обществе. Противоречие между соответствующими единичными индивидами в их жизненной борьбе, между классом зависимых и классом господствующих, между силами свободы (facultas agendi) здесь, властями порядка (potestas agendi) там — таково отражение и экспериментальный вынос (Austrag) таких противоречий в антитезы *трагедии*, амбивалентно в ее типе Антигоны, мятежно в ее типе Прометея, а также в наиболее слышимых раздвоениях, впечатлениях дня (Tagbildung) и впечатлениях от бетховенских *симфоний*. Здесь происходит, не в последнюю очередь посредством названного ряда диалектических процессов,

оборачивание (Umschlag) насыщенного состояния в качественно новое, которое взращивалось в прежнем и теперь, когда мера полна, одним прыжком его взрывает. Именно Новое имеет то опосредование в диалектическом созревании Предшествующего, которое фактически переходит от неорганического прыжка к жизни, от биологического прыжка к сознанию вплоть до прорыва (когда "время исполнится") неисчерпанных трансцендирований и прозрачностей в культуру, в Исход и религию Царств. Все это происходит вне тюрьмы грубой материи, основывается на неготовом, все время себя взрывающем субстрате мира. Мира, состоящего не из фактов, а из процессов, а в последних — посредством постоянно ломающего, открывающего противоречия с недостаточно Ставшим — из прерывания, надлома, перелома. Именно из чистых *геистальтов* попыток, *геистальтов* Исхода, то есть реальных моделей еще не Удавшегося (Gelungene), где единство единства и противоречий было бы открытым. S еще не P (ядро Сущего еще не манифестировано): "Это диалектическое основоположение означает в отношении неадекватно Определенного, сдерживающе Ставшего: Ceterum censeo Carthaginem esse delendam. В отношении предстоящей адекватной определенности (содержательного Новума) это означает: Quidquid latet apparebit"²⁰. Окончательный отдых в "конце", мыслимый как Исполнение, это не отставка диалектики, а затем кладбище при церкви, а имманентно присущий своему движению момент, чтобы это последнее по дороге не беспокоилось бы напрасно или же не попало бы в ложные застывшие содержания. И так, только движение с тем внутри, что должно быть исполнено, есть действительная диалектика беспокойства, то есть диалектика неисполненности, несоразмерности. Именно на это, на неналичное присутствие Совершенного в Несовершенном, чтобы последнее могло бы быть как болезненным, так и колющим, нацеливал Гегель свою глубокую мысль: "Несовершенное как противоположное самого себя есть противоречие, импульс жизни самой в себе прорвать круг своей чуждости"²¹. Диалектически весомая земля Гегеля находилась на небесах его закрыто-удавшейся абсолютной идеи. Тем не менее и в улучшенном подходе, в еще не закрытой системе диалектического просвещения диалектическое беспокойство протекает не как бесконечное, неадекватное, бесплодное движение, а с той латентной Омегой совершенства, без утопии которой не было бы никакой истории и экспериментов в ней.

21. Дуга Утопия — Материя

Вовне как внешнее

Внутри, где двигаются, больше воздуха. Напротив, Вовне, в Осязаемом, все представляется толще и крепче, хотя именно там воздух только и ощутим. Внутри и Вовне — это подтверждается ежедневно — создают границы, в которых возникает обычная картина вещества, внешне — нездешнего. Вовне этого вещества и без нас здесь, такое, какое оно есть, часто называвшееся мертвым. Это вещество выглядит движимым только снаружи, и когда камни ничто не толкает — ни воздух, ни вода, — тогда они лежат как будто бы тихо. Вещество здесь есть только то, на что действует толчок; само оно и после будет лежать, как прежде. Оно рассматривается в отдалении от Я — после того, как кончилось призрачное оживление, когда Внутри и Вовне еще переходили друг в друга. То, что так резко переворачивается, значимо только как вещь и только как внешнее.

Камень падает, пламя поднимается

Однако разделены не только Я и Внутри, и без того поздно выступившие на сцену. Гораздо старше разрыв между Низом и Верхом, это влияет прежде всего на картину вещества (Stoff). Тем больше, чем больше это происходит во внешнем пространстве и тем более в пространстве собственного тела. Ноги — внизу, голова — вверху, это связано с восприятием силы тяжести, и земля лежит под ногами, облака плывут вверху, твердое располагается внизу, легкое, которое уже не выглядит как вещество, плавает свободно. Ибо эта ноша не тянет, взлетает ввысь — туда, где восседают господа, неустанно выставляющие оценки. То же с сексуальным: чем больше в патриархальные времена женщина сдвигалась вниз, женщина как тело, настолько же поднимался мужчина как дух, как рассудок против вожделения, как даль против пещеры, как пламя, возгорающееся кверху, в то время как камень падает, подобно Еве. Правда, эта оценка не имела значения ни в добрачной эпохе — эпохе гетер, ни в эпохе Деметр с материнским правом, где потаенная пещера, плодородная земля почиталась превыше всего. Возгорающееся кверху пламя, даже высокопарящее, невесомость эфира не позволяли даже и досократическим мыслителям разыгрывать антиматериальную карту. Дело обстоит совершенно иначе. Ведь Гераклит, опьяненный материей, материально живо, гилозоистски добавил пламя к веществу в виде

огня; Анаксимандр учил, столь же материально, что воздух, эфир — это сущность вещей. Таким образом, их не задевает уничижительная, сверху вниз, насмешка Ницше над Фалесом: искал сущность мира, а когда нашел ее, она оказалась водой. Что же касается действительной насмешки над веществом, то после идеалистического Платона она получила особый, эмоциональный поворот. Это у Эпикура и его позднего поэта Лукреция: ныне поднимается дух из мглы, но она должна быть не по эту сторону давящим веществом, а по ту сторону давящим суеверием. Линия раздела проходит здесь высоко вверху — даже когда она принадлежит низу и остается верной ему: но не для Зевса, а для Венеры, и не направляясь к Зевсу и Верху, а враждебно относясь к ним. Лукреций хотел освободиться исключительно от боязни, вызываемой небесами, поскольку они потеряли свое значение Верха. И тем надежнее Разволшебственный рассудок, освобожденный от олимпийского суеверия, должен был вернуться к земле, источнику всех радостей: похвально для нее и для эпикурейского удовольствия. Однако несмотря на это, буквальное Опускание материального вниз, как нечистого, не было устранено ни идеалистами, ни возвышенным гекзаметром Лукреция. То, что было вообще чуждо античному вещественному мышлению, еще меньше материалистически появлялось в Новое Время. И относительно чего самый решительный материалист в новейшем смысле — Демокрит не имел никакого социального заказа: от отчетливо политического, мятежного Низа. Подобное использование Низа, соединенное со старой посюсторонностью позиции, обнаружилось только при посредстве поднимающегося, становящегося революционным бюргерства. Это бюргерство нашло свою кульминацию в XVIII веке, став тараном против дворянства и духовенства, против отчетливого социального верха, выводящего свой блеск из потустороннего эфира. Достаточная причина, чтобы видеть в Низе таких новых мыслителей материи, как материалистические Дидро и Гольбах, вместе с развертыванием Высокого от так называемых низин, от низменного. Соответственно этому действовало расслоение земля — эфир, материя — дух, расположенное столь различно, столь партийно и оценочно.

Верх-Низ: переворачивание и его мера

Как быть, однако, если взгляд снизу действительно разволшебствует? Когда он снимает пелену с глаз и удаляет то, что не относится к сути дела? Если сначала вскрывают, исследуют, на-

зывают простейшие элементы, как, например, либидонозные, но прежде всего эгоистические, действующие интересы? Тогда недостаточно продолжающего звучать Минуса, подобного интересу и прилегающего к Низу, хотя старое лукрециевское “*tegit cog-noscere causas*” (лат. познать причины вещей. — ред.) резко вторгается в просто Чванливое и в надстройку. Прозвучало слово “надстройка”, оно, как известно по Марксу, является местом для права, государства, искусства, религии и философии. Но в основе надстройки лежит экономико-техничко-материальный базис, согласно Марксу, с таким каузальным и содержательным преимуществом, что все в надстройке в конечном счете должно быть более или менее туманным отражением материальных процессов. Эти материальные и действительные процессы определяются как соответствующий способ производства и обмена, как базис — ансамбль производительных сил (вместе со средствами производства) и производственных отношений. Право, государство, искусство, религия, философия, таковы точно в той же последовательности гегелевские высшие сферы и “объективный, абсолютный дух”. Экономически-материальное понимание истории парировало особенным ответным ударом ценностный идеализм, посредством совсем иного, собственно экономического учения о стоимости²². Итак, материальное бытие обуславливает сознание, а не наоборот, и, заостря дальше, следует привести известные иллюстрирующие положения: об истории как истории классовых битв; о господствующих воззрениях какого-либо времени как воззрениях господствующего класса; об исторической власти экономического интереса, а не идеи; о ручной мельнице как тихом условии феодального общества; о паровой мельнице как революционизирующем условии капиталистического общества. Таковы звуки движения, чтобы, по знаменитому выражению Маркса, поставить с головы на ноги не только диалектику, но и ценностное отношение Верх — Низ. Поэтому и только поэтому значимо здесь старое изречение Риккерта, наивное в другом случае: исторический материализм — это платонизм с обратным знаком.

Низ может справиться с туманом, который должен его скрыть. Также и вне этого Разволшебствляющего он представляет собой место, где может быть установлен рычаг, где можно изменять с помощью причины. И все же: не сам Маркс, а последующие Только-лишь-Отвергатели переборщили с Низом. При этом его замостили столь односторонне, что даже столь же односторонне идеалистические Напуксатели тумана смогли подчистить, пусть и

вульгарные, Внутри и Вверху и снова поднять их на щит. Подобным способом вульгарный материализм как экономический, так и социологический, освежил фразерство, идущее сверху вниз. Маркс замечательно, по-детективному, сказал: если сталкиваются интерес и идея, то (до сих пор) идея посрамляла себя. Но он сказал и больше. Он учил, что человек, а не хозяйство, как прежде, должен быть мерой всех вещей. Заметим, что Маркс выступал против каждого отдельного и общего экономизма: если общественное бытие обуславливает сознание, то условия, формирующие людей, должны быть сформированы как человеческие. Энгельс дополнил этот тезис эвристически-полюемически: только способ производства и обмена управляет надстройкой, определяя ее лишь “в последней инстанции”. Тогда, чтобы процитировать один из нереальнейших гротесков вульгарного материализма, Реформация была действительно большим, чем “идеологическим выражением глубоких изменений на европейском рынке шерсти”. И следовательно, поздний Шеллинг, Ницше, Джойс или Кафка не могут быть полностью исчерпаны такими клише, как реакция, империализм, декадентство. Очевидно, что и история прорастала, двигалась дальше, вызывалась не только идеалистически-партеногенетически, то есть чистым разговором духов и способом обмена идеями. Базис-надстройка в целом: между ними длительное время существуют опосредования, которые не были бы возможными без относительно самостоятельной жизни надстройки. Это опосредования, которые снимают не только автаркию надстройки, но и изоляцию базиса. Здесь повсюду есть промежуточные звенья, взаимодействия; нигде идеологическая крыша не стоит прямо на земле хозяйства, и нигде способ хозяйства не изменялся феодально, капиталистически, социалистически без того, чтобы психологические и идеологические изменения и идеи надстройки не участвовали бы в новом экономическом базисе. Никакого сомнения: материальные процессы в базисе, растущие поверх голов людей, растущие поверх голов противоречия между способом производства и производственными отношениями дают лишь в последнем счете решающий общественный толчок; это остается истинным для экономически-каузального Первенства. Так и в Целом каждого общества соответствующая ему экономическая главная категория накладывает отпечаток на общий “дух времени”: собственность на землю определяет первично дух феодализма, товары и их оборот определяют дух капитализма (вместе с восстаниями против него). И все же экономически настроенный дух в надстройке есть не только

отражение, он может столь значительно вступать во взаимодействие, что активизирует еще и базис. И настолько активизирует его при случае своим *Приматом*, что Просвещение предшествовало Французской революции или идеологический импорт ab ovo западноевропейски обоснованного марксизма не то чтобы дополнительно отразил, а, скорее, явился причиной изменения в советском базисе (“социализм плюс электрификация”). К тому же решающим является то, что некоторые особенно просветляющие воплощения надстройки могут *posthum* (лат. впоследствии. — ред.) отделиться от своего бывшего базиса, как, например, большие произведения какого-либо времени, живущие далее в значительно более поздних эпохах, со все новой зрелостью *Tua-fabula-narratur* (лат. твоя история рассказывается. — ред.), даже если базис, на котором они возникли, который они непосредственно отражали, давно пройден. Базис может быть не только пройденным, но и забытым или безразличным, как Гекуба; и все же его Илиада живет дальше, Одиссей и Итака происходят не только на своей давно прошедшей исторической почве; Маркс называет греческое искусство по праву или не по праву вечным образцом; пирамиды, соборы поднимаются во времени тем заметнее и трансцендированнее, отрываясь от своего общественного базиса, чем дальше отстоит упраздненный древнеегипетский, романско-готический тип общества (*Gesellschaftsweise*). То же самое значимо для больших философий прошлого (которые отличаются от хода естественных наук, где гораздо более значимо прошлое, “завершенное”), а именно: философия есть не только, как говорит Гегель, “время, схваченное в мыслях”. Если она стоит на достаточной высоте, то смотрит в будущие времена, если же находится на достаточной глубине — внутрь времен. Также и *Утопическое* в значительных произведениях гораздо более приятно для историзма, социологизма, экономизма, наконец, вульгарного материализма, которое приводит от простой абсолютизации, еще-раз-опредмечивания базиса вовне, к собственной материи, находящейся в сословии надстройки. Органическая жизнь сама уже есть род надстройки, в сравнении с углеродными соединениями, которые являются ее базисом. Итак, по отношению к сознанию, затем к идеологии существует, скорее, дуалистически-идеалистическое понятие наследия, если это не просто словесное наследие, когда органическая (не психическая) культурно-историческая *материя* должна быть градуирована. Хотя Маркс уже наполовину пробил брешь с помощью понятия материалистического понимания истории (*Geschichtsauffassung*), то

есть в межчеловеческих отношениях, в более не физическом ансамбле социальных отношений. Это уже мощное понятийное расширение того, что характеризуется как материя; процессуально раскрываются агрегатные состояния духовной надстройки, ее совсем материальное насилие, поскольку оно захватывает базис. Итак, понятие материи, наконец, должно быть снова разъяснено через открытое, прозрачное понятие субстрата, достаточно широкое, чтобы позволить не только внешнему солнцу взойти в себе. И по меньшей мере, столь благородное, как Верх, который все легче удаляется от жизни и конкретности вместо того, чтобы, соответствуя крайне диалектически-материалистической программе, оприродить человека, очеловечить природу.

**Формально-, механически-, спекулятивно-
и диалектико-материалистический, наконец:
утопически-материалистический союз**

Издавна в Вовне должно быть не больше того, что можно увидеть. Все, что здесь принимается в расчет, попадает ненаглядно, формально, как будто веществу нечего больше сказать. Его частицы должны рассеиваться, вибрировать, витать только в формулах, как формулы. Какое изменение по отношению к той физике, где атом считался еще твердым, неизменным строительным камнем, очень простым и, как говорит название, неделимым. Это время находится от нас не слишком далеко; для этого времени характерно мнение о том, что чем дальше вглубь, тем все становится проще. Только так были когда-то, в 1855 г., возможны мелочные распорядители силой и веществом Бюхнер и Мошотт, для которых целый мир сжался до мелких полешков (*gestossene Kloetzchen*). Но также и человек-машина у Ламетри (1748), часовой механизм как модель мира у Гольбаха в его "Системе природы" (1770). Конечно, этот гвоздь сезона Просвещения не сравним с просвещенчеством прошлого века; все же и в последнем строительные камни смогли быть не совсем простыми и застывшими. Пока, конечно, из-за наступления химии реторта не заменила модель часов, поверх простого механического изменения места вперед снова выступило качественное изменение свойств. Тем самым выступило и понятие *бурлящей*, прежде всего *процессной* (*prozesshafte*) материи, способной организоваться физически по направлению к свету, органически — к сознанию. Юный Шеллинг шел, к сожалению, быстро забытым путем этого новоэпикурейского и одновременно через Парацельса новоалхимического

понятия; с сыном человеческим как собственным сыном самой материи, в котором она открывает глаза и отражает себя. Именно гетевское, органическое понимание природы помогает здесь, а с ней и гилозоистская мысль снова является крестной матерью, вместе с ренессансной мыслью о *natura naturans*, восходящей к гилозоистским аристотеликам Авиценне и Аверроэсу. Ясно, что свободный от материи дух скоро снова сильно восторжествовал в союзе с небесной реакцией и спекулятивным идеализмом (“Иаковы теологии, — говорил позже английский естествоиспытатель Гексли, — похитили у материи ее право первородства”). Известна также и грандиозная фантастика собственно романтической натурфилософии, с учетом того, что она видела в своей пробирке природы: как слишком много Органического поднимается и опускается, проникает друг в друга, развивается по аналогии. Но проблема открывающей себя, открываемой материи, несмотря на это, здесь не засыпает при всей экспроприации ее посредством духа и ничем кроме духа. Даже исконно теологическое (здесь, правда, эсхатологическое) понятие — будущее “преображение природы” — корректировало удивляющее высказывание Гегеля: единственная истина материи состоит в том, чтобы не иметь истины. Таким образом, “преображение” стало категорией совсем с другой стороны, благодаря чему у одного значительного религиозного философа гегелевского времени дух не низводит, а завершает материю. Франц фон Баадер провозгласил подобным образом в своем примечательном труде “Об обосновании этики физикой” следующую потенциальность материи: “Как при восходе внешнего образа солнца развивается весь внешний организм, так и при восходе образа бога в человеке эта внешняя природа должна способствовать и усиливать развитие и воздействие внутреннего, более высокого организма”²³. Пусть и мифологически, но произошел новый выстрел, перспективный толчок в гилозоизм романтической природы посредством аналогии весеннего солнца с духом праздника Пасхи. Хотя у материи также и в этой спекуляции было похищено право первородства, все же именно миф о логосе показал себя благосклонным к ее новому рождению. Во внутрь ведет полный тайны путь, сказал Новалис; во вне идет полный тайны путь, полагал Гете. Но высказывание Баадера о “преображении” Вовне отчеканило христологическое итоговое предложение, в духе Парацельса повернутое предложение Фомы: “*Gratia natura non tollit, sed perficit*” (лат. благодать природу не унижает, но совершенствует. — ред.).

Насколько удалено это от любого, даже наполовину здравого взгляда на вещественное Вовне. И также от того, что с недавнего времени, как *формальный* взгляд, хочет быть духовным на другой манер, а именно повсюду только связующим, абстрактным. Здесь аннигиляция вещества, будучи схваченной, становится предметом мысли, равным самому веществу. Большая энергетическая ликвидация грубого материала (*mechanische Klotz*) удаётся снова только идеалистически. Иным образом, как уже говорилось, то есть не панлогистски, как в объективно-панлогическом высказывании Шеллинга: природа есть видимый дух, дух есть невидимая природа; а вообще, свободно паря в соответствии с мыслью Беркли можно сказать: все тела, понимаемые математически, суть становление в представлении, и все бытие внешнего мира связано не с собственной субстанцией, а с идеями. При полной математической установке (*Setzung*) чисто Математическое, Формализованное опредмечивается в целом, и тогда в наличии должно остаться лишь количественно Наглядное (*Anschauliches*), умалчивающее о неформальном содержании. Эддингтон сказал: “Как выглядит атом изнутри? Он вообще никак не выглядит”, — ибо и радиация, и ее поле должно быть всего лишь чисто математической, свободно парящей структурой отношений. Именно количественные характеристики зрительного восприятия, эвклидово пространство, историческое время стали беспредметными в чисто логических структурах субатомарной и космической природы, во все великолепней формулируемой абстрактности этой тотальной ничейной страны. Таков сильнейший ответный удар против старой, замороженной количеством механистики, против одержимой качеством поэтической сущности и несущественности романтической натурфилософии. Однако упраздненные наглядности, столь богато представленные в человеческом мире познания природы, с их звучащим, цветным, цветущим содержанием еще более, чем в механицизме, стали научно безродными. Если Гете воспринимал гольбаховскую “Систему природы” как “киммерийскую”, то есть как мрачную, внемирную, как Арктику легендарных киммерийцев, то тогда тотальная ничейная земля (подразумевается мировая философия, а не область исследования) должна была бы показаться ему призраком и, вопреки “идеям”, как антинаглядное (*Anti-Schau*). Постепенно и на вершине нового физического сознания обнаруживаются незабудки ставших безродными качественных содержаний природы, а также сомнение. Оно возникает как направленное против “аппаратизации” — подразумевается здесь ставшее то-

тальным отчуждение от качеств и их материи. При этом, кроме формального мышления, и количественное отброшено до абстрактности, как *изначально вытесняющее* (auskreisende) *качества*. Вот свидетельство из самой физической мастерской: “Мир, включая живые существа, становится лишенной смысла, механически-количественно работающей машиной. Но такое понимание означает не только переоценку количественного, но и одновременно обесценивание всего, что не является количественным, то есть и человека, в крайнем случае — обесценивание до нуля... Напротив, собственно природные явления, ярко отмеченные качествами и исключенные физикой, остаются и далее непонятыми. Вероятно, существуют пространства, куда до сегодняшнего дня не ступала или едва вступала нога науки. В этих пространствах должно происходить все, что не является количественным, то есть качества цвета, звук, запах и так далее; должно происходить все, что вообще касается взаимосвязи физико-химико-материальных процессов с животной и человеческой внутренней жизнью и много другое”²⁴. Так заявленное упущение использует все еще слово “количество” для *n*-размерного многообразия, для ставших полностью незримыми математико-физических структур; в любом случае оно лишь понимается как исконная противоположность Качественному и как чуждая содержанию пустая форма подсчета (Kalkuel). Вследствие этого вся математическая физика, родившаяся в Ренессансе, у Галилея, из нового пифагореизма несла в себе только *половину Пифагора*, то есть поняла его как мыслителя только количественных, не затрагивающих качество чисел в “Книге природы”. Очевидно, что качественные числа и их фигуры у Пифагора очень часто только по суеверию качественны, ценностно приняты (квадрат для справедливости и так далее), но это не освобождает от столь же бесспорно имеющейся проблемы и постулата *mathesis* (греч. исследование, знание. — ред.) Качественного в аспекте не/или не только количественной, не только абстрактно структурированной материи. Правда, дело обстоит не так, что если само Подсчитываемое (Quantifizierende) не исчерпывает природы, если оно способно изобразить ее лишь с половиной Пифагора, то оно своими моделями вообще ничего не может понять в ней. Это был бы агностицизм, к которому склоняется физический формализм, как бессодержательность, но ему противоречат, во-первых, его постоянная связь с “верифицирующими фактами”, и прежде всего, плоды его технической практики. Это относится как к старой, чисто калькулирующей физике, так и к гораздо более сложной

“мировой механике” новой, формализующей физики, причем не меньше, чем к первой. Евклидова геометрия дала пригодную основу для классической механики, и этого было совершенно достаточно, чтобы построить сообразно ей действующие машины первой промышленной революции. Неевклидова, риманова, геометрия дала пригодную основу для теории относительности, теория групп дала ее для квантовой механики и тем самым для теории элементарных частиц, то есть совершенно достаточно, чтобы построить на ее основе функционирующие атомные реакторы, видимо, второй промышленной революции. Следовательно, здесь практика показывает (и то, что она возможна, и то, чего она достигает) *сектор в природе*, где и не-качественный Пифагор считается и является объективно столь значительным. Однако, и это важно: абстрагирующееся от качеств касается лишь одного сектора, а не всего *пестрого круга и Содержащего Будущее природы*. Качественное не задевает ту материю, которая, как говорил Маркс, выступая против чисто “естественнонаучного материализма” XVII и XVIII веков, “улыбается человеку во всей чувственной полноте”, включая “Quallens, Quellens” у Якоба Беме, которого Маркс цитирует в “Святом семействе”. Половинный Пифагор не затрагивает и ту материю, которая со времен Аристотеля, особенно левых аристотеликов (от Авиценны, Аверроэса до Бруно и Гете), в целом характеризуется как чрево рождения мира, как *Dynamei op* как *B-Возможности-Бытие*, как субстрат объективно-реальной возможности.

Итак, остается, при всем почтении к половинному Пифагору и пифагорейскому демократизму, остается этот качественно-интенциональный остаток, и он *Главное (Hauptsache) в природе*. Очевидно, что сюда относится и Plus ultra философствования — к собственной, незавершенной процессной сущности материи, со всеми гештальтами тенденции и латенции, чтобы удерживать свой качественный топос и его *per se* неочевидный субстрат: *Dynamei op*. “С этим последним определением (материально неисчерпанного) была открыта дружественная сторона, сторона надежды объектно-реальной возможности, пусть и прошло много времени, пока она была понята; утопическое Целое имплицитно в *Dynamei op*”²⁵. В целом: *материя, обращенная назад*, до сих пор очевидная, не может быть наиболее полно определена через лишение качества и механически-завершенное, не говоря уже о *материи, обращенной вперед*, находящейся в процессе воплощения, который является ее исторической диалектикой ее жизни, а “пре-

ображение природы” наиболее свойственной ей, хотя и самой далекой утопией.

Это то, что создает особо таинственный путь в Вовне. При этом обнаружались соединения, превзошедшие самые смелые ожидания — конкретные, наглядные и, несмотря на это, парадоксальные — вопреки существующему мнению. *Первое* соединение, ставшее наиболее известным, — между *диалектикой и материей*. Необычный брак между двумя изначально выглядящими столь различно понятиями-партнерами не то, чтобы был учрежден Марксом, а был объективно увиден в сути дела. Диалектика является историко-философски как барышня из очень приличного идеалистического дома (Гераклит, Платон, Кузанец, Гегель; Якоб Беме, не очень приличный, но все же в высшей степени спекулятивный). Напротив, материализм держится, как мужчина, если и не всегда плебейского происхождения, то все же редкий гость среди избранных философов, несмотря на Демокрита. Тем не менее между обоими через мир как историю и процесс объективно возник альянс. И Аристотель добавил понятие уровня — стартовую опору перехода от уровня простого изменения места (*kinesis* в наиболее узком смысле) к превращению свойств (*alloiosis*) до органического превращения (*auxesis-phiaisis*). *Второе* соединение, выглядящее гораздо более парадоксальным, характеризуется дугой: *Утопия — Материя*. Эта дуга, конечно, беспредметна в механическом материализме, то есть в понятии материи, являющемся лишь аналитическим, и прежде всего статическим. Изменение только места неизменяемых частиц не знает никакой истории, перспективы, горизонта, превращения. Также и абстрактное утопизирование, как простое, непосредственное *wishful thinking* (англ. стремление выдавать желаемое за действительное. — ред.) мира и процесса, по определению не опосредовано материей. Они еще более несовместимы по отношению друг к другу: легко уживающиеся мысли и жестко сталкивающиеся в пространстве вещи. Однако *конкретная* утопия, и именно она, является таковой, поскольку она опосредована историческим индексом историко-процессной материи. И она, как *реальная* утопия существует в мире потому, что материя мира еще не закрыта, потому что процесс материи еще не сорвался (что утопило бы утопию), не выигран (что означало бы прибытие утопии). Здесь снова оправдалось определение, приписанное Аристотелем материи: понятийное определение Потенциального. А именно как потенциального *Kata to dunaton*, По-Возможности-Сущего, устанавливающего маршрут

имеющихся условий и Потенциального вообще, то есть *Dynatemei on* в *субстрате мира*. *Kata to dynaton* означает в итоге необходимое число частичных условий, чтобы утопия могла быть конкретной, материально осуществимой, как и *Dynatemei on* задает основное условие, благодаря чему утопия в мире еще является субстратом. Однако оба определения принадлежат аристотелевскому реальному определению материи, и как таковые они *опосредованно-утопического вида* в *Kata to dynaton*, *обосновывающе-утопического вида* в *Dynatemei on*. То, что такая дефиниция материи не стоит на своем первом, аристотелевском месте, не нужно доказывать; столь же мало надо доказывать, что до сих пор существующее, с избытком приписываемое субъективному фактору понятие утопии посредством такой редакции может быть полно схвачено в своей объективности. Как сейчас совершенно ясно, оно тормозится здесь больше всего ошибочным понятием механически готовой, статической материи, менее всего — историко-диалектическим понятием материи-процесса. Последняя есть чистая Утопия как сколь неготовый, столь и имманентный субстрат мира, бурлящий на диалектическом огне своего процесса. В собственной лаборатории пробуемых определений еще только предстоящего Что всей нашей материи. Только подобным образом протекает процесс ее организации через жизнь, сознание, историю обсуждения, произведения смыслового Пред-Явления, но не в материи, вытесненной из своих возможностей, а в материи, открытой вперед. Что есть материя? В данной точке перспективы этот вопрос является наиболее адекватной проблемой *всей материи*, находящейся в мировой попытке решения. Это Что-проблема человеческого содержания, а также нас несущей, нас космически столь огромно, столь грандиозно окружающей природы. Как это возможно — человек и возможность, это только теперь всплывающий материал поэзии, философии, политики. *Possibile* человека — как оно возможно? Единственно в мировом субстрате еще открытых, свободных, латентных свойств — процесс вообще не был бы возможен без такой материи со свойствами утопии.

Логикум: к онтологии Еще-Не-Бытия

Как это начинается? Мышление должно где-то начинаться. Это Где менялось, то находясь в середине; то спускаясь сверху. Но мышление, которое должно далеко пойти и в котором нечто развивается, начинается с малого. То, с чего начинают, должно иметь возможность расти. Подниматься можно только снизу.

22. Еще раз подход к Открытому

Чем ближе к нам, тем лучше? Да, но когда же мы, собственно, живем? Говорят, в Теперь; здесь останавливаешься, ибо не всегда свежо и в наличии то, что непосредственно. Но в переживаемом в данный момент Теперь и Здесь все происходит не столь отчетливо. Оно слишком текуче, что-то внутри бросает тень, оно слишком близко и слишком скрыто. То, что побуждает, всегда изначально, однако оно уже не здесь, и уже не как Не. Как таковое оно находится, если представить его себе, *перед* первым предложением, которое философски будет написано. Это означает, что хотя им все поднимается, оно остается на месте. В философском приподнимании сначала есть Не, выходящее из самого себя, то есть как Не-Имение (Nicht-Haben). Тем самым вводится первое философское обозначение, поначалу смутно-отчетливо, в соответствии с тем, с чего начинает обозначаемое. Не-Имение, нехватка — вот первая *опосредованная* пустота Теперь и Не. С Голодающим как первым обозначенным донесением Не, с Вопросающим как первым обозначенным явлением X, загадки, узелка в Не, которое не удерживается в самом себе. Таково Чтобы (Dass), из которого появляется и продолжает появляться нечто, из которого происходит мир. Если весь мир проистекает из своего побуждающего, из назирающего Чтобы в каждом Теперь, то это потому, что этот мир не знает и не имеет себя адекватно. Итак, из-за ненасытного Имения в мире, появляющегося из Не, каждое Не-Имение в отношении своего Ставшего является Еще-Не-Имением. Да, Еще-Не — вот действительно *разразившееся* миротворческое начало всего, что образуется и образовано. Изображение и отражение этого себя Образующего и Являющегося должно всегда начинаться не только в начале, но и, видоизменяясь, в пути, в находящемся в прыжке Сущем. То есть с тенденции, а в ней — с того частично Обусловленного, которое называется объективной возможностью. Оттуда поднимается осуществленное Яв-

ляющееся, которое может быть понято генетически со всеми по-фронтальному открытыми, всегда новыми утопическими окраинами.

Но откуда начинается Поднимающееся? Где находится Первичное (Prīus), когда актуально-имманентно Толкающее выходит в мир? Действует “Чтобы” — этот интенсивный Исток — первично “внутренне” или “внешне”? Применительно к истории: в волящем, чувствующем, представляющем, мыслящем “сознании” или в независимом от него, хотя и поддающемся влиянию “объективном бытии”? Эту задачу решает единственно предметное мышление, хорошеющее благодаря своему делу, но не интровертное, горящее лишь своим расположением над вся и всем. Внутри уже потому не является первичным определением начала, что даже самое задушевно Звучащее в Не-Имени определяется Именем, с которым Не-Имение содержательно связано. Только внутренняя дорога коротка и вообще не существовала бы, если бы не была предметно связана, не имела предметного происхождения. Сознание отражает и просветляет, но Бытие обуславливает и несет. Лишь потому, что сознание длительно связано с несущим Бытием, оно также принадлежит к Обуславливающему и Несущему в мире. Оно принадлежит к Изменяющему *решающего* рода, но изначально остается все же, если изменение удастся, объективно *Изменяемым*. Возможно длительное взаимодействие между “Внутри” и со-действующим, если не определяющим, “Вовне”. Без “субъективного” участия не было и нет нового подъема в объективно склонном к этому историческом мире. Но никогда Первое не следовало бы полагать как Духовное. Поднимающееся Не-Имения *интенсивно*, но не духовно, и его материал по-прежнему предметен. Все Явленное есть выделившееся с помощью определяющего Вовне, часто опредмеченного и механического, но даже если оно снова попадет в течение и затем к Истоку (Ursprung), то не вернется во Внутреннее. Иначе говоря: Исток все более овнешняется, объективируется в Вовне как удавшееся и значимое Вовне. То же и в отношении искусства: произведение искусства, в значительной степени субъективное по своему выражению, живет как объективное вместе со своим собственным материалом, принадлежащим миру. В Вовне ведет таинственный путь — не только дневной. Для Не-Имения очень хорошо, что оно не долго остается внутри.

Постоянно должны быть задействованы оба — и Звучащее, и Схватываемое. Иначе одно раздробляется, другое остается холодным, и оба не коснутся человека. Мир должен быть как дом,

но сам мир никогда не живет в таком доме. Предназначены для этого люди — первые и последние; то, ради чего вообще все началось, работает в них сильнее всего. Важно такое раннее утро, которое, разрастаясь, входит в свой день. У мышления нет более почетной задачи, чем расставлять пири этом вехи.

23. Логикум: К онтологии Еще-Не-Бытия

Быть готовым

Подниматься можно только снизу. Этого мы не можем избежать, живя и желая, — мы такие, какие мы есть. И за один раз ничто не появляется, а только чуть-чуть продвигается. Мышление поэтому должно быть широким, видеть многообразие Около- и После друг друга. Мышление все время в середине, опосредует, не пропуская ничего, не приходит без предупреждения, не претендует на многое. Но если оно годится, то оно не теряет того, ради чего пришло. Желательно проваренное мышление со многими добавками, которое, несмотря ни на что, остается верным самому себе. Оно схватывает себя, двигаясь вперед, обходя препятствия как положено.

Мышление как магнитная стрелка

Побуждение (Trieb)¹ находится в нас, голодая, тоскуя. Оно происходит из Не, у которого ничего нет и которое во всем непосредственно темнеет, побуждая. Мы живем не для того, чтобы жить, а потому, что мы живем — и именно в это мгновение; или лучше сказать так: это пустое Чтобы, в котором мы находимся, ничто не успокаивает, ибо оно скрывает сначала только вопрошающее, сверлящее Для-Чего (Wozu). Таким образом, что Не смутного “Я есмь” не удерживается у себя, а развивается в Еще-Не, находящееся перед ним. И там же побуждение к еще не существующей лучшей жизни становится историческим — оно бурлит, борется, мечтает, пробует, изменяет. Такова причина, почему мышление не должно заблуждаться, а должно смотреть вперед. Начиная с юного Маркса, выходя далеко за его рамки, дана клятва знающе-надеющемуся движению Еще-Не.

Для этого сами понятия должны быть чрезвычайно деятельны, но не ради самих себя, а ради обладания знанием: куда, для чего. На службу берется продуманная точность, острота мышления не позволяет мышлению быть праздно-напрасным в своих усилиях. Эта острота является, скорее, ремеслом, чтобы представить, проложить путь, отметить направленность на Одно. Там, где это необхо-

димо (*первый* смысл остроты), надо философствовать с гравировальной иглой. Когда передаваемые слова расплывчаты, а предметы, как аффекты, могут переходить друг в друга, острая игла работает не сама по себе, а ради *точности* гравировки... Вслед за первым, так сказать, несомненным смыслом остроты, появляется *второй* смысл, более ценный и решающий. Имеется в виду острота Для-Чего; ему присуща точная установка на то предметно Неискаженное, ради которого устраняется все формально ложное и неправильное. Такая точная установка преследует выявление имплицитированных *расширений* (*Weiterungen*), концентрирующихся в значениях понятий, а следовательно, и задетых значений вещей.

Благодаря такой остроте наведения и появляется настоящее философствование, которое осматривается вокруг себя в широте Сущего, вбирая детали, одновременно придерживается соразмерного бытию направления, не обедняя себя. Мышление методически, *meta tes hodes* (лат. посредством метода. — *ред.*) отправляется по пути подвижно-Сущего, вступает на путь вещей, и только так возможно мышление (*Denken*), размышление (*Bedenken*), сознание (*Eingedenken*) идущего Бытия. Последнее в историческом блуждании Еще-Не (*Umgang*) не лежит на блюдечке, в пошлой позитивистской непосредственности, как уже имевшая место чувственная данность. Есть легитимный *ореол значений*, существующий ради точности слов и понятий, в конечном счете ради самих методически испытываемых вещей. Полагание этого ореола, со-нацеливание на него менее всего является бессмысленным. Острота во втором смысле стремится отчетливо выделить этот ореол, основную черту этого *самого себя Полагающего, Очерчивающего*. Значение — это то, что притягивает и дальше направляет себя к тому, что оно означает и что пока не является полным. В гораздо большей степени полнота есть там, где движение (*Zug*) и движение Основы (*Grundzug*) некоего Нечто полны Еще-Не. Это движение Основы в происходящем Сущем исходит от Еще-Не-Сущего, от испытываемого Бытия как Еще-Не-Бытия. На это ориентируется только мышление, *подобное магнитной стрелке*, ибо оно схватывает — через пределы значений — значение некоего Подразумеваемого во всей его многообразной ширине. Признаком этой второго, важнейшего смысла остроты является то, что мудрое философствование может быть лаконичным. Рассудок и здравый смысл исполняют себя сами с большим искусством. Им не нужны никакие приправы, многообразие которых портит желудок. Такова философская мысль, острота которой убедительна и поучительна.

Мышление тогда увлекает, когда оно все больше вовлекает в самое себя. Но это с позиции Сущего, где оно движется, возрастающая и многообразно воплощаясь. Сущее есть Являющееся, которое — плохо или хорошо — выбирается из начала, но — выбирается (*herausmacht*). Сплачивающее Сущностное в Являющемся никогда не отделяется от него, и каждое основательное Сущностное, желающее быть полным бытием, подготавливается в процессуальных попытках своего Пути. Почему и поиск Бытия, если он хочет быть плодотворным, не остается у зародыша, а обращается к плодоносным цветам. Он не останавливается на почве, начале, Истоке, из которого не произрастает ничего, кроме его собственных запинок и неясностей. Истинно другое: растущая высота вещей, многообразие появляющихся деталей, свет в категориях, который не освещал их в колыбели. Все это содержит больше глубины вещей, чем их желающее остаться архаичным журчание. Основание (*Fundus*), вообще Фундаментальное, мышление от основания создает Размышляющее (*Gruebelnde*) в философии, это принадлежит ей, как принадлежат ей Якоб Беме, как досократический оракульский огонь Гераклита. Но что касается “рытья” и размышления² в действительной темноте истока, то само архе, напротив, не архаично. Законное желание вспомнить (*Entsinnenwollen*) Основу, то есть *primum agens* (лат. первое движущее. — ред.) Истока, находит свою почву гораздо больше в Теперь, чем в сказании как *sage*, а его Где и Откуда отыскиваются *ex fundamento* только в Куда и Для Чего. Нет вспоминания Основы без мысли о Теперь и без сознавания (*Eingedenken*) об освещаемом в глубинах времен Бытия-с-Основой, как наполняемой Основой, Основой с достижимым смыслом. Это именно сознавание, которое позволяет увлечь вперед Размышляющее, а в нем, прежде всего Вспоминающее. Остро, строго и преданно по направлению к наконец истинно-становящемуся, истинно-удающемуся Бытию, а не наоборот.

Итак, не оборачиваться на шорохи, а повернуться к тому, что возникает на пути воплощения (*Gestalten*). На всегда историческом, так происходящем в Сущем пути. Заметим: в подвижно Сущем с Еще-Не-Сущим внутри и в сложившемся Сущем с постоянно подразумеваемым в нем Еще-Не-Бытием. Онтология Бытия через Сущее — как учение не о наиболее общих, а о наиболее существенных определениях Бытия — является лишь одной из онтологий Сущего как подвижного ряда воплощений *открытых вперед значений Бытия*: совершенно ошибочен снисходительный

тон якобы возвышенного Бытия по отношению к просто Сущему; как однажды высказался Гуссерль, а Хайдеггер продолжил *mutatis mutandis*: Сущего — если измерять его чистым понятием Бытия — могло бы вообще не быть. Однако Бытие не в формальном, а в своем полном понятии не потеряно, оно еще нигде не представлено. Можно указать лишь на Сущее, как на его возможное место подготовки. При этом модальный индекс, приписываемый всем высказываниям Еще-Не-Бытия в Еще-Не-Сущем, соответствует предмету этих высказываний — не какой-нибудь застывшей наличности, неизбежной необходимости, а частично обусловленному возможному Бытию, то есть *Возможности*. Она окружает Сущее соразмерно его открытому Еще-Не, его будущим свойствам. В Сущем она более схватываема, в своих условиях более сложна и относительно более определена, чем в неопределенности полного бытия. Характерно, что категория возможности — из-за наличия в ней случайного, неприятно незакрытого — искажается онтологиями в той степени, в какой эти онтологии страшатся будущего и стремятся к закрытости или архаизму. Мировыми привратниками всех зон возможность как *объективно-реальная*, обслуживалась очень неохотно; эта основная категория Еще-Развиваемого осталась поэтому самой неразвитой. При этом как раз в Еще-Не заключается объективное реально-Возможное, фактически открывающее вперед наличное Сущее, в Еще-Не-Наличное, вместе с ожидаемым, светящимся Бытием в полноте, полным Бытием. Точка ориентации остается: онтология Еще-Не-Бытия есть онтология процессуально-воплощаемого Сущего с постоянным отношением к Бытию как опосредованному Сущим Бытию-На-Подъеме... Это обнаруживаемое Бытие имеет в человеческих и мировых усилиях Сущего свое пробное опосредование. Однако архе этого Бытия, как полный Исток, как полностью достигнутая Основа, все еще не началось. Далеко от журчания видимого, мифического начала, еще более отдаленного от точного духа, находятся *rebus sic fluentibus* (лат. вещи столь подвижные. — ред.), даже *rebus sic stantibus* (лат. вещи столь устойчивые. — ред.) полного Бытия, *ontos on*, не действительность, а реально-возможная утопия (*Utopikum*).

Еще раз краткий смысл: *Laboratorium possibilis Salutis*³

Мышление, было сказано вначале, должно уметь видеть одно в другом. Снова начнем с предложений, *in puse* (лат. кратко. — ред.), находящихся в середине и включающих все остальное: “Я

есмы. Но я не имею себя. Только поэтому мы становимся”. Этого достаточно, чтобы поймать нить рассуждения, ведущую в нужное место. Или: “Мы субъекты без имени, существа типа Каспара Хаузера,двигающиеся согласно незнакомому приказу и все еще не нарушившие его”⁴. Таким образом, человек понимается и рассматривается здесь как нечто, что само себе непосредственно и основательно затемнено, еще не современно, а потому имеет историю. Весь мир находится в пути, маршрут которого еще нигде не определен, но в исследовательском путешествии он может просветлеть и даже создать картину самого себя. Или: “Особенно в творческом труде перешагивается та впечатляющая граница, которая характеризует место перехода к Еще-Не-Осознанному (объектно: Еще-Не-Ставшему). Там начинается, если прорыв удался, страна, где еще никто не был, которая еще никогда не была, которая нуждается в людях, путешественниках, компасе, глубине”. Согласно этому тезису праведный мир стоит как в дверях, указывая на знающих людей как провозвестников и путепроходцев, так и за дверью — нерешительно-латентно. Философия, занимаясь Еще-Не, обсуждает оба варианта. Наконец, относительно самого Еще-Не в категориальной форме, с Не вначале, с Ничто или Все в конце, в “Принципе надежды” сжато сказано: “То, что происходит в себе и непосредственно перед собой как Теперь, еще так пусто. Чтобы в Теперь пусто, неопределенно, это бродящее Не. Это Не, с которого все начинается, вокруг которого строится всякое Нечто. Не находится не здесь, но поскольку это Не некоего Здесь, это не просто Не, а одновременно Не-Здесь. Как таковое Не не удерживается у самого себя, а побудительно связано со Здесь какого-либо Нечто. Не — это нехватка Нечто и также бегство из этой нехватки; это побуждение к тому, что отсутствует. Побуждение отражается в живых существах вместе с Не: как инстинкт, потребность, стремление и первично как Голод. Не какого-либо Здесь проявляется как Не-Имение, как Не, а не как Ничто. Поскольку Не является началом любого движения к Нечто, постольку оно не является Ничто. Более того: Не и Ничто должны быть разведены как можно дальше друг от друга; все приключение определения разворачивается между ними. Не лежит в Истоке как еще Пустое, Неопределенное, Нерешительное, как старт к началу. Ничто, напротив, есть Определенное. Оно предполагает усилия, давно начавшийся процесс, который в конце концов не удался и акт Ничто есть акт уничтожения, а не побуждения”⁵. Итак, “все приключение определения” лежит меж-

ду Не и Ничто, не лежащим ни в какой основе, а лишь связанным с возможным Напрасно. Это приключение определения, происходя из Не, которое как Не-Имение не удерживается у самого себя, онтологически выступает как *Еще-Не*. Как таковое Не выходит из себя, отправляется в путь, удаляясь от себя, развиваясь из своего Не-Имения — полагающего, предвосхищающего, представляющего себе пред-стоящее Имение. В людях с еще-не-осознанным мерцанием (Daemmerung) перед собой, в мире с еще-не-ставшими перед ним реальными возможностями. Сущностно соразмерным интендирующему в людях, тенденцному в мире было бы *Все* в конце, эта радикально-утопическая категория спасения. Но если продвижение хорошей категории не удастся, в конце остается Ничто — не доверяющая богу или ура-пантеистическая альтернатива *Все*.

Далее, для краткости снова обратимся к “Принципу надежды”: “*Еще-Не* характеризует тенденцию в материальном процессе, как Истока, развертывающегося из себя, стремящегося к манифестированию своего содержания. *Ничто* или *Все* характеризуют латенцию в этой тенденции, для нас негативную или позитивную, преимущественно на переднем фронтовом участке материального процесса... Но также и Не в своем ходе проявляется как *Еще-Не*; событийно-исторически Не вырастает как *Еще-Не*. Не как *Еще-Не* протягивается сквозь ставшее Бытие и за его пределы; Голод становится производительной силой на прорываемом все время фронте неготового мира. Не как *процессуальное Еще-Не* делает утопию реальным состоянием неготовости, этой фрагментарной сущности во всех объектах. Поэтому мир как процесс сам является гигантским испытанием образца (Probe auf Ex-temple) своего насыщенного решения, пробой царства своего насыщения”⁶. Это означает следующее: на это царство можно направлять, но его Бытие еще полностью находится в *Еще-Не*. Пустота и пустыня побуждающего Не или в себе непосредственной *Чтобы-Основы* в каждом ударе пульса Теперь преобразуются, являясь, в пробуемое Бытие с *Основой*, которое, однако, нигде еще сущностно не стало окончательным. Последний иллюстрирующий пример, взятый формально-логически: “*S* еще не *P*, субъект еще не предикат”. Это еще не достигнутое *P* данного *S*, предикат субъекта есть еще предстоящее *Quid pro Quod* (лат. что после чего. — ред.), то есть предстоящее *Что сущности (Essenz)* для *Чтобы Существования (Existenz)*. Здесь так много от *Есмь* и *Есть*, которое еще не имеет самого себя; целый ряд приведенных

здесь уплотнений обозначает онтологическое единство: Не=нулевой пункт, Еще-Не=Утопия, Ничто или Все=Ядро....

Вернемся к тезису: *S* еще не *P*, или *Quid pro Quod*, экспликация которого всегда такова: предикат определяемой Чтобы-Основы Сущего должен быть еще субстанционально обнаружен; в мире было много попыток и приближений, но они не достигли цели. Чтобы-Основа должна, дабы обозначить различные ступени уточнения этого обнаружения, все более и более выражаться, манифестируясь, отождествляясь, реализуясь в росте вплоть до пограничного понятия реализации своего Реализующего. Там Чтобы-Основа схватывает себя в своем раскрытом сущностном содержании как основу множества нечего в мире и там же человеческое устремление уже пред-является (*vor-scheint*) — фрагментарно и утопически — в добром деянии, в озадаченности создаваемых произведений. Началось, однако, это Наружу (*Ne raus*) из непосредственного существования (*Existere*) в общем мировом процессе, которого не было бы, если бы Чтобы Не-Имения, побуждающее и толкающее этот процесс, уже манифестировалось и насытилось бы своим хорошо реализованным содержанием. Если бы Неисполненное в современных манифестациях истории и природы не отчуждалось бы снова и снова, тогда не было бы процесса, то есть если бы не было нечего, которого не должно было быть и которого так не должно было быть. Не было бы вхождения в будущее, если бы Латентное уже проявилось и точно также не было бы исчезновения в прошлом, если бы явившееся в нем Решенное соответствовало бы общему в тенденции. Но решающий акт, преобразующий Миро-Сущее (*Welt-Seiende*) до узнаваемости своего Бытия, заложен в человеческом труде как пограничное понятие его задачи. К окончательно открытому облику нашего и всего существования идет — через тысячи препятствий, попыток, этапов, фрагментов — человеческая культура, с ее огромным явлением островов-произведений, которое там, где оно значимо, есть меньше всего иллюзия, а больше — Пред-Явление (*Vor-Schein*) возможной удачи. На этот утопический золотой фон наносятся все наши добрые деяния, слои завершенных произведений искусства, несущие людям благо небезумные религиозные картины. Да, мир в целом в его *тяжелом* процессе, в его *длящемся свойстве Эксперимента* находится в работе, и человеческий труд является лишь последним актом этой одиссеи. Мир, если смотреть отсюда, следует надписи: *Per aspera* (лат. через тернии. — *ред.*), он в высшей степени является проводящей эксперимент *Laboratorium*

possibilis Salutis. Надпись: *Lasciate ogni speranza* (итал. оставьте всякую надежду. — ред.) висит еще не здесь, а над входом к уничтожению без диалектического остатка, к наместничеству бродящего Ничто — с песком из все растущего отчуждения, Орком глупости, катастрофой Напрасно. Поэтому бодрствует радио на пути возвращения домой, радио истории как одного из возможных процессов разрешения содержания побуждающей Основы. Итак, лаборатория в следующем смысле: Основа уже Наличного в этом мире лежит в фундаменте мира как чрево с Не, ее воплощения (*Gestaltunge*), и гештальты устремлены в своих тенденциных основных чертах к Бытию с Основой, тому Бытию, которое еще должен произвести процесс. Это принадлежащий миру процесс, который еще нигде не удался. Это Бытие с исполненной Основой, этой субстанцией Для-Чего, если и приходит среди экспериментальных образов пыли, растений, зверей, людей, культуры, то в последнюю очередь. Несмотря на множество этапов, вместе с утопией, которая постепенно открывает свои цели, с повторяющимися снова и снова переходами все дальше от нулевого пункта, с Пред-Явленностью еще небытийствующего ядра.

Апории Еще-Не; против анамнесиса, за проблему Реального

Способ рассуждения: нечто еще не существует, но в этом оно и заключается — определенно кажется странным. Бытие как Еще-Не самого себя не имеет привычного обозначения, это почти неприлично. Это не становление, а заложенное ниже, то, что в самом становлении является наступающим. Отсюда единственная и самая непроторенная апория — Одно-в-Другом (*Ineinander*) Бытия как Еще-Не-Бытие. Что есть Не в Еще-Не, как оно соотносится с Есть или Есмь? Мало оно или так же велико, как Ничто, противопоставляемое Бытию как равная величина? Как оно проникает в окружение Бытия или оно самым непосредственным образом лежит в его основе, как подвигающее Не-Имение? Далее: взывающее из нулевого пункта, из ужаса, который раскрывается перед Не, находится на пути к Большему, диалектически взрываемому, образуемому, создаваемому — каким образом оно предстает в качестве Бытия? Если Еще-Не не продумывается до конца, тогда его апория выглядит ограниченной, поверхностной. Она кажется чисто субъективной педагогически или психологически, полностью находясь вне Еще-Не. Еще-Не-Бытие принадлежало бы тогда только путешествию, и лишь в путе-

шествии находились бы его апории, если не в ограниченном подобо-бострастием рассудочном умении понимать, достигать. Тогда тем более эта апория располагалась бы вокруг Бытия как наиболее действительной Действительности и избегала Возможного, этого наиболее сложного топоса Еще-Не. Тогда Возможное относилось бы к *высказываниям* на основе недостаточного знания вещей, а не на основе: недостаточно наличных условий Бытия в *самом порядке* вещей. Говоря логически: Еще-Не полностью Возможное появилось бы тогда только в проблемном суждении, а не в утверждающем, касающемся фиксированной действительности. Но тогда была бы значительно ослаблена не только апория Еще-Не, но и само Еще-Не удалилось бы из Бытия как лишь статического и в себе и для себя повсюду достигнуто-действительного. И это только потому, что Еще-Не — вследствие табу перед будущим, Новым — не продумывалось до конца и преследовалось. Оно должно было быть чисто субъективной дистанцией, между тем как само Бытие, как у Гегеля, во всех своих проявлениях было уже полностью высыпанным, в вечном Прошлом, в вечном Настоящем которого находилось изгнанное Будущее. Но, к счастью, апория Еще-Не так легко не уходит из мира, не отступает в простую историю явлений, для понимающего рассудка выступающую как следование одного за другим. Тогда Бытие понимается в чистой недостижимости своего марша, в высшей степени апоретичной реальной сокрытости того, что есть и еще не есть подлинное Бытие, как *ontos on*.

Следует показать всю серьезность Еще-Не и что ему препятствует. Ему вульгарно препятствует многообразное *неподлинное* будущее, которое повседневно находится перед нами и в котором происходит так мало, как скажем, постель, появляющаяся каждый вечер. Или: когда мы идем по улице и знаем, что через три четверти часа будет гостиница, — то это вульгарное Еще-Не. Однако на улице, по которой мы путешествуем в этом трудном мире, гостиница еще не построена, она должна быть воплощена в жизнь, достроена из хорошо Возможного, из которого она вначале, собственно говоря и состоит. Далее появляется гораздо более сложное препятствие на пути понятия *подлинного* Еще-Не, и это препятствие обусловлено не повседневной привычкой, знающей готовое Бытие гостиниц в конце пути, но общественно обусловлено и передается научно-исторически. В то время как твердое Бытие гостиницы в конце Еще-Не редуцируется до путешествия, имеется и предположение о совершенстве в *начале*, перед которым

Еще-Не выглядит заблуждением. Это другое препятствие социально поддерживается консервативными интересами, отказывающимися Новому во всякой творческой профессии. Так полагали и полагают все реакционные романтики, устанавливая все вершины в начале, после которых не может быть ничего значимого, кроме сбора колосков, в лучшем случае — секуляризации предшествующего мифа. Напротив, партия Еще-Не показала, что она, как Руссо, терпит модель приукрашенного начала, но использует это Назад для предостережения Вперед, для расцвета “природы” на будущей, самой высокой ступени. Подобно этому революционные секты воображали благое “пра-состояние” до грехопадения, чтобы более выпукло обрисовать наступившую нужду и ненаступившее райское счастье. Да, полный пафос Еще-Не возлагался на альфу, абсолютно верховную ценность, заключенную даже не в вере в бога: старые пророки вообще не знали “смотри, все было хорошо”, относящееся к началу истории и тем решительнее призывали они к “новому небу, новой земле” в конце. Философски это последнее положение было почти не осмыслено. Напротив, *низложение* Еще-Не произошло в хорошем, в высшей степени продуманном, но ложном учении — благодаря великому учителю философского Эроса. Это был сам Платон, разрядивший панутопическое содержание этого Эроса, сделавший из него круговое движение, философски возвращающееся к началу. Все знание, говорится в “Меноне”, это только, припоминание души о виденном ею перед рождением в царстве идей. “Ti esti” сократовского вопроса о Что, Сущности давно решен, он затих с доисторических времен, да и в самом смелом порыве философского Эроса он только вызовет вспоминающее раздумье. И это был путь анамнесиса сквозь Бытие, изначально сущностное Бытие *ontos on*, которое принималось во внимание только как ставшее: Сущность (*Wesen*) есть Сверхившееся (*Gewesenheit*). Этот путь продолжался вплоть до Гегеля и нашел в нем кульминацию в подчинении знания Ставшести (*Gewordenheit*) его содержания, по крайней мере, в его сумеречной Минерве, в отклонении пока открытого Еще-Не — основы неосуществленной возможности. Апория Еще-Не-Бытия свелась тогда у Гегеля даже не к простому путешествию, а к еще-неспособности ограниченного верноподданного рассудка, то есть к простому полаганию приватности, живущей в “уголках сердца”, к “мягкому элементу, с помощью которого можно вообразить все, что угодно”. Напротив, все, что происходит на небе и на земле, уже “вечно происходит”, “с холодно прогрессирующей необходи-

мостью вещи”, где действительное *Еще-Не-Бытие* не имеет места. Априори закрытости все время сдерживало диалектику открытости; и низведение первопроходцев до догматических эпигонских тормозных башмаков — это еще одна область припоминания, *ante rem, usque ad finem*. Довольно об этом, следует проститься с ложным учением для того, чтобы спасти *подлинную апорию* *Еще-Не-Бытия*, то есть сохранить ее плодотворной. Проститься с ее выдворением в педагогические и чисто познавательные усилия, а также с заключенным в них приукрашиванием простых вещей до сложных, согласно которому все *Бытие* уже установилось и столь же мало содержит в себе *Еще-Не* как сытый супруг — Эрос, тирания — революцию или культ необходимости с Некодифицированным, с возможностью Нового. Напротив, проблема апории *Еще-Не-Бытия* остается и после вычета всех его субъективных свойств: ибо это *реально-онтологическая проблема его как мира*. Эта реальная проблема имеет в высшей степени объектный характер. Мир как таковой находится в лаборатории своей *Еще-Не-Решенности*. Здесь экспериментирует, следовательно, проблема той *Сущности-Бытия* мира, которая в своей побуждающей *Чтобы-Основе*, предстоящем *Что-Смысле* *фактически* еще находится в апории, где тотально возрастает ее разрешение. В утопии правого дела (*Utopie des Rechten*), преодолевающей жесткий анамнесис, Лучшее сражается на стороне диалектики против фетишизма. Общий ряд попыток манифестирования мира — это еще не законченная феноменология нашей *действительной* материи, как Последнего (*Ultimum*), а не Первого (*Primum*). Это диалектический процесс, беременный утопическим Именем, побуждаемый в своей диалектике *Не-Именем*, процесс испытания брезжущего образца, возникающего из *Еще-Не ontos on-Бытия*, Субстанции-Бытия. Чем является мир в действительности, относительно своей не-фактической, то есть не-ставшей *Сущности-Истины* (единственно субстанциональной), — так это Утопическое (*Utopikum*), вокруг образов которого существует ореол значений, чаще реально-аллегорически многозначный, реже — упорядоченный реально-символически. Так *Бытие*, находящееся на расстоянии от своей *Сущности*, обладает *Еще-Не* как онтологической определенностью. Тогда философствование, не смиряющееся с наличным миром, смирится без всяких сомнений с рискованностью апории *Еще-Не*, с возможным содержанием надежды на хорошо становящееся существование, с хорошо раскрытой в нем основой мира. При сохраняющейся возможности заблуждения

вместо итогового определения можно сказать: Все = Родина. Кроме того, апория Еще-Не-Бытия — это постепенно и недостаточно освещаемые дебри реальной проблемы мира в целом.

О Фронте, Новуме, субстрате Реально-Возможного: материи

Следует серьезно отнестись к тому, что Перед-нами, что движется. Не как Еще-Не должно быть названо не только с помощью наречий, но и получить вместе с названием предметно развитые определения. По порядку появления — это Фронт, Новум, Материя. *Не* — это недостающее и побуждающее в Теперь — возникает как *Фронт*. *Еще-Не* — собственно Временное, вырастающее во времени, открывается как все еще возможный *Новум* в подлинном будущем. Бродящее в *Не*, рождающееся в *Еще-Не*, субстрат возможности, гарантирующий *Новум*, — это *Материя*, как обуславливающе-несущая, так и результирующе-смыкающая. Реальная Возможность, если она не парит в воздухе, является единственной Возможностью Материи, отдаленная от внеисторической неподвижности (Klotz), заряженная в высшей степени утопически.

Первое. *Фронт* следует определить так: это наиболее передовой отрезок времени, где мы находимся, живя и действуя. *Фронт* находится каждый раз в *Теперь*, которое всегда есть *Теперь* некоего из себя вырывающегося и вперед устремляющегося *Не*. Это *Не* на человеческом фронте находится в непосредственно проживаемом мгновении, но не пережитом в силу его полностью непросматриваемой непосредственности. Непосредственно прожитое переживается как только что прошедшее и в этом переживании не является тем же самым, что проживание непосредственно скрывает в себе. Пока это непосредственное *Есмь* и *Есть* не имеет себя, оно слепо. Снизу, из темноты проживаемого мгновения происходит также и слабость духовно-современного отношения к более опытному *Теперь*, обычно называемому современностью, которое для нас уже не так близко и не так вертикально. *Бытие Основы Существования*, которое еще полностью не имеет себя, темнеет там и полностью находится на актуальном в данное мгновение фронте. Это единственное — не всегда будущее — место, где находится *удобный случай*, который, однако, можно легко упустить. По-римски случай может быть изображен как локон на лбу лысой головы: если не схватить за локон, значит упустить все... Темнеющее *Не* нашего проживаемого *Теперь* не выставляет себя,

но это место, опосредованное по меньшей мере актуально, заявляет обостренно о себе как о фронте прежде всего во времена перемен. Фронт — это самый передовой участок того времени, когда дальше нельзя идти, как раньше, когда наступающее состояние, готовясь к прыжку, балансирует на краю. Лишь в нашем Теперь-Бытии, проясняя его, раскрывая его лик, следует испытывать фронт.

Второе. *Новум* следует определить так: он происходит и коренится в реальной возможности Еще-Не-Осознанного, Еще-Не-Ставшего, но предвещающего благо, когда мрачные возможности теоретически-практически опечатаны, а светлые теоретически-практически могут быть поддержаны. Сюда относится не любое будущее, а только такое, которого никогда не было и которое поэтому одно является подлинным. Но не как якобински-внезапное, без свидетелей и свидетельств; Новое, изначально хорошее Новое никогда не является абсолютно новым. По меньшей мере, мечта о нем уходит в прошлое и множество плодотворных воплощений наполняет переднюю истории. Оно все же не должно быть музейным, с расслабленным историзмом, культом анархизма — ведь тогда традиция предстанет не наполненной, а выхолощенной. Будущее есть и в прошлом и в его созданиях, не только в расцветших и оборванных весенней ночью, но преимущественно — в хорошо созданных, что именно поэтому они не остались локализованными в прошлом (то есть только в своем времени). Именно поэтому они плывут, как горы, по обе стороны движущейся машины времени до тех пор, пока — прекраснее, чем в первый день, — в своем свадебном путешествии они не окажутся посреди Новума. Прошлое, куда все время погружаются мгновения и так-сказать-современность находит себя самодостаточным, но будущее в прошлом лежит в иной сфере — неготового значения, Незавершенности (*Unabgegoltene*) целого, не только исторического требования времени. Критерием того, что может быть названо культурным наследием, а лучше рождением каждой античности из духа ее Новума служит следующее: обращение назад продуктивно в той мере, в какой оно предвосхищает наше движение вперед. Все правдиво информирующее человечество путешествует на таком же корабле. Каждое значительное сообщение — будь ему тысяча лет или оно только что сформулировано — связано с тем *утопическим золотым фоном* (*Goldgrund*), на который наносятся не только идеологически связанные с этим религии (самой неисчерпаемой из которых является христианство), но и большие произведения искусства. Христианско-мифически в голосе с Пат-

моса этот золотой фон располагался в конце времен, но не в потустороннем пространстве, где нет ни солнца, ни луны, а там, где светильник — это агнец, новый день как день внешней природы. Так в Новуме появляется эсхатологически окрашенное *пограничное понятие Последнего (Ultimum)*, без разных мифов, более того направленное против любого трансцендентно-фиксированного мифа. На краю последовательной вещественности, хорошего Новума можно очевиднее увидеть, что они должны иметь не плохую бесконечность, а *Конец*, причем иной, чем в страдании. В том пути, где Сущее процессуально находится как Бытие, Новум является перспективной страной процесса, который иначе застыл бы в чистом прошлом. Он обслуживается Основой, движением Основы, субъективно деятельной в *интенции*, объективно — в *Тенденции*. Гарант обоих — объективно реальная возможность, находящаяся *toto coelo* (лат. во всем небе. — ред.) или также *toto inferno* (лат. во всем аду. — ред.) в Латенции, еще не доведена до конца... В Новуме открывается и держится открытым то измерение истории, где надежда имеет поле своего действия. Ее мир полон склонности к чему-либо, тенденции к чему-либо, Латенции чего-либо, а точнее процессуального разрешения Основы этого Мира. *Quid latet apparebit* (лат. все тайное станет явным. — ред.) — это был бы решающий Новум.

Третье. О *материи* следует сначала сказать, чем она не является: она не бревно, которое можно передвигать с места на место и которое всегда остается равным себе. Если бы было так, то при неразрывной связанности с движением, во всех формах она должна была бы идти по старым, количественным, следам. Таково воззрение материализма, столь важного когда-то для буржуазного Просвещения, но ставшего затем не революционным, а вульгарным. Вульгарному соответствует с другой — не с собственно народной — стороны то, что сегодняшнее буржуазное дворянство духа и духовенство души знакомы только с дистанцированной, механической картиной материи. Суженная, огрубленная, с утаенным Первичным, представленная Людвигом Бюхнером, Фогтом и Молешоттом, — такая картина им очень подходит. По словам английского естествоиспытателя Гексли: *Иаковы* теологии похитили у материи право первого рождения. Так они стали вдвойне *Исайями*. Право первого рождения должно означать в Первичном: досократики, “левый” Аристотель вместе с Авиценной, Аверроэсом, возрожденческим пониманием материи, *natura naturans*, Бруно. Было охотно забыто, что материализм увереннее всех рас-

колдовывал все картины мира, стремился к земному счастью, отгонял боязнь потустороннего, хотел научиться понять мир из него самого. Из всех богов одну Венеру призвал Лукреций в начале своей эпикурейской дидактической поэмы: “Ибо одна ты в руках своих держишь кормило природы, / И ничего без тебя на божественный свет не родится, / Радости нет без тебя никакой и прелести в мире, / Будь же пособницей мне при создании этой поэмы”⁷. Одновременно упоминается “кормящая мать Вселенной”, корень *mater* в *matēria*, что уже не интересно даже этимологам, в остальном столь герменевтическим. К месту была бы полностью перевернутая речь Шлейермахера “О материализме к образованным людям среди его презирающих” и не помешало бы, если бы эта же речь была обращена к необразованным поклонникам механистического материализма. Есть некая удобная привычка, сводящая все к старым формулам, которая, мало зная *диалектический* материализм и не умея вникнуть в суть философии, путает его с механистическим. Напрасно старался Маркс свести наш важнейший мир не к атому или обезьяне, а к общественно-экономическим отношениям человека к человеку и природе, к немеханистической диалектике этих отношений, объяснить, что корень всех вещей — это человек. После этого было предостаточно чисто экономического глумления корней, своего рода механицизма в историческом одеянии, но *диалектика* не была бы диалектикой, если бы она не показала длительную скрещенность общественного бытия и сознания, сознания и общественного бытия, базиса и надстройки. И материализм как таковой не был бы материализмом, если бы он — с точки зрения своей не только механистической традиции — не критиковал бы опоры ложного сознания, чтобы затем, прозревая идеологическую болтовню, излагать без обмана подлинную идеологию. Что касается механицизма, еще раз скажем: не все, кто позднебуржуазно поднялся над ним, свободны от него, а также не все имеют право поднять себя над видимостью этого поднятия, не распознав еще собственный механицизм. Они не знают последствий, с которыми Запад, исходя из ложного понятия материи, встретился в прологе или еще встретится в эпилоге. Хотя эти последствия и далеки от того, чтобы быть орудием против дворянства и духовенства, они стали, скорее, тотальной безутешностью, короче: сегодняшний плод механицистского понимания всего и вся — нигилизм. Позднебуржуазные не-механицисты, не называющие себя механицистами только из-за своего идеализма, достигли в своих мировоззренческих выво-

дах Не-как-механицизма. Это не привело их к прямо общественному предположению: уныние — это следствие поверхностности, недостатка будущего в современности; это тоже дань времени, по праву названному скудным, своему вытесненному механицизму. Да, несмотря на отсутствующие предпосылки такого рода, это тоже материализм, который несет с собой только ополовиненный диалектический гуманизм, обрамляя все механицистскими стереотипами, неся с собой в вечность всю тоску простой карусели энтропии и энтропии, не освобождаясь от нигилизма. Не освобождаясь, по меньшей мере, от многократного холодного обхождения чисто механического мира с людьми, качествами, культурными рядами целей.

Оставим, однако, механистический материализм и его нигилистический счет, перекрытый диалектическим, с Гегелем во чреве, с другими свойствами в подлинных последствиях. Самая смелая дуга есть самая действенная, а также наиболее соразмерная. Согласно материалистической диалектике дуга находится между утопией и материей, в самой материи. В усиленной, энергетически уплотненной, нестатичной материи, атомы которой уже не прочные “кирпичи” и структура которой уже не застывшее евклидово пространство. Эта материя образуется уже в атомах, которые могут быть представлены в виде электромагнитных полей с ядром в виде “пучка энергии”, как центра возбуждения, из которого поле распространяется со скоростью света. Это “распространение” происходит далее не-механически в органических, социальных, культурных “полях”. Активизирующимся таким образом возможностям нет границ. Все новые гештальты исходят из образующего материального чрева, из материи как субстрата постоянно обусловленного, но никогда не ограничиваемого и не исчерпываемого возможностями. И это точное понятие возможности, появившееся у “левого” Аристотеля — пусть пассивное, связанное с понятием материи, позволяет видеть утопию в материи, и наоборот. Это возможность объединения в революционной функции утопии и подлинного материализма. Чем стала гегелевская диалектика для Маркса, тем может стать утопическая функция в мире для материализма, столь нуждающемся в новом рождении, столь способном к не-механистическому Возрождению. Да, можно увидеть положительное в том, что вульгаризаторы и работавшие с ними рука об руку Иаковы теологии сделали или держали материализм столь незначущим; ибо не стал ли он, не столько закатившимся, сколько пригодным к подъему в совсем другом

месте, чем это полагают по дурной привычке? До сих пор был известен только материализм, обращенный назад, анализирующий только вниз; но появляется материализм открытый, устремленный вперед. Не механистический, изменившийся до неузнаваемости, до насмешек и мыльных пузырей, а новый — измененный до новой узнаваемости. Ему не надо называться, как это предложил юный Маркс, предчувствуя Молешотта, реальным гуманизмом, он является таковым. В материи, понимаемой таким образом, феноменология и энциклопедия человеческого содержания надежды получают свою независимую от простого человеческого сознания опору. Чистый дух (хотя так не называли свою субстанцию ни Спиноза, ни Лейбниц) есть никакой дух. Поэтому неудивительно, что объективно-реальная возможность — единственная гарантия Новума — имеет в материи свой единственный субстрат.

Итак, *материю* следует определить так: она не механическая болванка, а — сообразно внутреннему смыслу аристотелевского определения материи — *По-Возможности-Сущее* (Κατά τὸ δυνατόν), то, что определяет сообразно условиям, историко-материалистически, исторически Могущее появиться, как *В-Возможности-Сущее* (*Бытие*) (δυναμεί ὄν), то есть коррелирует объективно-реально Возможного, или чисто бытийно: Субстрат-Возможность диалектического процесса. Как уже говорилось, он бродит в Не, выталкивает себя в Еще-Не, несет, наполняет и охватывает все, в том числе и самого себя. Материя подвижна, являясь в своем — к себе открытом Возможном — так же невыношенным (unausgetragene) Бытием и она не пассивна, как рост, а двигается, формируя и оформляя саму себя. А дух не козырь против нее, а ее собственный цветок, ни в коем случае не выпадающий из субстрата. Этот субстрат растягивается в мириады гештальтов становления, форм организации; он находится в виде natura naturans и naturata (лат. природа творящая и созданная. — ред.) всем своим содержанием на огне, в огне Laboratorium salutis. Materia ultima — такова реализуемая мировая основа субстрата в латенции, и это не след Антихриста, а приметы нового неба, новой земли. Во всяком случае с еще неразрешенной альтернативой во время процесса, прежде всего в Предельном (Eschaton) результате. Отсюда материя нуждается в самом смелом гештальте органа, гештальте организации, прометеевском человеке, чтобы встретить будущее, чтобы для него ставить активно вехи благотворно протекающего процесса, чтобы залить мир огнем, находящимся за достигнутой наличностью, который должен быть заж-

жен. Альтернатива Ничто или Все в самом конце является радикальной только в Предельном, в реально-гипотетическом пограничном содержании материи, но она есть уже в каждом попутном результате, частично появляясь, освещая или угрожая: как альтернатива этому Ничто пыли или Всему обретенной субстанции. Первое есть мифистофелевское пограничное содержание мира Предельного. Второе — как материя с наполненной Основой, имеет в качестве пограничного содержания Фауста — без жалобы, с земным, все дающим духом. Уже Действительное окружено морем Возможности, и все снова и снова из этого моря поднимаются новые острова действительности — в последнюю или не в последнюю очередь — с этими Ничто или Все, из материи *неорганической* природы. В последнюю было ошибочно помещено равная себе болванка, не только в остающемся механистическим материализме, но и в идеализме духа, для которого неорганическое — это лишь промежуточный этап в системе. Было бы очень полезно посоветоваться с идеалистами о понятии материи, ибо у них материя — повод, то есть подталкивающая проблема, а не самоочевидность, как у материалистов. И напротив, следовало бы спросить материалистических философов о духе, ибо для них это проблема, а не решение, как у идеалистов. Но здесь, в отношении *неорганической* материи, идеализм отстраняется, помещает физическое на стариковскую половину: Гегель видит землю как огромный труп, а природа, закончившаяся у него доисторически, является шелухой, из которой давно вышло зерно в качестве наличного человека. До этого нигде — и меньше всего в *physise* Авиценны, Бруно, Гете, — *dynamei* от материи являлось потушенным Бытием, полной флегмой на почве органического духа (*Spiritus*). Итак, должна ли неорганическая природа и ее количественно неисчерпаемая материя занять свое место не только в человеческой истории, но и космически — вокруг нее и над ней? Это предполагает систематическое встраивание культурного процесса в природу (в которую надо снова вступить ренессансно), не-механистическую, без идеалистически-могильной надписи: Мимо, — в природу, обладающую качествами, со знаками ужаса, красоты, величия, которые хотят объективно следовать подобным природным впечатлениям. Эта качественно понимаемая природа, которая в пейзажной живописи и поэзии находится полностью вне сектора физики, но не выпадает из полного *Physis* и его латенции. Сектор математических естественных наук замечательно пронизан насквозь логикой, и техника, так развитая благодаря им, показала

их действенность тысячу раз; но сектор — это не полный круг, и философски он давно не высказывался. Так, антропологическая проблема Реального (Realproblem): чем мы люди в действительности являемся — охватывается космологической (к чему может привести в своей замкнутости Ужасное в природе). Это широкое поле, но на него следует вступать с осторожностью (Vorsicht), подобающей чистой Возможности, с предвидением (Vor-Sicht), подобающим латентной Возможности, за вычетом грез — с предметной последовательностью. Вопрос качественного понимания материи имеет очень мало общего с влечением назад романтического времени — это вопрос о материи, устремленной вперед. Главное: только при длительном втягивании неорганической природы историческое движение Основы к Бытию и Родине встречает не равнодушную спину, а возможную Пред-Явленность Родины, прежде всего здесь, в огромной Вокруг-нас Материи, в долинах и вершинах этого субстрата объективной возможности. Не только человеческая история, но и неорганическая природа имеет свою утопию, и эта так называемая природа не труп, а пространство излучения, пространство фигур, субстанция которого только образуется.

Поворот к человеку

Каждое помышление Еще-Не восходит — как в начале, так и в конце — к Нашему (Unsere). Такое мышление имеет широкий взгляд, работающий конкретно-утопически сообразно своему предмету. Необходима самая длинная подзорная труба, чтобы раскрыть Ближайшее на звезде по имени Земля. Самые дальние вершины свертываются до ближайшей близости нашего побуждения — *Tua res agitur, De te tabula patitur* (лат. тебя касается, о тебе история рассказывается. — ред.). Дальние вершины, навodka мостов к подразумеваемому там — таков стиль философствования, он не происходит на диване статистического, социологического или экзистенциального наблюдения. Такая философия является в своем лучшем виде активной метафизикой, только в таком качестве она принимает вызов огромной, ужасающей тайны Бытия, этой самозагадки мира и нас в нем. Лишь с этих вершин правильно освещаются дни и этапы. Все это связано с Целым, которое еще не истина, но без масштаба которого истины нет. Со времен Аристотеля философствование существует как универсальное, доходящее до конца; и Иеронимус в футляре и сам его футляр — все находится в Целом (Totum).

Можно спросить, какое дело до этого большинству людей в жизни? Для большинства гораздо более узкое не терпит отлагательств, а утром некоторые уже мертвы. Что должен делать длинный взгляд, взбирающийся так высоко? Что там, за темнеющими контурами и содержаниями, которые мы, как недолго живущие, всегда временные работники, никогда не сможем узнать? Содержание Будущего и Реально-Возможного — разве не витает оно в воздухе, поскольку не входит в современность короткой жизни? Несмотря на это, Перед-нами как простое После-Нас, не вознаграждаемое никаким опытом, кажется лежащим вне Моего-Бытия (Meinsein). Без наличных денег — никакого интереса, понимая наличные и в переносном, экзистенциально-локальном смысле. Более высокое стремление остается прекрасной чертой, но локальные масштабы уже не согласуются с ним.

В самом деле: Еще-Не находится вовне, впереди лишь тогда, когда есть много ходов? Не живет ли любопытство к Наступающему только для Я и Ты, то есть в узком кругу? Несомненно, смерть — это единственная определенность, которую ожидают дети бэббита, пляска смерти невзирая на лица. Все равно, расширяли ли они свое Я или оставались в постепенно чахнувшей затхлости частной жизни. Смерть подкашивает и человеческого гения, даже гения человечества, если ей не противостоять, если нет ничего, что может быть направлено против нее, или по меньшей мере того, за что можно держаться вне ее... Девальвирующее давление со стороны смерти является меньшим, чем со стороны идеологизированной только посредством смерти тенденции девальвации, присущей филистерскому солипсизму, который направлен против Превосходящего (Uebergreifende). Отсюда очень малая доля комплекса смерти в упомянутых отворачиваниях от горизонта; вообще не обсуждается действительная серьезность ухмыляющегося из могилы Ничто при столь узком Моем-Бытии. Обсуждается довод о том, что горизонт Еще-Не, так сказать, не добился успеха в жизни. Но такое возражение появляется только в пустом, лишенном внутренних связей обществе. Оно не может быть и общечеловеческим, даже если буржуа, согласно Марксу, не видит дальше своего собственного носа (что не раз подтверждалось). Еще меньше ложная имманентность может развернуться в том Для-Себя, которое может быть названо штирнеровским безумным Моим-Бытием и тотальным сведением к нему или даже кьеркегоровским. Ибо штирнеровское отвергает своими "метафизическими стропилами" человечество, а также, хотя и не столь

сильно, субъективное восхождение, которое оно поначалу превозносило из всех сил. И кьеркегоровское Бытие, если оно вообще может быть упомянуто здесь, разыгрывающее “маленькую Данию” своего философствования против “огромной карты мира” Гегеля, с которой нельзя пойти путешествовать пешком: как раз процессуальное “само-не-выхождение” из частной сферы существования должно показать, угнетать, сохранять Наше в его парадоксальном соединении с Бесконечным. Это относится исключительно к пространственному Вовне-Бытию с его абсолютной экстравертированностью, а не к горизонту Бытия, обращенному ко времени, держащему будущее. Если будущее не будет забыто и время, действительное время не сведется, как в гегельянстве, к анамнесическому кругу кругов, то больше, чем когда-либо, действует тезис Гегеля: мысль является настолько глубокой, насколько она способна распространяться. Для распространения в перспективе времени есть и другие, не гегелевские, слова и приемы — против бесспорной опасности в этом выезде до конца, против опасности опрометчивости, быстрого перехода, скорого подвига, путчизма и особенно — абстрактной утопии. Другие слова и приемы означают на основе Марковского экономического анализа и знающей законы науки об изменениях, не отсутствие утопии (что дало бы в итоге экономизм), а Новум: конкретно становящуюся Утопию. С заботой о следующем шаге, с рации и рационом этапных целей (по масштабу Возможного), с постоянно ведущей перспективой (если социализм развивается иначе) — создание условий для царства свободы, для раскрытия Латенции. В отличие от мира бэббита, *extra muros et intra* (лат. во вне и внутри. — ред.) любого добровольного или вынужденного отчуждения в духовное или менее духовное звериное царство, конкретная Утопия гордой походки (*Utopie aufrechter Gang*) содержит все импликации своего кругозора. Быть Человеком означает в действительности: иметь Утопию. Да, это Больше находится в близоруком практицизме Моего-Бытия, поскольку оно воспринимает Еще-Не как измерение или даже убирает его (при наказании объективно возникающим духовным унынием). Но как может восприниматься барьер перед измерением Еще-Не, если довольные и недовольные им уже волей-неволей переступили его? Отличие барьера перед чем-то от простой границы между чем-то, спокойно лежащим, было замечательно отмечено гегелевской “Логикой” — несмотря на то, что Вовне-Вверх (*Daueber-Hinaus*) нашло там очень мало своего настоящего, утопического места. И еще: как может восприни-

маться Несовершенное как таковое, если оно не *измеряется* неизбежным мыслительным образом Совершенного, предвосхищающе-Превосходящего это наличное Несовершенное? И эмпиризм, довольствующийся Несовершенным без недовольства и Эроса, отдал дань метафизике, когда он свою конечность, ошибочно названную имманентностью, не смог осмысленно схватить, чтобы подтвердить ее. Другое преодоление (*Ueberschrittenhaben*) барьера показали “Размышления” Декарта, хотя Утопическое здесь снова перекрыто неверным понятием “врожденной идеи”, подразумеваемым доказательством *Ens perfectissimum* (лат. совершеннейшее сущее. — *ред.*), то есть Бога, в фиксированном По-Ту-Сторону. Субъект, класс, эпоха, ощущающие свои барьеры, уже перешагнули их, независимо от того, рефлексировали они по этому поводу или нет. Разве не могут сегодняшние воздушные замки, находящиеся По-Ту-Сторону барьера, если они не пустые грезы, стать завтра солидным По-Эту-Сторону. Революционное рождение буржуазного мира тому свидетельство. Цивилизаторская и, конечно, культурная роль Утопического не меньше, чем экономического, Утопическое часто активизировало базис. Это *Transcendere* (лат. трансцендировать, перешагивать, выходить за пределы. — *ред.*) без *Transcendenz* (трансценденция. — *ред.*), на самом деле возможной, как подлинный Новум, только без полного наличного Бытия трансценденции, но вместе с тайнами трансцендирующего юмора, его загадочного легкомыслия. Дело заключается в *продуманно-Предвосхищающем*, здравом смысле и *docta spes* (лат. умудренная надежда. — *ред.*) этого *Transcendere*; тогда будет приглашено ясное имманентное исследование — и никакого По-Ту-Сторону. Сознание в рамках утопически-принципиального представления происходит (в противоположность абстрактной вычурности или *непроясненной* мистике), безусловно, в *мировом направлении* всех начавшихся добрых путей. При этом дух Утопии не боится быть назидательным, поскольку в силу своего собственного скепсиса открыл, что не только наша уверенность, но и наши слезы не совсем в порядке. Но снова и снова возникает способность, столь необычная в этом сомнительном мире: надеяться, а не грезить. Это отражается в псалме: пусть отсохнет моя правая рука, если я забуду тебя, Иерусалим. Таким далеко-близким направлением характеризуется желание (*Begehren*), которое не имело успеха в истории, но и не было разбито, которое не позволяет себе замкнуться только на аппетите или на обязательных этапных целях. Это звучание *Еще-Не-Бытия* в самом

прекрасном смысле; к тому же, что касается корней, оно еще и самое радикальное. Pro rata (лат. соразмерно. — ред.) ненавязчиво робко возгорается оно в Мельчайшем, где что-то происходит; sub specie essentiae creandae (лат. под знаком сущности, должной быть сотворенной. — ред.) конкретная утопия составляет проблему смысла всей человеческой истории вместе с окружающей ее природой. Разумная практика онтологии Еще-Не-Бытия — видеть, как недостаточен мир, знание о нем, как мир может имманентно изменяться, как терпим в Несущественном, какой он домашний в Существенном. Если его В-Возможности-Бытие скрыто содержит Ничто, как и Все, то оба они, прежде всего Все, по своему содержанию являются утопическими. Исторически, однако, оба проходят: и Ничто, на срывы, глупости помехи которого так часто натываются днем, и Все, из-за неявки которого все время происходят прерывания, утешительные песни, противоположные утверждения. Но постоянно привлекают далекие от патетики, полные правильности действительные предчувствия высшего мгновения, во власти счастья, в освободительном звучании величия. Так, не приходя, но освещая, прячется в процессе Предвосходящее нас, именно поэтому нас особенно касающееся.

Оптимизм с траурной повязкой

Хорошего понемногу, гласит старая добрая пословица. Кто не ожидает неожиданного, тот ничего не найдет — эта пословица еще лучше. Мы живем не для того, чтобы жить, а мы живем, потому что мы живем, и это верно для нашего Чтобы-Бытия. Одно может считаться истинным: незнание Истока — единственная причина для появления наличного мира, начинающееся знание об Истоке закладывает основу лучшего мира. Это позволяет принять участие в лучшем будущем, последним импульсом которого являются люди, понимающие сами себя без отчуждения. Дайте нам пойти в сады и там работать, говорит вольтеровский Кандид, не в лучшем из всех миров, тем более не в лучшем среди всех возможных. Здесь подходящим был бы оптимизм с траурной повязкой, и он остается таковым, ибо таковы как критическое, так и позитивное свойство надежды. Надежды умной, и не только проверенной, но и проверяющей, нуждающейся в лишении иллюзий — не с тем, чтобы она смирилась, а напротив, чтобы исправилась себя. Говорят, что из истории можно научиться тому, что ничему нельзя научиться: исправленная (berichtigte) надежда учится постоянно у нее, не доверяя богу, королю, трибуну. Итак, никогда не

устаревают то, что еще нигде и никогда не происходило — по все более понятным причинам и последствиям. Наличный мир не исчерпывает *eo ipso* (лат. этим самым. — *ред.*) Возможность Бытия, тем более Возможность, предвещающую лучшее Бытие. К нему поэтому призван Гибрис⁸, сам по себе набожный, выдающийся святой которого зовется Прометей. Он морален как ничто другое и объективен по той причине, что для его огня, для творения лучших картин жизни в Возможном еще есть место, латентное пространство. Разумеется, преобладание такой тенденции и латенции в вещах над прошлым и наличным еще нигде не означает, что ставшее безопасным преобладание обернется добром; каждый день показывает противоположное. Но день настанет и останется, заявленный во всеуслышание, так что коршуны и те, кто преклонил колена перед Ваалом, устроятся прометеевского бессмертия. День сознания, позволяющий в испытательной мастерской — Мире работать далее на возможное благо, со все учащающейся заботой о По-Масштабу-Возможном и В-Возможности-Сущем. Прометеевское слово гласит: праведный генезис не разрешение, не факт начала, а попытка пути и проблема конца. *Tanta molis erat humanum condere gentum* (лат. так было трудно заложить основание человеческого рода. — *ред.*). Это усилие будет не меньшим, но его намерение — более ясным. Подобным образом можно быть спокойным о судьбе Кандида и его сада. Предполагается, однако, больший сад и не только на месте, сохраненном в мире, но на исследованном и творчески преобразованном из самого этого мира. Волевая мысль, мысленная воля к общей лучшей жизни — это сильный магнит, направленный в наше будущее и будущее мира. Это будущее постоянно взирает на нас и предопределяет выбор как добра, так и зла. В мире следует самому смотреть на Праведное, как на то, что должно ожидаться и приводиться в движение. Тогда есть парус и борющийся оптимизм с траурной повязкой.

24. Взгляд в нигилизм и тождество

Не как Не-Имение, нехватка

Кто (*Wer*), побуждающее в Теперь, есть не (*ist nicht*). Но поскольку об этом говорится, это Не относится не только к самому себе. Иначе было бы невозможно найти слово для Не, умалчивая о таком слове, с помощью которого можно “нечто” чувствовать и мыслить. Слово Не есть знак, осмысленно показывающий на Свое. Не может полагаться, так как в том, что может быть

прочувствовано и высказано, оно есть не больше, чем полагание, но и не меньше. Не — это снятое понятие для того находящегося в нас нуля Имени, которое, однако, есть уже Не-Имение. Так живущее, хотя и не схватываемое, в-себе-полагание есть нехватка (Mangeln). Нехватка беспокойна и, побуждая себя, движется от себя. Таково Чтобы голода, ненасыщенного поиска, тоски. Все это имена для одного и того же Не как Не-Имени, куда погружается первое пребывание. Кипение и побуждение в нем, это в себе находящееся Не, замечается сначала как полностью темное. Однако это темное — как темнота Теперь и Здесь, даже Тут (Da), как имеемое (gehabtes) Теперь, Здесь, совсем Тут. То, что Не не находится вот Тут, означает: оно есть самое убегающее, все время удаляющееся Тут в своем непосредственном Само-Пробывании, оно не имеет удерживающегося в стороне Тут-Бытия. Если это Не является не собственным, то и “дано” это Не несобственным образом, точнее: его Тут не дано. Ибо насколько есть пребывание Кто и его Что, настолько в нем, как в Не-Имени, еще не выступило никакое Кто, которому может быть что-то дано, и никакое Что, которое дает себя. Пустое Чтобы в нем, означающее, что нечто есть, не выходит через Есть простого непосредственного Есмь. Не логически содержится в пустой неопределенности (Es) суждений типа: “Больно”, “Идет дождь” (Es schmerzt, Es regnet). Эта неопределенность определяется не как имеющая какие-то качества, а посредством того, что высказывается через нее, только на этом пути. Становящееся заметным (innewerdend) Не является Ближайшим, которое как раз поэтому не приближается. Это первое пребывание не имеет света, в котором может что-то быть найдено.

Не как нехватка Нечто-Бытия и Явления-Бытия

Если Не выступает отчетливее, то опять не само по себе, а только по отношению к Имени, которое отныне не является просто Не-Имением. Не как Не-Имение есть то, что не удерживается у самого себя и вместе с тем не хочет иметь ничего, кроме как быть в заложенном в нем Что, как выведенном Что. “Не не удерживается у самого себя” — это предложение не является преувеличением. Ни в коем случае оно не расписано изнутри так, как будто к какому-то словечку добавлено чувство. “Не не удерживается у самого себя”: тем самым языковая частица не очеловечивается абсурдным образом, а, напротив, через нее высказывается первоначальное обнаружение Не, относящегося к Имени.

Здесь эмоционально высказывается то, что беспокойно-эмоционально находится в основании обнаружения, затем видения, затем узнавания. Такова потребность, не-исполненное Полагание, которое оживляет понятия. Далее проясняется: также и логические высказывания, столетиями отделявшиеся от чувств и страстей, легитимно связаны с ним. Ибо Полагание как Не-Имение есть Полагание как Тоска (*Sehnen*) и одновременно оно схватывается логически как *интендирование*. Мышление и обдумывание Тоски (*Gedachtwerden des Sehns*) есть Новое, но не чужеродное. Оно изгоняет мании, но не страсти. Оно просветляет, схватывает, обсуждает первично эти потребности и то, что им соответствует в мире. Полагание как Тоска — эмоционально, как интенция — логично, это взаимопроникновение корней полагания дает основание законно заявить: Не в Не-Имени не удерживается у себя и логически. Отсюда любое логическое отношение вместо того, чтобы повиснуть в воздухе или быть тавтологически пустым, находится в противоречивом отношении с Эмоционально-Интенсивным. Логические знаки и отношения, выглядящие еще такими сухими или абстрактными, имеют за собой шевелящееся, возбужденное, которое так всегда и схватывается, хотя и не всегда понимается. Не, Еще-Не, или-или, как и, так и, просто “и”, противоречие как спор, Возможное, основная формула S есть P, Тождественное — все это примеры, в которых вобрано и заявляет о себе дыхание жизни..... И не Кьеркегор приближается к парадоксу, который можно было бы назвать точностью горения, то есть “применением” Логического к Интенсивному; в большей степени он скрывается в “Феноменологии” Гегеля, вопреки воле последнего. Не без основания, с позиций Феноменологии понятие стало конкретным, пригодным не только для школы, но и для мира, несмотря на утверждаемую панлогическую духовную сущность. Все Логическое связано с Интенсивным так, что и последнему требуется Логическое для своего раскрытия. Кто не видит в тонких штрихах логики беспокойных линий тоски, кто не слышит в этой сейсмографии колебаний под корой, напряжения окружающего, тот путает логику с гербарием из цветистой речи или, позитивистски говоря, из тавтологий. Такова эмоциональная сторона логической чистоты, где последняя очищается от школьной пыли. Таким образом, ход Не, благодаря которому оно выступает из себя как более определенное, значим в каждом высказывании. S есть P — это выражается в языковой оболочке первого отношения, в первой прокладке пути. Каждое отношение можно свести к этой

формуле: S есть Кто, P есть Что, связка есть — путь искомого определения Кто посредством своего Что (*praedicatum inest sub-jecto* — лат. предикат, существующий в субъекте. — *ред.*). Без Не-Имения Что, без этого неудовольствия в логически обозначаемом субъекте не было бы вообще возможно любое отношение. Ибо если бы субъект не был Не-Имением, то и его отношение к пробуемому Имению (*versuchte Haben*) было бы в Что-определении предиката ни необходимо, ни возможно, а также Что ничего не определяет в предикате без неопределенного в субъекте. Подобным образом Не *трижды* выражается в сокращенной схеме отношений, представляющей формально-логическое. Оно выражается незаконченно в вопросе, в негативном суждении с отрицаемой связкой, в бесконечном суждении с отрицаемым предикатом. Все вопросительные предложения *парят*, в них нет полного Нет и Не, но их хватает для того, чтобы никакое Я не осуществилось, чтобы не подтверждалось ни установление связи между S и P, ни P определялось иначе, чем требуется. В вопросе “Что произошло?” Что — это предикат, ему не требуется всегда быть таким неопределенным, но всегда отсутствует такое достаточное определенное, которое делает возможным S есть P (или даже: S есть возможно P). Если вопрос требует *ответа*, то Не проявляется сначала как *отрицание*: “S не есть P, сахар не является зеленым”. Отрицательное суждение может быть только одним: обладая Имением в предикате, к которому отрицающе относится связка. Здесь лишь *связка* является негативной (“не есть”); предполагается позитивно заданный предикат, чтобы его можно было отрицать. Так же и в случае логической замены языковой формы суждения: “X не есть племянник Y”; это отрицаемое отношение племянника гласит тогда: N (XY) с минусом над N. Это относится к уже предполагаемому позитивному отношению племянничества. И здесь нет такого отношения, в котором не было бы Имения, к которому не относилось бы Не, то есть его отрицающее. Это, наконец, особенно заметно в так называемом *бесконечном* суждении, с Не в *предикате*, а не в *связке*. “S есть не P, сахар не зеленый, врачи не бойцы” — этот вид отрицающего суждения резко отличается от негативного. Здесь связка является утверждающей, а предикат содержит Нет, пусть даже лишь в отношении зеленого цвета или бойцов. Предикат может быть чем угодно, он исключает одно определение, которое он характеризует, и разрешает бесконечно много других определений, кроме одного отрицаемого. Правда, ни один из этого бесконечно большого числа

предикатов не утверждается, они даже не называются. Бесконечное, а лучше: исключаящее суждение содержит все же по крайней мере по отношению к тому, что исключается, отчетливое Не — применительно к определенному Нечто.

Не повсюду остается связанным с Имением, которым оно не обладает. Это видно уже с формальной точки зрения, но в полной мере — только онтологически, в формах Бытия. Последние являются и содержательными, то есть формами Кто и Что в Не, к которым стремится голод Не-Имения. Ясно, что голод не дает пищу, он не может сам есть, чтобы стать сытым, он не может выкопать из себя картофель. Но он не может этого только тогда, когда он есть чистое Не, без Кто и Что Не-Имения в нем. И он не есть чистое Не, ибо тогда он не был бы голодом или тоской, он не включал бы их в себя как обнаружение самого себя. Имение Что заложено в еще закрытом, незрелом Не-Имении. Голодное выбирается из самого себя, как *Полагающее* Что пищи, которое интенсивно в нем заложено как материал *Имения*. Такое выкапывание (*Herausklauben*) есть *собирающее* обнаружение и *производительное* увеличение *интендированного* в Не-Имении содержания. Кто в Не, не удерживающееся у самого себя, отправляется в пространственно-временной внешний путь своего вещественно выраженного, вещественно развивающегося Что и пытается там наполниться, исполниться. Этот переход не есть переход “духа” в вещество, это невозможно, так как “дух” является очень поздним вещественным способом наличного Бытия. Этот переход есть один из моментов подвижного интендирования, из *движения* в веществе, но не в таком веществе, которое механистично выглядит как плотная масса, на которую действует движение. К этому виду массы нет перехода от движения в том смысле, чтобы вещество было бы продуктом движения. Или как это выразил Ф. Ланге в соответствии со своей “Историей” чисто механистического воззрения на вещество: “Непонимаемый и непостижимый остаток нашего анализа — это всегда вещество”⁹. Но оседание вещества в движении не так трудно представить с тех пор, как масса представляется не неизменной, а зависимой от скорости. С тех пор, когда так называемые “строительные камни” мира были представлены в виде электромагнитных полей, с ядром как “пучком энергии”, центром возбуждения, из которого поле распространяется со скоростью света. Все это упоминается здесь лишь затем, чтобы показать на примере, как мыслим гомогенный переход чистого движения к тому, что проявляется как вещество.

Выводить происхождение Бытия из мышления, мира из духа — это значит ставить мир на голову. Но происхождение вещества из движения, из беспокойства Не-Имения буквально ставит мир на его материально шагающие ноги. Это не означает, что такое динамическое понимание вещества заставляет его исчезнуть, но оно позволяет (со времен Лейбница, его первично схваченных “точек силы”) ему исчезнуть как невыводимому остатку, а также как неподвижной, косной, неизменяемой основе. Вещество не является таковым. Начало как Основа Бытия есть двигающееся Не-Имение, движение Кто к веществу своего Что. Кто и Что, в целом изначальное отношение Субъект — Объект заложено в Не-Имении. Интенсивное, с тенденцией, Не-Имение есть динамически-материальный Исток всего пространственно-временного Имеймого (Gehabte). И Не остается в Имеймом; движущаяся материя — это не то, что лежит и владеет, но то, что длительно находится в процессе, преобразовывается и может преобразоваться. Движение запускает и изменяет вещество природы, труд над ним запускает и изменяет вещество человеческой истории. Движущаяся материя входит в открытый продукт движения как субстрат движения-изменения, в это еще открытое Возможное вещества, до глубочайших глубин полное Еще-Не. Нуждающееся и Способное к изменению показывает: Что, когда оно уже стало Нечто, пусть и недостаточным, остается еще полным Не, и каждое выдвинувшееся Бытие окружено Еще-Не. Но одновременно это Нечто, когда оно выступает как вещь (хотя как Нечто оно совсем иное, чем собранное Нечто), таково, что движение кажется временно закончившим свою деятельность и, так сказать, прикрепляется ко все время “другому”, все время другому Нечто. Подобным образом распространяющееся Нечто есть Явление. В этом Явлении-Бытии (Erscheinung-Sein) Не характеризуется как Не-Явление. Одновременно это последнее определение Не, которое как таковое должно абсолютно отличаться от изначального, как и Не, Ничто. Не-Явление показывает особенно просто и отчетливо, как Не отделено от Ничто во всех приключениях Происходящего. Не-Явление есть также все будущее в том смысле, что оно пока не явилось, возможно, и никогда не появится, но не является изначальным потушенным, безнадежным и готовым Ничто. Даже уже не наличествующее в Явлении, то есть прошлое, содержит сильное Не, отличающееся от Ничто. Не-Явление как прошлое может быть припомнено, оно не уходит беззвучно и полнотью к Орку. И оно припоминаемо, потому что и в Больше Не

может скрываться Еще-Не, Горячее, Неотмершее, которое превалось, но не закончилось. Оно не закончилось как в угрожающем, так и в положительно действующем смысле: и то и другое было бы невозможно, если бы прошедшее было бы полным Ничто. Только Не в Не-Явлении может вообще иметь временный модус, Больше-Не или Еще-Не. И само Ничто в *угрожающем* конце чего-либо является все же больше Еще-Не, чем Ничто, именно потому, что оно возможно как угрожающее; сама угроза еще не застыла, она только может застыть. Не-Имение связано как Не-Нечто-Бытие, Не-Явление-Бытие с Нечто и его проявлением. Это есть само интендирующе-интенсивное Чтобы, относящееся к этому Нечто. Изначально Не как Не-Имение есть пустота ищущая, бурлящая, вокруг которой построены все вещи, а не пустота, маниакально-всасывающая, проглатывающая их.

Не как отличное от Ничто: отчужденный Исток и только исторически сломанное могущество Ничто

Не голодает и хочет наполнить себя. Оно не Нечто, не явление, но оно стремится к этому, выставляет их на пути к своему Что. Напротив, Ничто относится к Нечто и Явлению отчужденно, а к дальнейшим воплощениям развивающегося Имения — враждебно. Логически Ничто (Nihil) выступает не как Не — в отрицающем и бесконечном суждении, а в искаженном отношении к любым осмысленным высказываниям. Оно проявляется как близкое мошенничеству в предложениях *бессмыслицы* (Unsinn) типа: “Нож без лезвия и без ручки”; или, близко к безумию, в “исчерпывающе” дизъюнктивных суждениях типа: “Треугольник является или зеленым, или вспыльчивым”. Ничто проявляется далее как абсурдное предложение или пошлая нескромность в предложениях *абсурда* (Widersinn) типа: “Четырехугольный круг” или “Так как Кай был один, он сильно размножился”. То, что треугольник вспыльчив, еще не содержит в себе абсурда. Ничто в этом предложении основывается на том, что предикат *чужд* субъекту, равнодушно не совместим с ним. Но то, что круг является четырехугольным, это высказывание содержит (involviert) Ничто как *невыносимое*, его значение указывает на это. Строго формально Ничто характеризуется далее как *противосмысл* (Gegensinn), в *непримиримой* Инакости, будь она контрарная типа: “Добро и Не-Добро” или контрэдикторная типа: “Добро и Зло”. Ничто появляется в этом противосмысле тогда, когда установление (Setzung) одного предиката как позитив представляет по отношению к

другому предикату негатив. Оба они взаимозаменяемы. Например, Слева может быть так же хорошо негативом, или Ничто Справа, как и Справа может быть негативом, или Ничто Слева, оба предиката еще полностью взаимозаменяемы по отношению друг к другу. Напротив, в таком противосмысле как Добро и Зло, негатив или Ничто во Зле определяются не произвольным установлением Добра или позитива. Добро сохраняет примат Еще-Не или позитива в силу своего собственного продуманного определения Бытия. Правда, вследствие процесса, в котором находится мир, то есть вследствие еще нигде не закончившегося собирания и завершения Добра “противосмысл изначальных слов” может даваться друг другу в экспериментальном смысле еще длящейся противоявленности (Gegenschein) (боязнь и надежда, Добро и Зло). Но эта противоявленность Позитивного в Негативном не снимает примат Позитивного над его Ничто. Этот примат является логически безупречным повсюду, где определенность Что выходит за пределы простых Ничто и Явления — в смысле возрастания Бытия как временно и иерархически необратимого возрастания ценности. Так, *ценностно* Ничтожное должно иметь меньше *Бытия*, принадлежа уже больше уничтожающе к Ничто. Тогда уничтожающее Ничто есть вырвавшаяся Не-Сущность (Unwesen) в самой вырвавшейся вещи, через которую развивается дальше Нечто и Явление. И наконец, облик негативного Ничто, принадлежащего только к Ничто, предполагает, что оно относится жестко и враждебно к позитиву, то есть еще или уже не включается (или еще и уже не включается) в диалектическую связь. К этому жесткому Ничто относится прежде всего не равнодушное, а *уничтожающее Несовместимое*, которое не является таковым только в одном аспекте — уничтожения, катастрофы. Различие между Не и Ничто заметно уже в формально-логическом различии, где отрицание, ищущее Да, показывает бессмыслицу, антисмысл, противосмысл. Если Не — это Голод и еще не достижимое Что хлеба, то Ничто содержит исключительно камни вместо хлеба. Такая несоединимость с Не и ее констатация сталкиваются особенно близко с вопросом: каким образом вообще имеет место выступление Ничто в Не-Имени? Как открывается в Не-Имени по отношению ко всем движениям и попыткам воплощения Что-бездна и крушение в Ничто? Этот постоянный пронзительный вопрос о чудовищном тем насущнее, чем более он является навязчивым, отчуждаемо-отчуждающим вопросом ко всему; иначе говоря, почему принц превращается в камень? Все в мире проду-

цируется из интенсивного Истока или воли Не-Имения к своему Имению, происходит из движения и труда, но где коренится начало Ничто? Первичные мифологические описания, такие как дьявол, или допущение дьявола Богом, или Бог как дьявол, или изначальное “падение” Бога, — все это может быть здесь пропущено. Что относится к “духу” как к причине мира, относится и к этим мифологическим продуктам духа: они цветы, пышные цветы заинтересованной теодицеи, а не экзистенциально-динамические корни. Итак, как Не-Имение — корень всех вещей — притягивает к себе отрицание своего Что? Откуда идет эта определенная, но не определяющая Нехватка, которая в нашем мире зовется Ничто? Где ее онтологическое свидетельство о рождении? Здесь просматривается по меньшей мере следующее: не может быть отмечен никакой другой родитель (Gebaeren) Ничто, кроме как Не, как Не-Имение, ибо в пра-начале выступает лишь Не-Имение, эта Нехватка, этот Голод, эта Тоска. Не-Имение — начало всему, ничто из него не выпадает, в том числе и само Ничто: это Ничто постоянно остается видом, антивидом Имения, а именно Ничто-Имения. И очень важно: Ничто постоянно остается видом — хотя и поскольку оно противостоит Бытию, — видом, антивидом Бытия, Ничто-Бытием. Понятие Бытия превосходит понятие Ничто-Бытия. То, что противостоит Ничто, есть не Бытие вообще, а позитивное Бытие, Что-определенность как полнота, а не как чахотка Бытия. Итак, нет ничего второго, кроме Не-Имения, кроме Тоски. Более того: в самой Тоске находится изнуряющая одержимость (zehrende Sucht) — отчужденная от тоски, несвободно, бесконечно очарованная сама собой, которая и дает онтологическое начало Ничто в Бытии. Одержимость, охотящаяся-преследуемая, восходит к Ничтожному и полагает в конце концов Ничто. Рассеянное, Шатающееся снаружи, злое застоявшееся Безумное есть не что иное, как наглядная (angeschaute) одержимость в интендированном. Это тоже тоска, отклоняющаяся от себя и своего курса, страсть как простое страдание, а не как сильный аффект. Обе — и нерегулируемая, и нацеленная — интенции находятся в одной душе, человек — свой собственный дьявол и свой собственный бог, как и мир. Ничто, как и Все, субъективно заключено в интенции, объективно в тенденции, Онтология Ничто не нуждается в собственной Не-Основе (Un-Grund), из которой, как из ниоткуда, протягивается черная карта смерти — это мифологический дуализм. Этот последний может быть лучше, чем полное упоение Бытием в целом, которое почти

совсем упустило из своего понятия мира Ничто, вследствие чего во всех панлогических картинах мира нет никакого места не только Злу, но и времени, Утопии — все должно быть изображено как уже достигнутое. Несмотря на это, тьма не является изначальным мировым принципом, дуалистически выступающим наряду с Истоком — так, как это изложено в манихействе и у Шеллинга. И пропасть, и горная вершина коренятся в сфере Желаемого (*Desiderium*), которая побуждает и влечет все в Основе происходящего, обнаруживаясь в человеке. Таким образом, обоснование *определенной* Нехватки или Ничто (с его вспышками и разбиваниями) настолько близко открытому обдумыванию (*Vedenken*) нехватки, Не-Имения, что оно включает изнуряющую одержимость в масштаб мира и человека, что и предстоит дальше доказать.

Каждое побуждение (*Treiben*) к Имению несет с собой Нечто, чувствующее себя несвободным. Одна из черт в нем существует в виде заведенного (*getriebene*), маниакального, охотящегося-преследуемого, как полагание, забывающее, что оно полагает. Заведенное становится бесконечным, овеществляется, становится как поглощающей, так и просто страдающей страстью. Одержимость является тщетным беспокойством, с пугающей пустотой в себе и вихрями вокруг себя. Одержимость есть *продленное Преувеличенное* в Не-Имении, оно есть это преувеличение, продление, изолирование, делающее Не перемальвающим (*aufreibend*). Одержимое показывает себя как занятое само собой, побуждение захватывает его с головой, которой это одержимое не имеет. И без этого Голод пожирающ и агрессивен, он пожирает свое Что, но тем самым успокаивается и опосредуется своим Что. Но если пожираемое *опредмечивается* (*verdinglicht*), то есть когда Не бесконечно продлевается по отношению к Что, а в конце концов и без Что, тогда оно перемальвает бесконечно самого себя и все свое, становясь уничтожающим. Одержимость становится тогда *заблуждением, приводящим в тупик* и делается к тому же *демоническим застыванием* в этом заблуждении. Отсюда появляется все больше пожирающее себя и остальное, субъективно и объективно изначальное Злое. Сюда относятся похоть, жажда власти, все бесконечные вожеления и тот эффект ожидания, для которого его Что есть пропасть с бесконечным падением. Страх, боязнь, отчаяние — таковы особенно разрушительные виды разрушающей несвободы. Итак, начало Ничто здесь — в *опредмеченной изоляции* Не в Не-Имении. И это не только начало, но и осно-

ывающий Исток вплоть до конца: Что начинает из одержимости, превращающей отсутствие во Что, и должно заканчиваться в Ничто, к которому ведет заблуждение. Разумеется, это не Не в Не-Имени, с его жизненно-интендирующей связью с Именем, а лишь опредмеченно изолированное отсутствие Имения, отколовшееся от Имения Не, которое обосновывает Ничто. Однако такое Не, и здесь не удерживаясь у самого себя, не разрешается как Имение Что, а устанавливает бесконечность Что, то есть опредмечивание интенции и тем самым противинтенции и застоя (Stockung). Бесконечность устанавливает эту противинтенцию и застой, так как она как непрерывный переход нехваток в определенную Нехватку, превращает отсутствие Что в само Что. Посредством этого из искаженной, то есть все более отклоняющейся от своего Что силы Кто возникает все более отклоняющаяся, все более овеществляемая противосила. В тупиковой одержимости, в упрямстве воли, извращенной до Зла и лжи, уравниваются заблуждение и застой, бесконечное Бытие-побужденное-к-движению и окаменение. В бессубстанциональном они являются равными модусами Сатанинского: *Медуза как картина застывшего беспокойства*. Равны бесконечная открытость и давящая, связанная с Ничто закрытость, равны демоническое буйство помешательства, с уничтожающей злобностью в нем и тюремные стены Ничто. Все это совпадает в Ничто опредмеченного интендирования, замкнувшегося, гаснущего в самом себе, предающего Что своей субстанции. Отклонившаяся сила все время срывается к Что, и все по видимости ею приобретенное является тщетой, пустотой, пропастью, не-вещью (Unsache). Сатанинское показывает огромную власть, но так как оно не имеет другого Что, кроме искаженных отсутствия и нехватки, ложно превращенных в Что, то оно не имеет истины, не имеет содержания. Это действительное Ничто, которого можно придерживаться, это одновременно могущество и ничтожность Ничто. Однако могущество Ничто не только в том, что оно искаженно (отклоняясь, поворачивая) выводит свою силу из пра-интенции, пра-интенсивности Не-Имения, но и в том, что опредмечивание приводит одновременно к растущему обособлению (Versaelbstaendigung). Причем так, что Ничто обладает на своем начавшемся пути-блуждании большей плотностью по сравнению с плотностью своей В-Бытии-Заложности. Позитивное Бытие принуждено к постоянному отношению с Ничто и не может мыслиться без *коррупционности* этим Ничто. Диалектика Ничто еще отсутствует на этой

ступени, ибо, как выше замечено, негативное Ничто “относится жестко и враждебно к позитиву, так как еще или уже не включается в диалектическую связь. К жесткому Ничто относится прежде всего не равнодушное, а *уничтожающе Несовместимое* (Disparate), которое не является таковым только в одном аспекте — уничтожения, катастрофы”. Примеров этого жесткого, не сводимого к позитивному Ничто множество: это и раздавленное зерно, многие человеческие срывы, глупость, удары судьбы без спасения ближним, Пелопонесская и Тридцатилетняя войны, которые были лишь уничтожением, и многие места казни. Чтобы функционировать диалектически, Ничто не должно быть предоставлено самому себе, оставаясь тотально негативным, а должно быть захвачено и использовано *контрдвижением* (Gegenzug), таким, которое, как позже станет ясно, происходит не из одержимости в Тоске, а из действительного движения к своему Что. Только это действительно тенденциозное контрдвижение делает Ничто диалектическим, используя Ничто для отрицания самого себя и так подвигая его к собственному Что-определению, приобретению Что. Еще непобежденное Ничто развивает свое несовместимое могущество лишь внутри процесса, в котором находится неискаженное Не-Имение и куда оно само себя посылает как *Еще-Не-Имение*. Но внутри процесса как еще не выигранного, следовательно такого, что продленное Преувеличенное, изолированное до бесконечности Не некоего Имени может успокоиться в блуждании Ничто (Umgang des Nichts). Ничто уничтожения еще не появляется в простом Не, которое как Не-Нечто, Не-Явление обосновывает лишь отрицание и как будто еще невинные, хотя и происходящие из одержимости, рассеянность, инакость всего Сущего. Чтобы открыть себя как собственную бездну коррелятивно Бытию, необходимы широко развитые определения Бытия: такие как *живое Бытие* (Lebendigsein), *космически связанное Бытие* (Zusammenhangs-Sein), *Разумное или Осмысленное Бытие* (Vernunft-oder Sinn-Sein), *Удавшееся или Все-Бытие* (Gelungen-oder Alles-Sein). В этих конкретно-исторически развитых определениях Бытия раскрывается и разворачивается Ничто, как ядовитая Инакость: с живым Бытием и соответствующей градацией — *болезнью, хаосом, антисмыслом, тотальным Напрасно* (Umsonst). Все это образует смерть, а Ничто, которое исполняется в ней, показывает свое полностью историческое отношение к утопически поднимающемуся бытийному определению процесса именно тем, что вместе с этой градацией поднимается противоположная ей,

столь же подробная. Поле битвы *невыигранного* мирового процесса является, таким образом, питательной почвой для *могущества* Ничто так же, как бесконечно изолированное Не является его *terminus a quo* (лат. граница, от которой. - ред.). Одержимость, нехватка сами по себе неисторичны, Ничто не имеет временного горизонта, оно паразитирует и пожирает время, которое хочет сбыться. Вследствие этого обнаруживается только косвенная и негативная история философии Ничто, подобно истории философии пробуемой Полноты Бытия. Наступающая ночь и наступающий день, Ирод и Иисус, Нерон и раннее христианство, фашизм и начало бесклассового общества, огромные бедствия и возможная близость высшего спасения сосуществуют исторически и во всех архетипах спасения: история бед (несвященная история) ограничена священной историей блага и только вместе с ней становится большой историей. Таково объяснение места Ничто в процессе, места, которое бесконечное Противо-Собственное (*Wider-Eigentliche*) находит в мировом процессе как длящейся безрезультатности. В этой еще длящейся безрезультатности (с ненайденной, нереализованной целью) содержится вольная Несвободному негативно Демонического. Здесь находится место могущественно-ничтожного сопротивления, делающего позитивную Тенденцию таким сложным фарватером, а позитивную Латенцию — надеждой, окруженной опасностью. Путь Ничто как *определенной* Нехватки делает возможной победу Ничто как *окончательной* Нехватки; точно так же, как оно делает далеко не уверенной победу позитивно Исполняемого (*positiv Erfuellende*). Возможна и позитивная победа, антиобраз Ничто-результата как вечной безрезультатности, конца Тантала: эта милость времени и горизонта заключена в процессе — невыигранном, но не ведущем к Ничто Тантала, Ничто Медузы. Все, что еще не является окончательным, можно встретить в Еще-Не и его пространстве — с особо сильным и смелым, исходящим из интенции Бытия контрдвижением определенному Ничто. Итак, Негативное появляется не только как Медузное в Сатанинском, но и является *видом Антитетического*, принадлежащим диалектике. Заблуждение и мрачное окаменение, еще находящиеся внутри процесса, являются сдерживающей, но не определяющей, побеждающей частью последнего: он называется не *post nubila Phoebus* (лат. после туч солнце. — ред.), а диалектически *per nubila Phoebus* (лат. через тучи к солнцу. — ред.), и предполагает активную интенцию, по крайней мере в царстве человека, в союзе с хорошей целью.

Переплетение смелости с блужданием Ничто, могущество диалектики

Обратно к Не: оно остается тем, что не удерживается у самого себя. Как одержимость оно заблуждается, становится все мрачнее, но там, где есть другая воля, есть путь. Подразумевается изменяющая, ведущая домой воля, день, в котором человек подвижен. В такой подвижности одержимость не отступает, однако Тоска становится активной и устремляется к Что, не позволяя себе им обмануться. Именно тогда в ее основе лежит Чтобы еще не определенного Полагания, Чтобы, с которого все началось и начинается. Это Чтобы пустого непосредственного Есмь и Есть, это побуждающее, движущее X любого побуждения и выведения наружу (Heraussetzens), это еще самое темное пекло любого интендирования в существовании. Здесь заложен первичный импульс любого начала, который находится наиболее близко к нам, который потому находится в темноте проживаемого мгновения, что оно все еще нигде не объективировалось в себе и для себя и еще не вступило в историю. Он — загадка, которая является к тому же единственным местом и общим Что-содержанием предстоящего решения. Он — толчок общего развивающего мира явлений, то есть попытка предикации самого имманентного X, попытка объективации его материального Что. Этот Чтобы-фактор всегда был древнейшим: не в смысле, что он локализован во времени и пространстве давно прошедшего часа “ноль” “Творения” — ведь он является древнейшим, как самое близкое нам Здесь и Теперь. Толчок мира — это Не-Имение, требующее разрешения в себе, составляет, подобно еще не определенному Полаганию, ядро всех вещей и людей. То же: X мирового толчка пробивается во всем существующем снова и снова через всю историю, приводя ее в движение как основной инстинкт (Grundtrieb) — и оставаясь не затронутым ее прежними объективациями. Поэтому толчок живет прежде всего в совершенно неосвещенной комнате — колодце существования в себе, в мире, производящем субъект-объектное и объект-субъектное отношение. И даже когда побуждающее и скрытое от самого себя полагание толчка срывается к одержимости, в нем все-таки обнаруживается явственный оригинал — воля тоски, полной субстанции, направление на Что. Последнее существует не только в человеческой истории, но и в пред- и внечеловеческой: это проводящее диалектику, поворачивающее Ничто контрдвижение против уничтожения и Ничто. Оно, как воля субстанциального интендирования в целом, выступает только челове-

чески, субъектно — как *смелость* и *воинствующая надежда*. В них обнаруживается утопическая совесть и сознание Всего, команда Анти-Ничто или утопическое Целое. Из одного и того же Полагания исходит как овеществленная одержимость, из которой появляется заблуждение и окаменение, так и направленная к дому интенция, ее ход, противоположный одержимости и Ничто. Из этого объективируется диалектика Жизни, Связи, Смысла, Всего. Подобно тому как одержимость есть *terminus a quo* Ничто, так и активное интендирование с воинствующей надеждой в нем есть *terminus a quo* удавшейся полноты Бытия. Из отделившегося Полагания — или, как можно здесь определить, из его отчужденной несвободы — вытекает дедукция повреждения Основы (*Grundschaden*), из сознаваемого Полагания, или его неотчужденной свободы в созвучии с его содержанием, вытекает дедукция исцеления. Она поднимается не сама по себе, с чисто абстрактной утопией, абстрактно-метафизическим *Sursum corda* (лат. выше сердца. — ред.), а в переплетении с негативным, с использованием разрушающего Ничто. Контрдвижение против Ничто делает последнее по возможности антитезой, вынужденной самой побуждать. Тем самым поднимающееся Негативное становится объективной критикой Ставшего, даже если эта критика *без воли, использующей ее, сама по себе ведет только к упадку*. Диалектика повсюду, где она выступает, работает в мире как такая сила, которая превращает окольный путь в прямой, которая заставляет взрывающе работать все Против в пользу процессуального пути мира. Вперед-Продвигающееся работает через противоречия только в осознанной, революционной истории, где субъект использует уничтожение Ставшего как ответ Наличному и управляет, то есть усиливает, переводит, принуждает отрицание быть родителем праведных вещей. Здесь позитивный толчок, позитивный Чтобы-фактор интендирования в мире становится не только направлением, но и диалектической тенденцией к собственному Что. Заблуждение включается в состав общего, яд застоя делает его зрелым, но не при автоматизме противоречий, предоставленном самому себе. Последние во все большей мере должны быть подчинены и использованы фактором Воли, чтобы, используя пример из Маркса, не дать пролетариату и буржуазии закончить одинаковым упадком (война, кризис). Это подчинение Негативного — вплоть до прогрессирующего отрицания его самого — и есть могущество диалектики. Как негативная, она становится освобождением от прогнившего, как по-

зитивная — свободой, придает Новому больше адекватности, помогает ему в рождении.

Человек, который бесконечно противоречит самому себе, невыносим. Ему должно быть сказано: А не есть одновременно не-А, для простого правильного мышления это предложение кажется противоречивым. Но если мышление не является таким простым, то становится упорядоченно прогрессирующим, и в нем Нечто изменяется вместе с его предметом. Тогда это предложение противоречия будет считаться снятым, тогда А есть одновременно не-А. Но предложение: А есть одновременно не-А ни в коей мере не предполагает предложение $A=A$, оно развито мыслью, но не строго логическим следованием значению понятия А. Единство противоречия, единство единства и противоречия, это истинное Быть-Тождественным еще не присутствует перед предложением противоречия, оно должно быть, как истинное $A=A$, приобретено посредством многих суждений типа: А есть не-А. Предложение противоречия пытается постоянно снять себя в тождестве, что ему никогда полностью не удастся. Так продолжается и дальше, раздвигаясь-раздвоенно. Таким образом, действительно то, что тождественное (Naemliche) соответствует и не соответствует тождественному в одном и том же отношении. Контрадикторно противопоставленные суждения оба могут быть одновременно истинными, то есть правильно отражать предмет и его положение, как снабженные еще и суждениями негативными, связанными со зрелостью упадка, перехода. Повторим: *Ничто как таковое*, Негативное в себе никогда полностью не покрывается вовлекаемым в процесс отрицанием, как это кажется происходящим в диалектике. Примечательно, что оно не покрывается уже в истории этого понятия, то есть в его философском открытии и испробованных формулировках. Ничто как пустота у Парменида, как пустота и пространственно-Неограниченное у Левкиппа, как зияющее пространство и одновременно побочная причина всего многообразия, инакости, несоразмерности у Платона, как Пустое и одновременно Мрачное, Изначальное зло у Плотина: все эти определения в себе Недоопределяемого (Unterbestimmbare) еще не включили в себя отрицание. Даже платоновская диалектика, видящая Длещееся, Одно, Сущее как определенность в Меняющемся, Многом, Не-Сущем и над ними, рассматривает Безусловное Ничто только через его переплетение с Бытием. Как учит Платон, нет явления, которое одновременно не было бы своей противоположностью, чье Бытие не было бы одновременно Не-Бытием — так самосто-

ательно-дуалистически ведет себя пустое Ничто, в котором, а не из которого происходит становление вещей. Ничто не было полностью диалектически понято и тогда, когда его проблема после долгого сна снова пробудилась и приобрела чисто философский вид благодаря сатанологии средневековья. У Николая Кузанского: вещи, и прежде всего люди, в их *Desiderium* (лат. желаний. — ред.) находятся между Ничто и Богом, но диалектика, называемая *coincidentia oppositorum* (лат. совпадение противоположностей. — ред.) совершается не между Ничто и его Другим. Это происходит прежде всего там, где Инакость больше не господствует: в абсолютном единстве или Боге, как единстве абсолютно-го минимума и абсолютно-го максимума. Многообразие вещей, охватываемое Инакостью, происходит как “*Dicitur a non esse*” (лат. — говорят от несуществующего. — ред.) из Ничто в Боге, но это мировое многообразие не приходит ни к какому “единству противоречий”. Это Ничто не достигает диалектики, и диалектика Николая Кузанского — увертюра к диалектике Гегеля не достигает мирового Ничто. Если *Nihil* закладывается в Боге как и *Esse*, то между обоими не происходит ситуационного контакта, называемого мировой диалектикой. Сходный мотив повторяется у послегегелевского Шеллинга в его учении о домировой “Безосновности” (*Ungrund*) Бытия, не снимаемой с помощью разума. И эта чисто негативная сущность Бога не может войти в диалектику, так как она не допускает опосредования этим Негативным и его миропроявлениями, а лишь войну и регресс. Эта “Безосновность” у Шеллинга, мифологически опредмеченная и фиксируемая с древнейших времен, держится вдалеке от самостоятельного *per aspera ad astra* (лат. через тернии к звездам. — ред.). Мрак не становится здесь оборотной стороной света, напротив: “Все злое стремится назад в хаос, то есть в такое состояние, где первоначальный центр еще не подчинен свету, которое является бурлением центра стремления, еще не лишеного рассудка”¹⁰. Итак, вплоть до Гегеля понятие Ничто (и его изменений) не совпадало с вовлеченным в процесс отрицанием, это вид дикого, непосредственного, не связанного с мировой диалектикой отрицания, в лучшем случае Ничто как внешняя антитеза Бытия, но не в Бытии. Гегель показывает, насколько многообразно непосредственная антитеза в контрадикторных определениях рефлексии (грех — добродетель, мрак — свет и т. д.) является одним из таких простых “ограниченных определений рассудка” и фиксирует свои моменты вместо того, чтобы сохранять их текуще-диалектически. У Гегеля отрицатель-

ность выглядит как *диалектически собирающаяся воедино через саму себя*, как закваска, приводящая процесс в движение. В таком качестве отрицательность заменяет интенсивность и динамику, не свойственные чистому эфиру покоящейся в себе идеи. Диалектическое отрицание становится в философии Гегеля лишь *Возбуждающим*, противоядием как застою, так и пресному удовлетворению. Заслуга Гегеля в понятийном определении Негативного: “Жизнь духа — это не жизнь, ужасающаяся смерти и предохраняющая себя от опустошения, а жизнь, несущая ее и сохраняющаяся в ней”¹¹. Диалектическое появляется повсюду как плодотворное раздвоение, продуктивно обживающее сферы различия, как уничтожение достойного исчезновения в чреве этого последнего. Все же: посредством такого полного опосредования Негативности в диалектическом процессе устраняется его ужасность — та непосредственность (несовместимость), которой были задеты предыдущие мыслители, писавшие о Ничто. Конечно, эта непосредственность покинется большей частью на простых рефлексивных определениях рассудка, но не исчерпывается этим. По Гегелю, она протекала и протекает в большем масштабе, чем это может определить панлогистская диалектика, под позитивно функционирующим отрицанием и рядом с ним. Итак, есть зерно, которое умрет и не принесет плода, когда его раздавят без всякого позитивного отрицания отрицания. Сам Гегель допускал подобные “неразрешимые противоречия”, вся природа казалась ему единой, а в истории он не причислял Пелопонесскую или Тридцатилетнюю войну, самосожжение вдов в Индии и тому подобное к *продуктивной* силе гибели. Сегодня он добавил бы сюда фашистские лагеря смерти и печи Майданека. Молох для Гегеля нечто иное, чем создающее различие Другое, чем страстная пятница, приносящая Пасху. Особенно примечательно одно место в гегелевской эстетике, где говорится о “только Негативном”, “Негативном в себе” в связи с эстетической ценностью: “Если внутренне понятие и цель ничтожны уже в самих себе, то уже внутренне безобразное еще менее допускает в своей внешней действительности настоящую красоту. *Только Негативное плоско и блекло в себе* и потому оставляет нас либо пустыми, либо отбрасывает назад. Жестокость, несчастье, горечь насилия и жестокость сверхвласти можно перенести в представление, если они сами поддерживаются и переносятся полными содержания характером и целью: однако зло как таковое, зависть, трусливость, измененность настроены только против, поэтому *дьявол для себя* есть плохая,

эстетически ненужная фигура”¹². Гегель говорит в этой связи о “Негативном в себе” как о “приукрашенной могиле”, и ничто живое не возникает из этого чисто “Ночного”. Несмотря на все тотально-диалектическое опосредование, Ничто остается здесь в своем старом пожирающем образе пустоты — но все же о нем вспомнили. Это тотально-диалектическое опосредование является в действительности не только триумфом конкретности над абстрактно фиксированными и раздельными определениями рассудка. Точно также это можно считать последним триумфом секуляризованного провидения с позиции духа панлогизма. И все же Гегель не мог не заметить, что Негативное не просто мельница Бога. И не просто Позитивное с точки зрения снятия и нового полагания, которое несет в себе противоречие. Да, Гегель удаляет в итоге — с каким-то озадачивающим, почто манихейским креном — весь слой Негативного из все опосредующего Пан-Логоса. Причем так, что не оставляет на долю Ничто экономики спасения в себе и через себя. Ибо, согласно Гегелю, в каждой сфере мировой идеи значимы только утвердительные определения: тезис и синтез, “дефиниции Бога” — но не негативные определения антитезиса, существующие в различии.

Инакость и конечность, в которых преимущественно проявляется Негативное, являются “отличием от Бога”¹³. Столь же большой, как и плодотворно Негативное, для Гегеля является в конечном счете “несоразмерность” Конечного, Несовершенного Совершенному, переводящему Негативное в позитивный план вплоть до истинного, самого для себя сущего тождества. Далее: подобно тому, как идиот, надолго запутавшийся в противоречиях, не может быть назван в силу этого диалектиком, так и “только Негативное” в очень малой степени может само себя втянуть в диалектический процесс. Контрдвижение необходимо, но не так, как Ничто возникает из одержимости в стремлении, из этого *terminus a quo* (лат. исходная точка. — ред.) Ничтоного (*Nichtshafte*). Оно гораздо более происходит из *действительного движения интенции в Ничто, сквозь Ничто к своему Что*. И только такое контрдвижение в полностью развернувшейся и проясняющейся *человеческой истории* делает Ничто диалектическим для отрицания самого себя и затем для побуждения собственного Что-определения, Что-приобретения. Само Далее-Побуждение (*Forttreibung*), эта активность в тут-существующем противоречии, происходит не из самого себе предоставленного Ничто, стремящегося как таковое в пропасть. Оно происходит из интенсивности Что-

бы-фактора, который действительно понят на пути к своему. Что и который в человеке, сознающем себя историческим производителем, этот путь понимает истинно-действительно. Понимает с надеждой, которая как *Spes militans*, *Spes docta* (лат. надежда воинствующая, умудренная. — ред.) отдалена как только можно от пустого могущества. Ничто и превосходит последнее как только возможно. Нет гарантированного места переворачивания, никакого автоматического перехода из Ничто расчеловечивания к высокоподнятой голове. Напротив: предоставленное самому себе Негативное впадает в свое исконное — тотальную бессмыслицу, абсурд, антисмысл, хаос. Поэтому ничто великое не могло быть сделано одним страданием, без страсти. Поэтому, повторяя пример из актуально-исторической диалектики, пролетариат и буржуазия должны были бы исчезнуть в капиталистическом кризисе противоречий, если бы этот кризис не принял форму активного революционного "противоречия". Если контрдвижение в мире делает повсюду из Негативного инструмент переворачивания, инструмент происходящего, инструмент истории, то революционное самосхватывание противоречия впервые становится осознанно историкообразующим. И цель, которая притягивает в конечном счете это контрдвижение, к которой оно стремится на пути к своему *terminus ad quem* (лат. конечный пункт. — ред.) — это утопическое Целое (*Totum*) Что. Диалектика обозначает восток в точке захода или переплетение смерти с победой. Но восточная точка сохраняется в заходе единственно интенцией, направленной на нее в утренней заре. Только в той мере, в какой растет, действует, просветляется и привязывается к объективной возможности утопически-позитивная совесть, только в этой мере уменьшаются поля, где Негативное является лишь смертельным кризисом. Могущество диалектики остается могуществом. Чтобы — фактора, который во всем приводит в движение свою неотвратимую предикацию. В человеческой истории он субъективный фактор, в до — и внечеловеческом мире (природе), в менее развитом и осознанном виде — это то, что мыслилось как *Natura naturans*. Диалектика существует лишь на базе этого субъектного мотора, этого движения доминанты во всех превратностях; она выглядит единственно в виде субъект-объектного отношения в мире, с субъектом как объектом, объектом как субъектом в утопически желаемом конце. Сильнейший субъект и ключ во всей *Natura naturans* — это человек. Диалектика, хотя и действенная во всем происходящем, растет вместе с ходом человеческой истории. И отсюда, несмотря на

все растущее могущество Ничто, в деятельной диалектике есть утешение: ближе всего к Ниптанит находящееся во всех позитивных надеждах Что субъект-объектного тождества. Более светлое могущество вместо могущества Ничто называется диалектикой, а полное тождество ее обузданных противоречий, сначала совсем утопическое, называется: еще не ставшее человеческое лицо в мире, как мир.

Еще раз Не-Имение, очевидность и тождество

Кто остается еще темным Чтобы, находящимся на пути к своему Что. Чтобы устремлено к Что, выбрасывая из себя разнообразные Нечто и Являющееся, при этом не оставаясь на месте. Устремленность на Нечто возможна и тогда, когда точное положение и свойства этого Нечто еще не известны. Предполагается лишь, что эта устремленность не может быть направлена во все стороны и что достаточно известно, какой не может быть цель. Первого предположения хватит, чтобы задать поиску направление — самоищущее, главное по отношению к остальным, идущим вдоль и поперек. Второе: знание (с предчувствием правильности), чем не является Искомое, мешает влюбленности в образы, появляющиеся по пути. И именно это необманывающее знание или знание предчувствия (Ahnungswissen) управляется, согласно чувству суждения, очевидностью, согласно идеалу суждения — положением о *тождестве*. Очевидность как чувство несет удовольствие, которое находит отклик в хорошем самочувствии, в легкой и мирной жизни, в доме, где все идет хорошо. Очевидно счастье, достоверность которого показывает само на себя, такова любовь — если ее доказывать серьезно, не играя, то она исчезает. Лишенное Непосредственного, собственно *логическое* чувство очевидности связано, прежде всего, с формально-рассудочно Произведенным, оно не держится за Эмпирическое суждений ощущения и опыта. Математические аксиомы могли быть установлены произвольно: формальная последовательность отношений, следующая из них, ясно-необходима, формально-очевидна. XVII—XVIII века — время расцвета рационализма — вывели очевидность, вытекающую из рассудка, за пределы математики успешнее всего — в естественное право. Рассудок видел в произведенном им не просто формальную очевидность, но и содержание. Декарт называл представления, ясная и отчетливая очевидность которых обоснована сама в себе, врожденными идеями; Лейбниц характеризовал такие сами себя освещающие истины как “verites eternelles” (веч-

ные истины) и отличал их от “*verites de faites*” (истин факта) — неочевидных (не рационально-необходимых) фактов опыта, о которых можно помыслить и противоположное. Именно естественное право по своему содержанию считается очевидно-доказуемой наукой, и из такого рода очевидности, из мышления Совершенного следует существенное отличие от “истин факта” эмпирически имеющегося правового состояния. Это различие вело к критике существующего с точки зрения очевидности и привело к учению о принципах буржуазной революции. Так обозначился переход к такому роду очевидности, которая подразумевалась в знании предчувствия и которая пережила крах абстрактного рационализма. Она пережила его потому, что была связана не с распадом, а с сохранившимся стремлением к лучшему миру, которое было живо в рационализме естественного права при различных идеологиях. Очевидность, управляющая *утопической* совестью и знанием, это очевидность свободы как Бытия для себя. Это очевидность жизни и мира, не связанных более с Чуждым им, то есть не-Очевидным. Она, как очевидность истины, такова, что истина является не только соответствием мысли предмету, но и соответствием предмета мысли, то есть познанной, но еще не ставшей энтелехией процесса в этом предмете. Это истина, которая изменяет мир, даже если она и находится в постоянном контакте с исторически опосредованной тенденцией. В силу этого обстоятельства она в равной степени далека от лакейского эмпиризма и абстрактно-порхающего идеализма. Не следует забывать, что лакейский эмпиризм сегодня принял форму вульгарности, в то время как порхающий идеализм всегда может принять форму того, над чем порхает. Лакейский эмпиризм искажает истину, фактически удушая ее, порхающий идеализм искажает истину, “духовно” вынимая ее из любого возможного мира и вознося до небес. Возвращаясь к утопически-конкретной очевидности: если бы ее не было, склонный к ней человек вообще не знал бы, что мир существует в его неадекватности, если бы она не была ему дана, навязана. Но он знает, что она есть в царстве надежды, хотя этого нет, потому что этого нет, еще нет. Основательная очевидность несколько не гарантирует наступления своего содержания, и еще меньше, чем утопия вообще, даже конкретная утопия, гарантирует исполнение. Но основательная очевидность гарантирует значимость этого главного содержания, значимость, которая не уничтожается даже срывом. Содержание абсолютной очевидности — Царство остается истинным, оно есть сама истина в облике надежды, кажущемся

глупым для эмпиризма. Основательная очевидность имеет свое содержание в своем Собственном: “Ибо то, что есть, не может быть истинным, но благодаря людям оно хочет вернуться домой. Однако согласно правилу: путь начался, заканчивай путешествие — возникает вопрос не о том, чем являются вещи в современности, в их эмпирических правилах поведения, зафиксированных отдельными науками, а о том, говоря иначе, чем должны быть по истине вещи, люди и их произведения с точки зрения звезды их утопической судьбы, их утопической действительности. Насколько познающее Я очищается подобным образом, настолько можно характеризовать в качестве критерия философской реальности в любой сфере сильнейшую зависимость от переживающего, то есть качественно окрашивающегося, от понимающего, то есть историко-философски ускоряющегося и от утопического — ценностно-теоретически исполняющегося Субъекта”¹⁴. И далее, в пользу очевидности Всего, против капитуляции эмпиризма, в итоге релятивизма, в итоге нигилизма: “Существующий мир — это прошедший мир и лишенный духа объект отдельных наук; но человеческая Тоска — стремление в обеих формах: как беспокойство и как бодрствующая мечта (Wachtraum) — это парус в другие миры. Это направленность на звезду, радость, истина против сатанинского и инкогнито-ночной эмпирии — единственный путь к истине; вопрос о нас — это единственная проблема, итог всех мировых проблем и схватывание этой Я-Мы-проблемы во всем, проветривающее мир открытие ворот для возвращения домой — это основной принцип утопической философии. Лишь тогда следует отказаться от направленности на тайную, еще не сущую радость над нашей главой, на открытие всеразрешающего слова о существовании, когда то в нас, что не освещено, было бы уже светлым. Однако именно так философия не только начинает быть, но и знать, предчувствуя, для чего нужна совесть. Ее сознание, синтетически расширяющийся мессианизм создает априори Царство второй, единственно подлинной Истины: в мире против мира и его простой фактической истины. Философия начинает искать, ускорять, завершать следы, концентрические промискуитеты Утопии”¹⁵. Очевидность такого ранга является полным согласием помысленной в ней интенции с самой собой: содержание Освещенного становится полностью предметным и одновременно перестает быть предметом и только предметом, то есть сохранять дистанцию от нас и от самого себя. Все имеющееся не является в этом абсолютном смысле очевидным, но все, за исключением Ничто

в нем, находится на пути к этому. В ряду различных свойств в ряду различных перспектив различных освоенных утопических далеких стран. Все они связаны с людьми, пришедшими к себе с их миром, для них удавшимся: “Все в отождествляющем смысле есть Вообщее того, что люди в сущности хотят. Это тождество всех бодрствующих мечтаний, надежды, утопий само лежит в темной Основе (Grund), являющейся золотым фоном (Goldgrund), на который нанесены конкретные утопии”¹⁶. Конструктивные картины желаний социального, технического, художественно-эстетического и тем более экзистенциально-интенсивные картины морального, музыкального, религиозного характера входят с очевидностью в такие горизонты. Все они сходятся, будучи едиными в Тоске, экспериментируя в определениях Тоски, в Едином, Истинном, Благом или высшем Благе.

Что всегда очевидно, не находится в стороне от счастья и не чуждо себе. Оно открывается соглашающемуся с нами и с собой, исключает муки выбора. Так идеал суждения очевидности управляется логико-онтологическим правилом *тождества*. Это формула $A=A$, так просто звучащая в истине, последняя и все еще предстоящая. Если сказать: растение есть растение, человек есть человек — и держаться этого, то это значит сказать немного — тавтология простовата. В соединенной знаком равенства цепочке $A=A$ содержится не только глупое единство, но и дистанцированное двуединство. В реальности нет растений и людей, о которых можно было бы сказать, что они тождественны всему содержанию логического субъекта, ибо если бы было так, то не было бы никакого генетически-диалектического прогресса. Итак, растение — это даже не растение в том смысле, что вместо тавтологического однообразия полагается содержательное единство предикативно высказанного со своим субъектом, и человек — это тоже не человек. Он может быть или стать таким в понятии, то есть привнести с собой в единство еще непредикативное, неэксплицированное, необъективированное, нереализованное богатство своей сущности. Субъект и предикат во всех этих высказываниях находится в отношении явления и сущности, следовательно, и объективно на дистанции $A=A$, следовательно, не в *тотальном*, где-либо достигнутом содержательном тождестве. То, что тавтологическое однообразие не представляет никакого содержательного тождества, особенно ясно проявляется в реакционном, замораживающем предложении: пролетарий есть пролетарий. Но по своей человеческой сущности он вовсе не таков, более того: его общий

генетически-диалектический прогресс провозглашает предикат: пролетарий как временность. С другой стороны, если патетически — как во времена Просвещения — говорится: человек есть человек, — то предикат точно так же содержит значимую, еще не реализованную в явлении сущность — Достоинство, в нем заключено больше, чем в субъекте. Несомненно, все эти примеры к тезису о тождестве содержат понятийные искажения, так как предикат, по видимости содержательно тождественный субъекту, может иметь два или три значения; но эти совершенно неизбежные искажения показывают, как мало это тождество, насколько оно еще находится на пути к себе — между субъектом-явлением и предикатом-сущностью. Насколько оно, как *утопическая очевидность, утопически предпослано само себе*: не как тавтологическое однообразие, а как обозначение Достигнутости, Бытия-Удачи, Все-Бытия. Таким образом, патетически, идеально звучащее предложение: человек есть человек — не тождественно в строгом смысле слова. Ибо возникает вопрос, является ли человек при действительном раскрытии его темного “Кто” человеком? Возникает вопрос, означает ли действительное тождество его содержания единство всего? Что за Сопротивляющееся мешает, прежде всего космически, нашему утопическому единству со всем как Вселенной, Вселенной, которая была бы полностью и повсюду с нами совместима? Совместима без какой бы то ни было приметы Потерянного Бытия, одиночества и покинутости человека в пустоте астрономической природы, без удаленности от человека как вопроса, мира как ответа. В идеале суждения: S тождественно предцировано в P — господствует последнее отношение, трансцендирование без имманентного сопротивления, но и без трансценденции, которая могла бы *самым строгим образом*, без всяких инакоостей создать тождество как правящую terminus ad quem сознания и его очевидности. Только это тождество позволяет выразить происшедшие до сих пор в мире предикации, объективации, реализации побуждающе скрытого X во всех вещах конкретно-утопической мировой формулой: S еще не P — по той же причине, по какой логическая интенция кончается, как объектная, является концом логически-объектных импликаций в вещах как реальных проблемах для самих себя. Или лучше: тождество — последняя импликация самого себя, где больше нет ни спутанности, ни фрагментов. Все было бы тогда в произведении, его произведении не только значимым, но и мыслимым как исполнимое. Тотальный нигилизм исключает тотальное тождество еще и как

значимое, суть нигилистического учения в том, что вообще нет сути. Но поскольку нигилизм ставит абсолютное Ничто в центр и конец, он вступает в отношение с абсолютным пограничным понятием; он не покидает утопию, но поспешно делает ее абсолютно негативной. Этому противостоит очевидность *toto coelo* (в высшей степени — ред.), которая была бы поспешной в том случае, когда ее содержание, подобно Ничто — этому содержанию нигилизма, полагалось бы уже как решенное и проявившееся. Но она далека от этого: Утопические совесть и знание несомы надеждой, а не удобной уверенностью, идущей в паре с сомнением. Надежда и ее очевидность обладают — в противоположность нигилизму — ут-ром, которое снова наступит, работой, которая делается не зря, знаками счастья, которые не застыли, светом, который переживет окаменение. Каждая действительная очевидность обладает не-наличным высшим Благом на горизонте; его точное описание остается — это Что, принадлежащее Чтобы, то есть найденное содержание цели субъекта и его адекватного мира. Поэтически это означает ближайшее дальнейшее содержание, самое дальнейшее ближнее содержание в фаустовском: “Остановись, мгновение, ты прекрасно”, философски — в понятии *Nunc stans* (лат. здесь-теперь. — ред.) как категории исполненного мгновения.

Изначальная загадка в каждом проживаемом мгновении, анамнесис и Родина

Что кажется темным, часто может быть фальшивым Серым или Черным. Если приближаться, то это впечатление пропадает — ведь оно не заложено в собственном Так-Бытии вещей. Но темнота *Теперь* и *Кто в нем* уплотнится, если к ним приближаться. Тем самым становится ясно, что это темнота — в самой вещи в себе и что это — загадка близости (*Naehе*). До сих пор близость считалась местом, где нет загадочного, тем более изначально загадочного. Это происходило потому, что близость, даже когда мы соприкасались с нею, не была понятийно определена. Все тайное как таковое казалось овечьим далью. Там искали его место, там искали — чем выше и дальше, тем соразмернее, — его решение. Но изначально темнота непосредственно проживаемого мгновения заставляет перевернуть иерархию высоты и дали тайн. Необходимо перенести изначальноную проблему первого Откуда и последнего Для-Чего, заложенную трансцендентно или с незапамятных времен, на почву *Теперь* и *Здесь*, то есть наиболее близко-имманентного. Не, которое не имеет себя, которое не зна-

ет свое **Что**, входит в каждое **Теперь** и через него поднимает в человеке бодрствующие мечты, картины, пробные образы его **Что**. **Теперь** является сущностно точечным, еще нераспространившимся модусом этого **Не**, как таковое оно влечет за собой изменение **Имени**. Как таковое оно путешествует сквозь беспокойные следствия этих мгновений по временным линиям всех вещей. Однако одновременно **Теперь** как совершенно не расширившееся, не открывшееся, как бы шагает на месте и не путешествует, несмотря на свою беспокойность. Ибо как точечное мгновение оно еще не отправилось во время и в процесс. Как наиболее непосредственная, находящаяся в себе, близость **Теперь** еще не отправилась в мировое пространство. И как еще не выступившее это **Теперь** во всех вещах и для всех вещей является как одинаковым, так и не одинаковым, то есть не достигшим тождества с каждым существованием. **Теперь** оказывается **Не-Существованием**, **Еще-Не-Существованием** в ядре всего **Существующего**; **S** постольку еще не **P**, поскольку оно беспокойно ищет свою предикативную реальность и пытается искать себя, не сходя с места. Такие шаги на месте, побуждающие все же любое движение, не могут быть поставлены в один ряд с вечно стерильным блужданием **Ничто**, к которому может отклониться **Не**. **Ничто** не имеет истории, кроме паразитирующей, никаких импликаций и никакого горизонта; напротив, **Не** еще не перешло из толчка к истории, — который оно собой представляет, в саму историю. Если бы оно перешло, то появилось бы то, что все заставляет появляться, история впала бы в свой **Исток**, *Реализирующее наконец само бы реализовалось*. Тогда раскрылась бы беспокойнейшая загадка — **Кто** в **Теперь**, для решения которой произошли и происходят история и мир. Оно не осталось бы, как в проклятии **Ничто**, застывшим беспокойством. *Позитивное* содержание побуждающей темноты проживаемого мгновения полно живости и чистого горизонта. Это содержание — в закрытом виде — лежит в **Основе** всего становления, так же, как оно — в позитивном значении — находится на золотом фоне всех картин надежды. Каждый соблазн совершает с ним волшебство; каждая мечта о лучшей жизни имеет *Absconditum* (лат. потаенное. — ред.) полного (исполненного) существования в желаемом конце; каждая нарисованная, сочиненная, помысленная **Цитера** является одним из мгновений, которому можно сказать: остановись, ты прекрасно. **Не-Имение Кто** в **Теперь**, это **Не**, в котором можно найти **Все**, составляет загадку о происхождении мира и возможного результата его развития. Содержащий-

ся в темноте проживаемого мгновения X себя самого есть материальный изначальный вопрос мирового Бытия, по сравнению с которым все другие возникающие в мире реальные проблемы являются только частностями и процессуальными вариантами. “Чтобы” Истока — это утопическое место попадания мирового выстрела; загадка беспокойства, загадочное беспокойство “Да будет” (Быт. 1.3) — как разрешенное и успокоенное — было бы найденным содержанием отдыха возможного Наисовершеннейшего. Отсюда радикальное начало мира заключается не в творении Бога или праисторически — в газовом шаре, то есть как ставшее, законченное, а в длящемся столь близко *Наиактуальном*, *Наимманентном*. Это начало менее всего прошло, это генезис разрешенного начала как генезис результата мира, находящийся в Теперь, из Теперь вырывающийся вперед в будущее или выступающий все более явственно из самого процесса. Начало соответствует только такому виду в его отношении к пути, его тождеству с концом: “Так как столь близкая к нам темнота проживаемого мгновения все еще содержит в значительной степени загадку начала, загадку Бытия мира, то последняя объявляет этот желающий разрешить загадку мировой процесс прояснения темноты и нас самих изначальной проблемой, обретающей себя как ответ”¹⁷. Целевая причина мира есть Скрытое, Ненайденное, Неразрешенное в темном Реализующем мира, его утопическая энтелехия: *сущность мира находится на Фронте*. И деяние (Tat) заключается только в этом все время продвигающемся вперед начале.

Совершенно неверно было убирать из близости то, что всему дало начало. Первое (Erste) повсюду стучится в Теперь-Бытие, это Чтобы перед дверьми Нечто, которое еще нигде не было разрешающим Что. Но одинаково неверно и отчуждение изначальной загадки, и статическое разрешение *Новума* на пути разгадывания. Разгадывание (Loesung) пробует себя и происходит как попадание Что в Чтобы, Чтобы в его Что; это “возвращение” или раскрытие альфы как омеги, омеги как альфы. Но это “возвращение” не повторение, его метод не платоновское припоминание, его форма не гегелевский круг кругов. Если для Платона все обучение является только припоминанием виденных перед рождением картин, то в философском плане в знание входит лишь пред- и внемировое Законченное. Центральная платоновская концепция Эроса как тоскующей середины между Именем и Не-Именем лишается тем самым своих импликаций. У Гегеля историческому процессу придан статус онтологического, это левая рука в его

философии, а правая превращает временное становление в простой аспект неподвижного вечного, в себе совершенного Бытия. Процесс в этом аспекте является восстанавливаемым кругом, где конец сплетается с началом, как будто ничего не произошло. Новое, возникающее в гегелевском мировом процессе на каждой ступени является таким по названию, как простое явление-проявление некоей *res completa, res finita* (лат. вещь завершенная, окончательная. — ред.). У Платона становление чуждо идеям, исключая некоторые другие сочинения, например позднее седьмое письмо. У Гегеля мировая история разворачивается в строго установленной вечным Логосом последовательности. Анамнесис, присущий у Платона философствующим, у Гегеля космическому процессу — это лишенное будущего, противопоставленное Новому движение назад, отбрасывающее своих приверженцев в реакционную статику. Бытие пустынной дуги создало последнее препятствие для открытия Еще-Не-Осознанного, Еще-Не-Ставшего в философии и психологии. Аналогом анамнесиса в мире является уравнивание *Deus creator* (лат. Бог-создатель. — ред.) с *Deus salvator* (лат. Бог-спаситель. - ред.), из чего происходит и анамнесис. Последний означает Не-Утопию в имеющейся философии или средство не допустить осознания Фронта и Решения (*Entscheiden*). Анамнесис — это метод, презирующий изменение и будущее, переживающий вечность и признающий Сущность (*Wesenheit*) как Давно Свершившееся (*Gewesenheit*). В философии анамнесиса нет открытости, которой полон мир на фронте. И подчиненное Эросу уже сидит, с незапамятных времен готовое, где-то высоко на троне; тем больше было искушение гипостазировать уже имеющееся состояние власти на этом троне. Совсем другой является структура того “возвращения” к началу, которое пытается соответствовать Новому и которое не растворяется, как у Бергсона, в бурлящей живости. Попадание Чтобы в свое Что, последнего Что в первое Чтобы происходит не через замыкание круга. Скорее, как возможная молния, вертикально ударяющая в Ближайшее так, что загадка побуждающего X в его решении полностью переплавляется, изменяется. Новум как Последнее (*Ultimum*) и желаемое Наилучшее (*Optimum*) отождествляют Исток с именем, которым он никогда не обладал. Названная этим именем последняя материя Бытия настолько же экспериментальна во всех прежних ступенях проявления, формах Бытия, насколько и латентна в них, как еще не сорвавшаяся. Но последняя форма Тут-Бытия материи как тождество со своим ядром полагает в логически последова-

тельном, но реально только мыслимом, утопическом *пограничном* *понятии* этого тождества Родину, где еще никогда не находился ни Исток, ни путевые явления мира. Если утопическое сознание возвращается (*greift zurück*) к содержанию начала, то точно также темное начало *предсхватывает* (*vorgreift*) содержание утопического сознания. Это *предсхватывание* (*Vorgreifen*) фактически есть мировой процесс, с массой его попыток, с утопическими фронтовыми окраинами вокруг каждого из его образов. Сам мир — это текучее суммирование происходящих опытных проверок, латентные гештальты тенденций еще полностью не объективированной субстанции. Отчетливее всего эти пробы и гештальты выглядят на фронтовом участке мирового пространства под названием человеческая культура. Произведения культуры единственны в том и значимы потому, что они указывают на утопическое Вообщее в своих объективациях. Это Вообщее остается Новумом и Латенцией до тех пор, пока в этих произведениях не проявится постоянно Полагаемое или содержание царства Интендированного. При том условии, что бесплотная власть Ничто не подавит психические и объективированные образования бодрствующей мечты. Побуждаемая в Не-Имении, осчастливленная Становлением, деятельная Надежда дает клятву верности стране под названием Анти-Ничто. Ее Все лежит со времени начала истории именно в работающей интенции, она освещает содержательные предметы, которые образуют вокруг себя ауру этого Бытия-хорошо-ставшего (*Gutgewordensein*). Чаще всего вообще Полагаемое, или полагаемое Вообщее, проецируется по ту сторону, в потерянный рай, но его очевидное содержание было самым близко-доверительным — как человечески возможная имманентность миру.

Воспоминание как предостережение, Надежда как сознание начальной точки, или Начало в конце

Раньше или позже, внизу или вверху — это определяется не только взглядом. Не только человеком, имеющим что-то за или под собой, когда он поворачивается лицом к другому человеку. Даже если он повернет голову назад или вниз — раньше не станет позже, внизу не станет наверху. Оба остаются и требуют, чтобы человек вел себя, здесь — вспоминая и погружаясь, там — предчувствуя (с боязнью или надеждой) и идя вперед. Сам предмет принуждает нас каждый раз к разному направлению взгляда и поведения. “Позже” (*Spaeter*) — это совершенно объективно то, на что может повлиять наше действие, “Раньше” (*Fruher*) —

совершенно объективно то, что лежит за нами, что может быть узнаваемо, но не изменяемо. В прошлое нельзя стрелять, только в Позже, в будущее. Раньше или Позже проявляют свою объективность в том, что движение в Позже — как абстрактно-временное, но прежде всего как процессуально-временное — необратимо. Аналогично Внизу и Вверху, с точки зрения времени, здесь воспринимаются архаически, там — утопически и не могут поменяться местами. Только пространственные положения — без аспекта вперед-назад — могут взаимозаменяться, согласно позиции обозревающего. Так Справа и Слева, Восток и Запад, Юг и Север взаимоотносятся. Но примечательно, что Запад и Восток, Юг и Север, когда выступают качественно-исторически, не могут с точки зрения обозревающего поменяться местами. Япония лежит с точки зрения Америки на “Дальнем Востоке”, то есть в восточном мире; Италия и с позиции Тимбукту является южной страной. Описание тел относительно в пространственно-временном континууме физики как лишенное качества, процесса, цели. Напротив, в мировом процессе и его философии определенная позиция не релятивируется, пока и поскольку она определена объективными Раньше или Позже, Внизу или Вверху самого порядка вещей; эта позиция *открывает* объективный доступ к последним, прежде всего доступ в актах *продуманного воспоминания, продуманного предвосхищения*, которые сходятся вместе, как родственные, дотоле разделенные части — Раньше и Внизу, Позже и Вверху. Они сходятся: здесь как размещенное Внизу *архаическое прошлое*, там — как поднимающееся Вверх *утопическое будущее*. Доступ к прошлому открывается посредством преимущественно созерцающего, осовременивающего воспоминания, доступ к будущему — посредством преимущественно напряженной, если не активной, готовности (*Seawertigsein*) (в боязни или надежде) предвосхищения. Поскольку боязнь и надежда являются как аффектами ожидания, так и интеллектуальными способами поведения, с представлением и мыслью как своими интеллектуальными формами, то воспоминание, обычно проявляющееся как функция представления, может быть поставлено параллельно боязни и надежде как функциям представления — хотя и в противоположном направлении. Вместе воспоминание и предвосхищение выступают как подчиняемые друг другу акты доступа: один, ретенциональный, направлен против пожирающего времени, осовременивает проходящее, так, что оно посредством мысли (*Gedenken*), памяти (*Gedaechtnis*) предстает как другое пространство,

как временное пространство прошлого. Другой, протенциональный, акт идет вместе с рождающим временем, ожидает Восходящего, которое через предвосхищение, Утопию не стоит, а поднимается как только сейчас образующееся пространство, процессуальное пространство будущего, которое доставляется к подъему и определяется там. Время для воспоминания, как и для Надежды, — это пространство истории, но для одного — спасенно-сохраненное, для другого — спасающе-продолжающее историю, историю с резким акцентом на происходящее. Раньше — это воспоминание, в котором Раньше исторически прорабатывается и тем определеннее принадлежит к памяти, чем оно отдаленнее. Ибо чем дальше назад, в состояние Это-Было-Однажды, тем меньше в него вторгаются актуальные нарушения со стороны последующего времени и Грядущего, которое первично примыкает к актуально современному, а не к прошлому. Романтика, образцовый антикварный взгляд, заставляла прошлое, чем дальше оно отстояло — тем больше, граничить с вечностью: ее сущность — это давно-свершенное не только как передаваемое, но и как полностью присягнувшее анамнесису; в Стародавнем живет ее Бог, в глубочайшем Внизу живет ее Вверху. Напротив, предвосхищение, а сильнее всего надежда в нем присягнули не только Позднему, но Позднему без всякого пафоса временной дали. Царство небесное подошло ближе, в надежде эта вера более не сокрыта и не надежда затуманила веру. Время в надежде бежит не назад, как в воспоминании, а наполняется как обещающее, исполняемое со временем. Начало, Первое в надежде не становится потерянным благом, ибо самая выразительная книга надежд говорит откровенно “Первое прошло” (Откр. Иоанна, 21, 4)¹⁸. Так в противоположных направлениях бегут обе линии, в прошедшее и в грядущее Однажды. Но для конкретной онтологии Еще-Не-Бытия этот жесткий дуализм фиксируется и используется романтикой, а не утопией. А в самой Истории обе головы Януса никогда не переставали беседовать друг с другом; их беседа, беседа традиции и революции, является самой фундаментальной.

Дело не обстоит так, что воспоминание должно было бы сообщить о себе что-то особенное. Как будто отношение к Позади может показать свою ценность без Впереди и независимо от него. Об этом нет и речи; никакое, даже самое малое воспоминание не происходит без продолжающегося в нем ожидания. Воспоминание не возникает без этого свойства, оно не в состоянии просто созерцать Бывшее и Ставшее. Вспоминается лишь то, что для нас и

для предметно передаваемых, годных для истории случаев еще не стало готовым. Вспоминание предполагает, что нечто было забыто в самой вещи, чтобы не сказать — самой прошедшей вещью. Весь акт доступа, как произведение Пруста, озаглавлен: поиски потерянного, еще *незавершенного* времени. Даже горькое воспоминание о мучающе-категорическом связано с ним и не завершено в нем. Благодаря этому оно является, сверля и углубляя, негативно слишком достаточным, позитивно слишком недостаточным. Оно связано с непроходящим, неустаревшим прошлым и обладает в себе заметной волей к повороту. Его воля к изменению, применимая и к субъективному виновнику, называется раскаянием, его ожесточенная воля, применимая к объективному виновнику, называется мстью. Оба варианта выглядят тяжеловесными при воспоминании без продолжения. С другой стороны, есть сладкое, позолоченное воспоминание “Пусть будет, как будет — ведь было же так прекрасно”, как Гете заставляет говорить воспоминание в духе Эпиметей¹⁹. Как созревание до Благого, Светящегося, которое еще не образовалось, но имеет склонность или указания для этого. Посредством этой наиболее частой функции воспоминания Позади (Ruesckwaerts) создает себя вперед и вверх, а прерванно-значимое прошлое идет нам навстречу как копия из будущего. Это почти повседневные, относительно простые формы, в которых память работает с будущим и в будущее. *Дальнейший переход* между регрессией и утопией происходит в *слое образов*. Как таковой он заметен в играх сновидений и в двойном взгляде архетипов. Из этой двойственности пропасти и вершины в некоторых регрессивных образах и их архетипах возникают парадоксы “зарева, подобного Стиксу”, видимости “подземного Иерусалима”²⁰. Парадоксы возникают и здесь, но не потому, что воспоминание поступило бы своими сокровищами, а наоборот: смешанный свет — это единственный свет будущего в прошлом, с опосредованным, продолжающе-открывающим предвосхищением, создающим новые значения. Утопическое сознание раскрывает в архетипах материал, который только потому сохранился в воспоминании, что он принадлежит *надежде* в модусе воспоминания, *утопическому символу* — в мире окаменения. То, что в воспоминании очерчивается надеждой от романтики вверху до историзма внизу, присваивается ею и дает воспоминанию силу против исчезновения. Утопическое (как перемещаемое) обнаруживается везде и всюду, даже в романтическом культе прошлого; только историзм, который уже ничем не взволновать, даже воспоминанием, все свое

внимание отдает потухшему. Точно также так называемый храм Мнемосины там, где он является храмом, не принадлежит Мнемосине. Да, последний переход между регрессией и утопией проясняет не воспоминание как надежду, а то, в чем оба *утихают*. Если воспоминание предполагает, что нечто было забыто, то забывание является забвением (*Unterlassung*), против чего и с чем в итоге встречаются воспоминание и надежда как *размышление* (*Besinnung*). С точки зрения забывания воспоминание выглядит как *предостережение*, надежда — как *сознавание* (*Eingedenken*); оба утопически объединены в отношении совести, знания к забвению, Беззаботному, требующему Заботы. Забывание (*Vergessen*) не является противоположностью воспоминанию (*Erinnern*). Последнему противоположно не забывание, а полное выпадение из памяти, которого ничто не касается, на которого не действует предостережение, к которому не ведет никакой осознающий путь. По той же причине забывание не является противоположностью надежды-сознавания, более того, забывание есть модус воспоминания как сознавания, то отсутствующее, что в памяти зовется покинутость, в сознавании — измена. Забывание — это недостаток верности, но не по отношению к Затухшему, а к Незавершенному (*Unabgegoltene*). Забывание этого утопического уровня узнаваемо в воспоминании, когда оно объективируется, проявляется в объектах — как ужас предостережения, не озабоченный, не взятый в путь, не исчезнувший по пути: каждое высохшее в этом догоняющем воспоминании, как покинутая возлюбленная, каждый морской черт, так сказать, как грех забвения. Забывание в воспоминании может распространяться до праначала. Не таким образом, что обнаруживается не осознанное, не исправленное преступление, которое пронизало весь с тех пор возникший мир и является репрессией, тюрьмой, не раскрытой темницей, не сокрушаемой вплоть до удавшегося осознания. Франц Баадер выразительно говорит о вине забытого праначала, раскрывая ее через цепь, каузальную цепь, тюремную стену, то есть конечность нашего наличного Бытия: “Цепи и тюрьмы по праву позволяют сделать вывод о заключенном и его преступлении”. И если забывание такого рода характеризуется в воспоминании как забвение вплоть до отпадения, то аналогичным образом в надежде и ее сознавании — как предательство: “Пусть отсохнет моя правая рука, — говорит псалмопевец, — если я забуду тебя, Иерусалим”. В интендированном, как Иерусалим, снято все покинутое, отсохшее беспечное и страшное По-Пути, так же, как возможное в нем Ничто.

Несмотря на все соединения между утопически нагруженными воспоминаниями и размышляющей о будущем утопией, эта подлинная утопия имеет *Примат* над воспоминанием, в том числе в противодействии забыванию. Это верность утопического совести-знания (*Gewissen-Wissen*), показывающего воспоминанию его Незавершенное, его значения, которые происходят не только из прошлого, но и приходят из будущего к живущим. К тем вспоминающе сознающим людям, которые вступают не в катакомбы, а выходят в *горизонты* большой традиции. Ориентирующая Аврора восхода здесь уже не относительна, а является абсолютной точкой отсчета реально озабоченного процесса. И это потому точка отсчета, что только в этом направлении мир может быть доставлен из своего По-Ту-Сторону, где он еще находится, в достижимое По-Эту-Сторону. Это значит: в раскрытое ядро, в отождествленные обстоятельства процесса, в его тождество, более не связанное с Другим и Чужим. В этом обращении к ядру и началу предвосхищение выступает органом многообещающего возвращения в сознание (*Entsinnen*). Если сюда вообще может проникнуть взгляд, то предвосхищение является первичным, позволяющим попасть близко к до-временному, то есть в каждое мгновение побуждающе-прячущемуся, повсюду еще вне-временному, не вошедшему в процесс фактору Чтобы, Корня, Основы. Обращаясь к началу времен: этот старейший и действительно глубочайший вопрос — вопрос не воспоминания, а надежды. Ибо во всем происходящем Отчего есть еще неманифестированное, неотождествленное Для-Чего; альфа появляется как Новум не посредством Вновь-воспоминания, а посредством верности цели. И “творение” мира происходит из *Ens imperfektissimum* (лат. незавершенное сущее. — ред.), а не из мифологически спроецированного назад *Ens perfektissimum* (лат. совершенное сущее. — ред.). Мир таков, каков он есть: жесткое, опасное путешествие с нехваткой в корне и в диалектике всех явлений, но с утопической основой (*Fundus*), которую еще надо найти как решение проблемы, произвести как результат. Только при этом могла возникнуть единственно подходящая, конкретная Утопия, которая может развиваться в той степени, в какой анализ общественного развития и его движущих сил вскрывал бы снова и снова условия возможного осуществления. В той степени, в какой облака уходят из утренней зари, а огненные столпы сохраняются и укрепляются. Здесь нет готового устройства, из которого выкатываются не готовые образования, нет готовой цели, детерминированной от конца, из-за чего весь

процесс в промежутке был бы излишен. Нельзя более исказить утопическую функцию, подкрепив ее телеологически-статически; фиксированные средства и цели были бы отрешением от процесса... Тогда последний был бы просто своим прошлым, а не огромным экспериментом в Еще-Не-Бытии, каков он есть — предрасветными сумерками, Еще-Не-Осознанным в человеческом субъекте, Еще-Не-Ставшим в общем объекте. Еще-Не-Осознанное и Еще-Не-Ставшее принадлежат к Перед-Нами только частично-Обусловленного, то есть к реальной возможности и только внутри последней, а не в готовом детерминированном мире, можно рефлексировать и заботиться об этих видах происходящего.

25. Степени Бытия, материальное разделение реальности

Все считается по порядку, одно за другим, потому что ничего не бывает одновременно в одном месте. Сами вещи проявляются только текуче, а не одномоментно. Это поток расширяющегося вещественного Бытия, в котором, однако, не все в равной степени является *сущим*. Есть много степеней Бытия, как это ни странно звучит. Действительное прибывает и убывает, имеет разную плотность. И в “Есть” наблюдается Более или Менее его сущего Бытия, в зависимости от достигнутого Более или Менее его Что. Бытие — это не универсальный соус, которым все приправляется в равной степени. По крайней мере это важно для жизни, в которой есть важное и неважное.

Как вообще возможно, что Многое в некоем Одновременно по-разному сильно? Ведь уже переживание чего-либо в его изменчивой силе связано с более или менее интенсивным Бытием, благодаря которому люди и вещи имеют или не имеют определенную позицию. Так же и в романах (не только легкомысленных, но и серьезных) одни фигуры в их Здесь-Бытии выглядят бледными, другие более значительными; и здесь есть этот затененный смысл. Итак, тезис: Бытие имеет степени, оно сравнимо, является странным только по видимости. Этот тезис делается бессильным прежде всего в науке, где Бытие трактуется как однообразное, без убывания и прибывания. Тогда есть только Бытие или Небытие. Тогда примерно как в цепочке отношения: чувственное восприятие — представление или (хотя содержательно это не сравнимо) способ производства и обмена — идеологическое отражение, остается в качестве представления еще не сущий *мотив привидений*, в качестве идеологии — *мотив стропил*, первое на-

блюдается у “законченных” сенсуалистов, второе — у таких же вульгарных материалистов. Это же относится к идеалистам *mutatis mutandis* (лат. с известными оговорками. — ред.), называющим сущность опыта пеной и чадом, ибо они не равнорожденные духу. Следует указать: вместо черно-белой живописи Бытия и совсем не Бытия именно Маркс разделил реальное как таковое, он задает степени Прилагательным, а также по-гегелевски окрашенным понятиям (Бытие, Здесь-Бытие, Действительность). То, что он называет полностью ложным сознанием (например, сознание мелкого торговца о своем положении), не есть полностью недействительное (иначе оно не было бы действенным), это туман по меньшей мере реальный. И прилежная надстройка так реальна, что может активизировать еще не совсем наличествующий базис.

В прошлом столетии все больше и больше забывали, что Бытие — ступенчато. Кроме того, это очень древнее воззрение о ступенчатости Бытия по происхождению скорее идеалистическое, а не материалистическое. Оно позволяло Бытию лишь истончаться кверху, а не подниматься вверх. Бытие трактовалось как нечто грубое, присущее любой грязи... Входившее в Бытие, а вместе с ним в мир, к которому оно принадлежало, имело меньшую ценность. Другими словами: чем больше нечто есть, тем меньше оно есть; чем меньше нечто есть, тем больше оно есть. Это мнение появляется вместе с трауром после больших, слишком больших разоблачений иллюзий, тогда свобода возможна только в царстве грез, а красота расцветает только в песнях. Разочарование может проявляться также в аскетически-мистической вражде к Бытию: не в последнюю очередь там, где угнетенный народ, плохо чувствующий себя в мире, сводит Бытие к Миров-Бытию (*Weltsein*). Тогда Бытие и Ценность, Бытие и Совершенство, выходя из явления, решительно противопоставляются друг другу или становятся обратно пропорциональны, что поддерживается сухой мистикой. Чжан Цзы учил: высшая радость — это отсутствие радости, а Себастиан Франк исповедовал: растворение (*Entwertung*) в Боге означает исчезновение не только плохого мира, но и хорошего — с его действительностью. Где пропадает глубина мистиков, остается, по крайней мере, мистическое чувство, обязанное своим совершенством Не-Бытию. Это иногда заметно у Жан-Поля, несмотря на его аллегорическую полноту наличного Бытия и часто — у Шопенгауэра. Так, Жан-Поль мечтает о таком совершенном Не-Бытии, что самая счастливая картина мира, возникающая при пробуждении, кажется неуклюжей, надуманной (“Весна раз-

горелась полными потоками радости, но, радостно плача, я закрыл свои глаза и вновь устремился к моим мечтам”). Так и Шопенгауэр, вопреки своему эстетическому гедонизму, хвалит убыль Бытия то через святость, то через наблюдение, лишенное желаний, или через старение; нирвана не имеет бытийной ценности с точки зрения этого “столь реального мира”. Для каждого аскетического мистика реализация — это то же, что секуляризация и, следовательно, помутнение; реальность мира — та же, что и мир реальности, следовательно, дьявола. Где могущественно-ничтожное Бытие убывает в своей плотности, там веет нетелесный дух, где дух успокаивается и освобождается от своего Бытия — там есть Бог. Слабость и глубина мистики показали себя в равной степени в *Secessio* (лат. уход. — *ред.*) из состояния Бытия, элемент простого отклонения действует здесь так же, как призывный клич Утопии, не успокоенной никаким Бытием Сущего. Мистикам постоянно было легче верить в невидимое, чем в видимое, а о мистике такой глубины, как Экхарт, можно сказать: *он не знал бы, что есть некий мир, если бы никакого мира не было, но он знает, что есть Бог, хотя (и потому что) никакого Бога нет.* Это необычный атеизм божественного Бытия, но не божественной Ценности. “Прозрачная пустыня” Экхарта — это негативная теология, еще с учетом “свойства” реальности Бога.

Совершенно иначе взвешивается Бытие там, где оно, как кажется, заключает сделку с духом. Тогда прекращается игра голов и сил друг против друга. Много яснее, например для уравновешенного класса, довольного своим Бытием, прямо пропорциональное отношение Бытия и Ценности — чем больше нечто есть, тем больше оно *есть*. Эта прямая пропорция понятийно осмыслялась сначала Платоном, но более всего определяла сословную идеологию мира в средневековье. У Платона высоко вверху находится двойник Бытия: *ontos on*, “существующее Сущее” идеи; двигаясь вниз, Бытие убывает, становится изменяющимся, то есть слабым и совсем внизу — пустым, пространством. Здесь налицо онтологическая идеология господ (*Herren-Ideologie*) — власть равна Бытию, власть равна Ценности, следовательно, Бытие равно Ценности. Это отличает ее от онтического измельчания и окончательного исчезновения в христианской мистике; с другой стороны, церковь как структура господства смогла хорошо использовать триумф Бытия в Боге (и его слугах). У Ансельма Кентерберийского этот триумф обеспечил так называемое онтологическое доказательство Бога. Уже чисто логически форма последнего пред-

полагает “Большее” в Бытии, правда, еще в скрытом виде: Бог есть то, в сравнении с чем не может быть помыслено нечто большее (*quo nihil majus cogitari potest*), но поскольку Бытие в мыслях (*intellectu*) и в вещах (*in re*) больше, чем Бытие только в мыслях, то нужно признать, что Бог, в сравнении с которым не может быть помыслено ничто большее, не может быть помыслен как не-сущий; ибо иначе, если бы Бог мог быть помыслен как не-сущий (*Deus non potest cogitare non esse*), то сущий Бог был бы больше, чем не-сущий. Самое большое из всего мыслимого — это сам Бог; следовательно, заключает Ансельм чисто логически с ясным применением Совершенного как содержащего Больше-Бытие, Бог является сущим в вещах. Но это только формально-логическое (и как таковое сразу опротестованное) определение “доказательства”; это определение, согласно которому каждая химера, если только она мыслится как совершенная, заключает в себе также и свою действительность в вещах. Материальное доказательство лежит глубже, оно сразу исключает химеры (как низшую степень Бытия) из области *Ens perfectissimum*, оно развивается только в направлении высшего объекта. Ибо и концепция Ансельма применяет исключительно платоновскую восходящую *сравниваемость Бытия параллельно Совершенству*: Миро-Бытие восходит по лестнице до Бого-Бытия как наивысшего, следовательно, Бог не только действителен, но и, как Бог, действительный в высшей степени и как само совершенство, обладает в наибольшей мере “свойством” Бытия. *Ens perfectissimum* у Ансельма в силу этого есть *Ens realissimum*, и именно по причине гармонии господства, из которой позже Фома Аквинский вывел свои реальности — реальности “формы”, тем более высоко стоящие, чем более реально поднимающиеся и полнее существующие в ранге формы. Еще Декарт был не совсем чужд расчленению Бытия параллельно Ценности, как и Спиноза (“... ибо субстанция имеет больше реальности, чем акциденция или модус”), а Лейбниц называет совершенство чисто схоластически “*grandeur de la realite positive*” (франц. величие позитивной реальности. — ред.). Кант, не допуская Бытие даже как логическое “свойство”, выбросил всю проблему степеней Бытия, пока Гегель снова не занялся ею, стремясь по-своему обновить онтологическое доказательство Ансельма. Отсюда прямо пропорциональное отношение между степенями Бытия и Ценности; оно — в силу церковного к нему интереса — логически самое подготовленное. Как уже сказано, учение о слоях Бытия странно, странным покажется и его трансцендентное воз-

действие. Но повсюду: во враждебном Бытии бегстве от мира, в восхождении над Бытием, исходя из и с помощью гармонии господства, — обнаруживался неоспоримый инструмент для вариаций Бытия и продуманной содержательной связи с ними. Эти связи были в обществе средневековом живее, чем в буржуазном обществе расчета; тогда действительное не оставалось вне понятия, проблема реальности ограничивалась лишь действительным в себе, а ступенчатые проблемы реальности поднимались *внутри* самой реальности. Только “рассудочная философия” расчета потеряла как содержание Бытия, так и само Бытие в своих абстрактно-логических определениях. Согласно знаменитому тезису Канта, сотня действительных талеров содержит не больше, чем сотню возможных талеров, то есть действительные талеры не имеют никакой другой содержательной определенности, чем эти возможные. Тогда Бытие не “реальный предикат”, не “понятие о нечто таком, что могло бы относиться к понятию вещи”, с Больше или Меньше, оно не должно принадлежать ни к какой содержательной определенности и участвовать в ней. Тогда смена этой чистой философии расчета, то есть гегелевская “философия разума конкретной истории” в тот момент, когда она претендовала на проникнутое логикой содержание, снова должна была утверждать Бытие как логическое свойство. Гегель не только извлек Бытие из простых понятий, желая сделать эмпирически Известное философски Познанным, он не только обновил онтологическое доказательство Бога Ансельма, заставив совпасть мышление высшего Бытия с Бытием высшего мышления, то есть с “самосознанием Бога”. Гегель представил Бытие — по ту сторону идеализмов и мифологий — ступенчато дифференцированным и с точки зрения различных ступеней Бытия субъекта (в “Феноменологии духа”), и как различные ступени объективного опредмечивания (в “Логике”). Гегелевская логика характеризует как первую триаду “чистое Бытие, наличное Бытие (реальность), Для-Себя-Бытие”, как вторую — “Видимость, Существование, Явление, Действительность”. Первая триада относится к непосредственному Бытию, вторая — к опосредованному Бытию, или “сущности”, лежащему в основе первого. Как всегда, такие определения идеалистически-конструктивны и лишь отрывочно следуют действительному бытийному строению мира. Гегелевская логика впервые *целиком* градуировала Бытие как логический предикат; она пыталась понять — в границах идеализма — категории предикации как формы наличного Бытия. Она пыталась представить способы Бытия как

сами себя развивающие, по-новому определенные носители по-новому определенного содержания. Более подробные гегелевские определения принадлежат как конструктивному, так и метафизическому идеализму, они обновляют, устанавливая ступенчатость Бытия, старую платоновскую градацию вверх к “более высокой идее” (так что у Гегеля не только сущность, но прежде всего понятие и идея внутри него представляют собой более высокие ступени Бытия): “Бытие достигло значения истины: оно отныне является только тем, чем является идея”²¹. Несмотря на это, нюансированное Гегелем понятие Бытия (в отличие от однослойного, бессодержательного бытия всей философии рассудка) сослужило важнейшую службу Не-идеализму. В этом месте появляется ученик Гегеля Маркс, или проблема хорошо дифференцированного понятия *Бытия в материалистическом реализме...*

Маркс разделяет Бытие по степеням-ступеням, движение для него действительнее, чем вещи, базис действительнее, чем надстройка, а последняя не столько недействительна, сколько действительна слабее. По сравнению с реалистической ограниченностью чисто механистического материализма отсюда появляется значительное преимущество: и ложное сознание очевидно существует, только полная глупость может это отрицать и полностью сводить его существование к экономическим процессам. Существование ложного сознания лишь немного менее плотно и реально, чем существование экономических процессов; у Маркса внутри ложного сознания в одно и то же время и в том же предмете существуют также различия действительности (например, ложное сознание Гегеля реальнее (истиннее), чем ложное сознание Шеллинга). Внутри сферы идеологии Маркс определяет ряды действительности (например, политика реальнее, чем право, право реальнее искусства и так далее вниз, в “тьнь”, вплоть до религии). И внутри политэкономии Маркс работает со ступенчатыми понятиями Бытия: он различает их не только между “первичными”, “выведенными”, “устаревшими” формами капитала внутри одной эпохи, он отдает бытийное преимущество промышленному капиталу перед торговым, денежно-торговым и т. д. В ложном сознании политэкономии Маркс не отрицает “фетишистский характер товара”: это, по Марксу, правящая определенность буржуазного мира; Маркс сводит свою реальность к реальности видимости, но не к Ничто, к видимости реальности (Schein-Realitaet) — в противоположность истинной реальности как “общественному характеру труда, производящего товары”. В других местах

экономическая история, например, история земельной собственности в Древнем Риме, характеризуется как “тайная история внутри самой истории”: она не единственно реальная, она лишь решающая, основополагающая, наиболее реальная. Эти же нюансы действуют, пока марксизм придает “пробивающимся общим тенденциям развития” большую реальность, чем “экономическим фактам”, в которых опредметились тенденции ложного сознания (но и тенденции объективно имеющих структур культуры). Здесь пересекаются ступени реальности: очевидно, что интерес имеет несравненно более действительную реальность, чем, например, идеал, но “тотальность времени” (где могут находиться его идеалы) снова характеризует более действительную реальность, чем реальность экономического (или экономически понятого) частичного интереса. Короче, плотность реальности у Маркса не только различна, но и является — сообразно самой реальности — в высшей степени меняющейся сущностью. Реальность не прибывает постепенно кверху, как в платонизме, и к целому, но она и не убывает равномерно кверху, как в механистическом материализме (который Риккерт однажды назвал платонизмом со знаком минус). И в отношении экономического базиса и идеологической надстройки реальность у Маркса убывает не равномерно, не механистически. Многие идеологии кажутся ему простыми “облаками на пасмурном небе фантазии”, но все же не все: греческое искусство с учетом его человеческой степени действительности составляет исключение, к нему примыкает бытийное преимущество средневековой цельности жизни (по отношению к капиталистическому распаду и охлаждению большинства человеческих отношений). Идеология вообще не исключается из действительности, ни в Марксовых, ни в ленинских утверждениях: “социализм — это идеология борющегося рабочего класса”, следовательно, эта идеология есть реальность в очень высокой степени. Что касается изменения мира, то и утопическое предвосхищение, поскольку оно находится в конкретной тенденции, согласно такой градации нигде не является Не-Бытием, ни в смысле воздушных замков, ни в смысле благородно убывающего Бытия (“что нигде и никогда не случалось, то одно не устаревает”). Мечта, устремленная вперед, настолько часто встречается на каждом шагу, в юности, поворотах времени, продуктивности, что представляет собой их Впереди-Себя-Бытие (Sichvoraus-Sein). Это не образование облаков на небе, куда переносит и затуманивает себя земное сущее, а земная Латенция, в которой бродит Еще-Не-Сущее. Маркс

всегда говорит (письмо к Руге, сентябрь 1843 г.) о “мечте о самом себе” в людях и их мире и делает “девизом” такого сильного и светлого Впереди-Бытия: “...миром давно владеет мечта о таком предмете, которым следует овладеть в сознании — чтобы им действительно владеть”²². Это Еще-Не-Сущее воплощается в субъективной мечте-желании (Wunschtraum), колеблясь и нерешительно, в объективной “мечте о каком-то предмете”, как говорит Маркс, более направленно, более достойно доверия (каждая желаемая мечта, намеревающаяся быть конкретной и воплощенной, должна корректировать себя, соотносясь с объективной тенденцией-латенцией, примыкая к ней). Этот вид реальности Еще-Не-Сущего, как бы он ни был обоснован тенденцией, в любом случае затруднителен, ибо с этой реальностью вводится совсем иная степень. В то время как предшествующие ступени: движение и предметы, хозяйство и надстройка, политика и религия, частичность и тотальность — различались только по количеству реализованной реальности, то ступень утопической реальности отличается от остальных другим качеством. Она не только больше или меньше действительности, в сравнении с другими ступенями, она действительность качественно иного рода, отличается благодаря своему качеству даже от кажущихся родственными степеней реальности, например идеала. Это качество утопической действительности, как собственное качество, проявляется во всех квантах имеющейся действительности: в интересе и в идеале, это *omnia ubique* (лат. повсюду. — ред.), хотя и здесь с различным разделением реальности своего качества. Точнее можно было бы назвать утопически Действительное Бытием Возможности, с анклавами брожения еще в Бытии-Ставшеи (Geworden-Sein), с горизонтом Нового вокруг этой страны Ставшего, Манифестированного Бытия. Прежде всего — Открытое Бытие этого Латентного (как Латенция еще не сущих целевых содержаний в тенденции) не просто реально-реализуемо и лишь еще не достигнуто людьми в процессе, но в большей степени бродящий, ожидающе-открытый характер Еще-Не-Сущего есть *характер самого этого вида Бытия*, и только такое Пред-Существование (Vor-Existenz) в лучшем случае реализовано. Здесь нет законченности, нет “вечности во времени”, нет всегда опосредованного или скачкообразного “свечения (Hereinscheinen) субстанции в истории” — ибо утопическая реальность еще не реальна для самой себя. Да, Еще-Не-Сущее Латенции не гарантировано ни в коей мере как будущее вступление в Бытие, так как это вступление зависит от мно-

гих факторов осуществления процесса. Если бы утопическая реальность была реализована, она была бы, согласно полноте своего содержания, максимумом действительности. Однако она не есть даже минимум, для этого своеобразного свойства нет определенного логически-онтологического имени. Если искать, то история философии предлагает в лучшем случае термин *Сущностное* (*Wesende*) (если оно мыслится по-новому, то есть не только в Основе, но из нее в направлении цели), или еще лучше термин *Субсистенция* (*Subsistenz*, самостоятельное Бытие) в отличие от экзистенции и ее отдельных степеней. Субсистенция — в смысле В-Возможности-Сущего, то есть материи, открытой вперед. Полная утопическая реальность тогда по своему содержанию та же, что и реальность последней материи, это реальность *собственно-го тезауруса материи*. Заметим, что вместе с этой субсистенцией прекратились бы варьируемые определения ступеней Бытия. Вопрос о том, к какому виду Бытия принадлежит последнее Возможное, о реализации Реализующего — этот вопрос трансцендентен и бесцелен. Тем важнее понять для любого практически-конкретного и конкретно-нюансированного труда индекс уровня Бытия в существовавшем до сих пор мире. Индекс уровня на каждом отрезке процесса, в каждой (экономико-техноидеологической) сфере этого отрезка различен. Полнота Бытия сообщает полноту содержания видам Бытия и тождественна с этой последней. Но *интенсивное содержание реализующе-Реального* не тождественно достигаемому содержанию процессного гештальта. Поскольку этого содержания еще нет, нет *реализации Реализующего*, постольку Бытие и подчиненное ему содержание находится Вне-Друг-Друга, в *хронологическом* Вне-Друг-Друга (*Aussereinander*) *процесса* и, что точнее, в *топологическом* Вне-Друг-Друга различных ступеней, слоев, сфер мирового дома (*Welthaus*). Различные степени Бытия, индексы уровня Бытия как индексы *Чтобы-Интенсивного* в мире должны быть отмечены по возможности точно, с тем чтобы логико-онтологические определения или *Что-категории* не вели бы на *иллюзорно ровной* почве Бытия свою *реально не определенную* жизнь-развитие. Реальность столь же различно разделена и градуирована, как ее материя в *Одном-За-Другим* временных периодов, в контрапунктном *Одно-Над-Другим* своих сфер (познавательных: дисциплин). И это означает, что реальность находится в открытой попытке поиска своего ненайденного действительного гештальта Бытия.

Итак, речь не идет о том, чтобы отказаться от простой и почти не сущей мечты. И наоборот: что касается онтической силы, то ставшая несущественной экономика не станет более реальной, чем ставшая существенной идеология. Не всегда *Еще-Не-Бытие* справедливого идеала должно оставаться более абстрактным, как псевдоконкретный факт, свидетельствующий о ложном результате или неудаче. Уравнение *Бытие=Ценности*, полагавшееся вне процесса, было неспасительным и часто являлось только апологией наличного, но как процессуальное оно значительно более правильно, чем обратно пропорциональное, пораженческое: *Не-Бытие=Ценности*. *Еще-Не-Бытие* имеет качественно иную действительность в сравнении со ступенями ставшего *Бытия*, оно, согласно процессно опосредованному в нем, приводит не только к различным степеням реальности, но и включает более сильную реальность, чем большинство до сих пор имевшихся. И утопическая антиципация так же присягнула своему ожидаемому более реальному, как и своему более Совершенному. Это ясно потому, что предвосхищаемое *Лучше*, реализуясь, входит в ту особенно *высокую силу* *Бытия*, которые зовутся *Выступлением*, *Триумфом*, *Победой*. *Победой* над самим *Ничто* в его блуждании, над тяжелым и опасным фарватером мира, над *Сопротивляющимся* в объекте, над холодным дьявольским кулаком неудачи, над *Уничтожающим* на неверном пути в пропасть. Почему любое *напряжение* в тонике победы уже заключает в себе интенсивную бытийность в виде *Еще-Не-Бытия*. И “возликуйте, это удалось” — пока оно может значить — узаконивает эту тонику, по меньшей мере в экспериментальных землях искусства и веры. И волшебное-Совершенное может частично стать акцентом *Победы*, особым образом, без *насилия* *Бытия*, потому что оно уже не нуждается в нем. *Еще-Не-Бытие* в реально *Возможном* менее всего выпадает из последнего, принадлежит как к фронту, так и горизонту неготового, не-сорвавшегося, не-достигнутого мира.

26. Еще раз Возможное — в столкновении с Необходимым и Исцеляющим

Что может быть изменено, должно быть изменяемым. Немеккое окончание — *bar*, французское — *ble*, латинское — *billis* означает *possibile*, *Возможное*. Оно по меньшей мере наполовину детерминировано движением, отношением уже *Ставшего*. Но *Возможное* значимо только в соответствии с масштабом ставших, наличных условий, прежде всего экономических. Иначе мог бы

удаться любой непосредственной и абстрактной путч, чего, как известно, не наблюдается. С другой стороны, Возможное никогда не полагалось Ставшим так, чтобы у людей отсутствовала всякая свобода действия и воплощения, чтобы они были не в состоянии использовать, комбинировать Детерминирующее транслируемых, еще значимых условий, отношений условия — следствия (то есть законов), создать новые условия из наметившегося перелома старого. Возможное здесь детерминировано с точки зрения той тенденции в прошлом, которая, как неставшая или задержанная, сохраняет для себя будущее в прошлом, которая только во фронте современности имеет перед собой Открытое, еще Неставшее, Нерешенное. В силу этого Детерминирующее с точки зрения уже Ставшего оказывается только частичным; в силу чего Возможное вообще, как объективно-реальное, которое только и подразумевается здесь, представляет *eo ipso* (лат. этим самым. — ред.) только *частично-Обусловленное*. В ином случае в нем не было бы места для свободы воплощения (*Gestalten*), нового воплощения, не было бы связи человеческой свободы действий — через покоренную необходимость, с Возможностью, Возможностью-Мочь-Иначе-Сделать (*Andersmachen-Koennen*), на основе Возможности-Иного-Бытия (*Anderssein-Koennen*) мира. При отсутствии детерминации это было бы путчем, при тотально закрытой детерминации было бы абсолютным рабством, неизбежным подчинением судьбе; это, как известно, также не наблюдается в длительной перспективе. Мир был бы полностью закрыт впереди, его тотально детерминированное состояние вынуждало бы к статике Вечно-Вчерашнего, к повторению. Изменение, как качественное приумножение, предполагает неготово-открытый мир, материю мира в ее длящемся эксперименте-свойстве.

Что, однако, вообще делает нужным это длящееся По-Пути, где все находится? Почему следует дальше и дальше воплощать (*gestalten*), почему каждый гештальт является с усилием и трудом, часто в трудном рождении? Почему существует не только противоречие, иногда негативно-бесплодное, но и отличное от него сопротивление в вещах — их становлению в познании, их изменению? Огромный вопрос, и на него нет другого ответа, кроме как ответа на вопрос, который Здесь-Бытие всего мира задает самому себе в своем процессе. Ибо весь воплощенный миропроцесс имеет в себе в качестве реальной проблемы Неразрешенное своего толчка и его основного содержания; он идет по своему длящемуся По-Пути, потому что ни в одной форме гештальта не удался

эксперимент смысла, не удался главный ответ на основной вопрос. Это ведь *Нужное* (Noetige), которое с помощью Основы запускает мировой ход, это Не-Имение, которое на фронте событий позволяет окружать открытой областью *Еще-Не-Ставшего* все уже Ставшее некоего Имения, всегда сначала неадекватного. Это не только частично Обусловленное, но и частично Определенное имеет свое Бытие не как ставшая действительность, а как *объективно-реальная Возможность* еще не наличной действительности. Ясно, что в этой Возможности заключены все латенции научного воплощения отклонившегося Неадекватного, Ужаса, Смерти, Ничто. Но не меньше, а иногда и больше заключены там способные к продвижению Латенции Ищеляющего, Отвечающего и Исполняющего то, что вместе с людьми стремится из мрака на свет. Не было бы никакого процесса, если бы в мире не было, не должно было быть Нерешенного, даже Препятствующего. Но также не было бы никакого процесса, если бы процесс не мог продвигать становление гештальтов (Gestaltwerdung) вперед и вверх, как реальные ответы на свою реальную проблему. Вместе с тем это сложный фарватер, строение истории и мира с большим числом лестниц, чем в доме, незавершенность в завершенном произведении (в замкнутом еще больше). Отсюда никакого основания, особенно в сознании конкретной утопии, для такого рода веры, в которой гештальт сущности (Essenzgestalt), и без того переносимый земными правителями вовне, находится готовым в потусторонней праготовности, вечности. Никакого основания нет и для перенесения якобы наличного гештальта сущности в мир, будь она субстанцией, абсолютной идеей или гарантом Ура-пантеизма. Скорее есть основание с не совсем устаревшим сознанием Кандида пойти в сад, чтобы сотрудничать, войти в тяжелую возможность мирового сада. Приумножающееся в диалектическом процессе преодолевает Не-Имение, с которого все и началось, вокруг которого построены все вещи, люди и произведения, с помощью организации латентного Имения, то есть материи на пути от пустого поля ко все более наполненному проявлению, совокупности (Komplexion). И это благодаря модальности в Действительном, благодаря его вездесущему важнейшему свойству, также и в по видимости закрытой неорганической природе, — быть способным нести будущее. Чрево материи настолько же нуждается в гештальтировании будущего, насколько оно еще плодородно. Собственная сущность, сущность процесса-материи еще не готова, она находится не как Ставшее в начале и выявляется как присутствие лишь в конце.

Это По-Пути требует, наконец, в постоянно диалектически взрывающейся, вспыхивающей морфологии своих гештальтов онтологии Еще-Не-Бытия, преимущественно в историческом материализме. Она коренится в Еще-Не-Осознанном субъектов, в Еще-Не-Ставшем объектов, объектов, которым подчинено и в которых размещено субъектное во взаимозависимости человека и окружающей среды. Эта открытая онтология требует открытой антропологии, которая в конечном счете основывается на акте и содержании акта потребности, интенции и общественной тенденции. Она требует в равной мере открытой космологии, не очеловеченной, но и не механически несовместимой с делами человеческими, эта космология основывается на процессах и гештальтных образованиях, которыми чреват огромный внешний мир, не вошедший в радиус действия человеческого труда, на которые направлены указания, которые с необходимыми поправками примечательны с точки зрения человеческой архитектуры и даже орнамента. Все гештальты являются материальными категориями, а все категории стоят *вертикально во времени*, без которого они как категории процессного времени не стояли бы, не поднялись бы. Гештальты без своих находящихся в *потоке времени* содержаний (других и не бывает), чей ход они вертикально удерживают и указывают на топику манифестирования содержания, также не обладали бы собственным содержанием или же обладали бы только стремлением к нему. При этом, если учитывать путешествие в себе, где еще находится мир как вопрос, мир как ответ, сохраняется вывод: генезис без структуры в нем слеп, структура без содержания генезиса пуста. Только во взаимосвязи обеих принадлежащая процессу вещь приходит к метаморфозе своего явления, к архитектуре своего решения. Процесс как движение гештальтов сам является экспериментальной архитектурой, видимой в человеческой истории, предполагаемой в продолжении, подъеме опосредованной ею природы. Еще столь не готовое вещество-субстанция *Что* является такой же, как в конце истории открытая интенсивность *Чтобы*, которая как фактор реализации в мире и побуждает, и одновременно содержит последнее утопическое, идентифицируемое смыслосодержание мира. Сквозь мир проходит большое объективное ожидание, часто срывающееся, но все же приближающееся к своему ядру не только в символах. Генеральный штаб этого ожидания зовется философией.

Самопроблема смысла

27. Связывающее прерывание

Не годится жить — Около. Но обращать внимание на Рядом и на то, что вокруг него, — это другое, полезное дело. Взгляд для этого не может быть натренирован до остроты. Он обращает внимание прежде всего на то, что не укладывается в привычные рамки. Он делает насечки, останавливается там, где обычный глаз ничего не видит и скользит дальше.

Прерывающий толчок вторгается и в язык. Плох садовник, подвязывающий свои цветы всегда одинаково, плох автор, который после новых впечатлений не напишет новую книгу по-новому. Такой автор подобен частично закосневшему, частично универсальному мыслителю как неммыслителю, который уже все заранее знает и поливает соусом схематизма все, что можно. В результате все имеет одинаковый вкус, а неподходящее упускается. Или сохраняется как малое и уродливое, мешающее давно устоявшейся и привычной рифме. Но как раз это Мешающее, поскольку и пока оно происходит из пока скрытого Рядом, приступает к действиям — как плодотворно Мешающее, Толкающее, Прерывающее... Решающие удары, говорит Бенъямин, наносятся сегодня левой рукой, то есть той, которая ближе к Около, Рядом, чем рутинный размах правой. Конечно, ближе только при случае, а не так основательно, что Рядом снова все проглатывает, становясь вечно афористическим, подобно вальсу, сочиненному по схеме. Иным является Прерывающее, препятствующее старине, законченному слову, и Связывающее, которое благодаря первому обновляется и доказывает, что оно может и умеет отклоняться. Это самый верный способ в столь негладком мире держать мысли восприимчиво и в шершавом состоянии. Помысленное в стороне Малое может оказаться важнее, чем пенсионный ход мыслей, замкнутый на самом себе.

Чувства постоянно докладывают о новом и по-новому. Это единичное, которое передается всегда упорядочивающему изображению, собирающим мыслям. И именно здесь жалит мало или совсем не Включенное, Прерывание, которое заставляет идти в школу неверно названных вещей и в само Действительное как Прерывающее. Что не означает бесконечного убегания, протекания, прыжков в сторону любой ценой. Напротив, сюда относится Одно-В-Другом связывающего Поперек-раскалывания (*Zerbrechen*), собирающего рядом до сих пор отдаленное, соединяюще

Прерывающего (Unterbrechende), как это происходит в мире, а не только в поворачивающейся голове. Рядом тоже принадлежит к нему — из-за Главного дела (Hauptsache), потому что уже его изображение не происходит без этого иначе звучащего Единичного. А также без того Особенного, чей более или менее причудливый гештальт не (или уже не) обязательно должен быть Особенным упорядоченно Всеобщего. Без сомнения, поиски того, чем отличается хотя бы Одно-около-Другого (Nebeneinander) от Рядом (Nebenbei), поиски ответа на вопрос “Кто там, в стороне?” дадут немного. Но большое Целое, образуясь, находится не только в стороне, но и еще меньше как наличное — Рядом, то есть оно еще не здесь. Как ничему другому, ему в плане утопии угрожает опасность, оно не имеет надежного места и нуждается в Приумножающем, как ничто другое. Простое многообразие так же не плодотворно, как схематическое однообразие, но каждое “каким-то образом” задетое Главное дело требует отдаленных свидетелей, которые должны говорить только с ним. Чем единичнее оно начинает и выделяется, тем более прекращается ложная гладкость, о которой Сущее ничего не знает. Важно именно такое выделение, где Неготовое становится ощутимо шершавым. Было много слишком округленных, чтобы они были истинными, припевов, искажавших По-Пути.

28. О сопротивлении в познании и его объекте; победа над ним

Возможность кислого вида

Следует спросить, почему мыслить так нелегко. Нелегко в учении, тем более в исследовании — и это непонятно. Кроме одаренности, необходимо еще, как известно, особое прилежание, но почему оно необходимо и что венчает его? Научное усердие частично родственно усердию просто присваивающей, собирающей учебы, но оно требует больше усилий и, что примечательно, жесткости. С другой стороны, это научное усердие отличается от художественного, поскольку оно соприкасается с ним писательски, в наглядном изображении и соразмерном оформлении. Художественно сами формы позволяют играть, научно — нет. Здесь требуются свои собственные усилия, часто подобные ударам головы об стенку. Не сразу обнаруживается, что такое усердие необходимо, чтобы найти препятствие, его вызывающее. Примечательно и то, что и в мышлении противится стена — то сильнее, то слабее.

Не только различная одаренность

У одного голова более ясная, у другого — менее. У Одаренного работа спорится под руками, Глупый делает ее с большими усилиями. Но этот вид преграды (Sperrte) незначителен, тем более, что вряд ли один человек в равной мере и всесторонне одарен. Об этом говорит уже на ступени детского обучения материал, который следует усвоить; уже на нем видно различное членение дарований: одному счет дается тяжелее, чем немецкий язык, у другого все наоборот. Используемые предметы сами указывают на более толстый или более тонкий слой тяжелого, который надо “пробурить”. Школьники ощущают это очень точно: мальчик, которого спросили, почему предметы весят по-разному, не выразил удивления, которое должно было быть возбуждено в нем, а именно, почему железо тяжелее, чем пушинка? Он понял вопрос по-школьному: почему алгебра более твердый орешек, чем природоведение, или, наоборот, история тяжелее, чем алгебра, даже если она подается не как упражнение для памяти и приложение к летоисчислению. Остается одно возражение, что все это чисто субъективно и зависит от одаренности в том или ином направлении. Частично это правильно, но все же возникает вопрос, вопрос о твердых орешках в самом материале знания, который нельзя разрешить просто и чисто субъективно. Независимо от одаренности в различных областях, разве не возникают от такого, так сказать, одностороннего таланта значительные различия в трудности усвоения равномерно изучаемого материала? Разве нет в поле чисел или предыстории, лингвистике или искусствоведении, политэкономии или истории философии материала, частично неприступного, в оболочке? Материала не случайно неприступного, то есть еще не изученного или в роли пасынка, в отличие от хорошо подстриженного, выровненного материала, а по природе самой вещи? Аналогичный вопрос возникает в отношении всего поля человеческого исследования и знания, в отношении объективных различий в трудности между областями знания вообще, например между термодинамикой и историей нравов, взятых еще вне связи с практической или человеческой важностью обеих областей. Наш вопрос таков: что означает, что фарватер научного исследования представляется столь дифференцированно тяжелым и сложным? Субъективно различные способности недостаточны для объяснения; здесь есть более влиятельные и более объективные пределы (Schranke), чем отдельное случайное дарование, прежде всего социальные; ниже речь пойдет о них.

Общественный предел знания и больше

Серьезнее, чем различные способности отдельного человека, должны быть учтены общие способности. Они уже не частные, больше чем наполовину, если не целиком, они объективны. Подразумевается стоящий на стороне человека предел — не личностный, а экономико-социальный, неустранимый и неисправляемый. Он позволяет понимаемому в одно и то же время быть освещенным по-разному, делает возможным светлый путь или затемняет его. Как в любое время невозможен любой способ производства (это зависит от достигнутого уровня производительных сил), так невозможно в культурной надстройке в любое время любое появление мыслей или их последовательностей и познаний. Здесь важен маршрут, обусловленный в последней инстанции экономики. Это относится также к пониманию новых ходов мысли, к способности их воспринимать, а затем находить “интересными” и даже “очевидными”. Но на неразвитых ступенях некий предел не позволяет познать определенные объекты и отношения между ними, сами по себе тяжелые. Это не только свойственная живым существам исторически малоподвижная косность, оказывающая сопротивление всему новому, и не только общая зависть Непродуктивного. Скорее другое: даже при имеющейся готовности, без известного сопротивления косного мира — с ровного места трудно увидеть мачты корабля, который большей частью находится за горизонтом. Ясно, что интересующимся, желающим видеть судно и за линией горизонта подзорная труба дает более высокую позицию, и гений остается гением. Очевидно, что большая философия, являясь, по Гегелю, временем, схваченным в мыслях, благодаря чему она находится на его вершине, может прозревать последующее время, если не все время. Все же всегда поражает, насколько научные перспективы эпохи, культур остаются привязанными к задачам, формам, пределам имеющегося способа производства и обмена, математическому мышлению греков остались чужды разрывы между целыми числами, изменяемые величины, а доказательство Зенона против движения повернуло вспять перед совсем близким понятием бесконечно малой величины. Из-за других экономико-социальных границ, прямо поставленных рабовладельческим обществом, из греческой философии, преимущественно из теории познания, выпало понятие труда. Вместо него у таких различных мыслителей, как Демокрит и Платон, появилось понятие пассивного восприятия, “теория” как “ созерцание”. Таков главный предел в античной философии, несмотря на “*Intellectus agens*”

у Аристотеля, как неперсональный разум в нас, несмотря на мистически-спонтанную “функцию” духа у Плотина. Примечательно, что сопротивление этому общественно обусловленному пределу продержалось в средневековье вплоть до возникающего homo faber, до особой оценки сущности труда и производства в человеческом познании (Гоббс, Кант). Все это соразмерно новому, предпринимательскому раскрепощению производительных сил в общественном базисе. Такие социальные пределы познания (как и относительные открытия этих пределов) целиком объективны, если еще и не объектны, заложены в самих вещах. Как социально-объективные, они ясно и очевидно находятся над головами в так называемом духе времени. Отсюда Марксово положение: каждое время ставит себе только те задачи, которое оно может решить. Далее: господствующие мысли времени являются мыслями его господствующего класса, далее: мысль может проникнуть в действительность только тогда, когда действительность проникает в мысль. Что касается действительности, то она характеризует не только общественно-человеческое или достижимое познание, но больше того. В Познанном, Объектном даны, наряду с социально установленными преградами и препятствиями, и такие преграды, которые не исчерпываются чисто социально и не снимаются социальным. И наоборот, эти общественные пределы, пустые и обманчивые, заставляют предметы казаться более простыми, чем они представляются внутри старого идеологического взгляда (такова в аспекте XVIII века “веселая красота” греков или “мрачное средневековье”). При всем том социально наличный барьер, более важный и действенный, чем частнопсихологическая граница одаренности, еще не разрешает третьего, главного слоя нашей проблемы — теоретико-познавательно-объектного, и в этом аспекте есть внешний мир, независимый от воззрений.

Главное дело: теоретико-познавательно-объектный предел, ставящий проблему

Все это довольно странно потому, что все вещи таят в себе загадку. Как обстоят дела объектно, с такого рода шероховатым, твердым, сопротивляющимся? Не является ли подобное для понимающего особенно очеловеченным? Если ребенок натывается на стол и бьет его, как сопротивляющегося противника, это антропоморфно, даже анимистично. Пока категория сопротивления относится только к человеческому или органически-осознанному материалу, возникает сомнение в ее объектном характере. Зверь, пре-

ступник оказывают сопротивление; неосознанный барьер против раскрытия травмы — здесь начинается психоаналитическая работа. А разве не относится сюда в высшей степени детективная работа Маркса по снятию пределов с познания исторических границ знания, чтобы снять в современности идеологическую пелену с глаз. Ясно, что это все касается сопротивления в человеческих областях; но как обстоит дело с упомянутым столом, неживым объектом, на который натолкнулся ребенок? Является его “сопротивление” и сопротивление ему подобных загораживающих пространство неорганических предметов действительно только антропоморфным ошибочным сообщением, за которым скрывается только относительная плотность материи в первом агрегатном состоянии? Но если серьезно, без детской наивности — не применима ли законно категория сопротивления как раз в неорганическом? Не применяется ли столь же легитимно категория противоречия в природе, которая тоже отрицалась как очеловечивающая? Насколько точно служит “антропоморфное” сопротивление определению, частично каузальному объяснению физических процессов, например уменьшению звука кустарником или оболочкой, но прежде всего, силы тока (закон Ома)? При константном напряжении сила тока обратно пропорциональна сопротивлению проводника, и это сопротивление возникает из того, что электроны, прокладывая свой путь через молекулы проводника, теряют из-за трения часть своей энергии движения. Закон Ома, выражающий связь напряжения, сопротивления, силы тока, со своим сопротивлением не “очеловечен” и неантропоморфен, а имеет фундаментальное значение для электротехники. Другое объектное сопротивление, антропоморфное только для путаников махистов: масса — это свойство тела, выражающееся в том, что тело сопротивляется всякому изменению его движения; это сопротивление (равное массе) растет вместе со скоростью: для движения тела со скоростью света сопротивление было бы бесконечно большим. Таким образом, категория сопротивления благодаря своему физико-неорганическому существованию защищена от подозрения в тотальном антропоморфизме. Что измеримо в физике, справедливо для теории познания, если бы только последняя могла так же точно сообщить, откуда в объекте берется Препятствующее, делающее тяжелым. Тем более необходимо терминологически объяснить, прежде чем идти дальше, собственно теоретико-познавательную категорию сопротивления в ее проявлениях: “преграда”, “предел”, “Поднимающее проблему” (обозначения “подводный камень”, “на-

рост”, “дебри”, “препятствие”, “фора”, “крест” и т. д. — это лишь синонимы). Под “преградой” (Sperrte) следует понимать методическое воздействие предела; под “пределом” (Schranke) объектное, материальное свойство относительно Неподвижного, а также сложного — в смысле с трудом или вообще необъяснимого как единство. На самом верш — “Поднимающее проблему” (Problem-Aufwerfende): оно характеризует невыношенную апорию в Непроходимом как Сложном, лишенном единства, что снова возвращает к преграде. Подобно потоку воды, скапливающемуся перед преградой, возникающие в познавательном направлении, объективно настороженные проблемы образуются как свидетели и знаки еще не преодоленного, не разрешенного, не объединенного в целое противоречия в самом материале. С точки зрения человека, Поднимающее проблему, сопротивляясь сопротивлению, не только показывает сопротивление, от которого оно закипает, но оно может быть началом его преодоления, устранением Преграждающего. Еще раз: все это далеко от антропоморфного. Последнее так же мало значит для понятия сопротивления в познавательном объекте, как и для ставшего привычным понятия объективно-реального диалектического противоречия. Одновременно значение понятия сопротивления далеко от агностицизма (с абсолютной ночью вместо относительного предела) и панлогизма (с абсолютно растворяющим светом готовой мировой идеи). Панлогизм Гегеля должен отрицать сопротивление; в знаменитом предложении, которым Гегель закончил Берлинскую вступительную лекцию, говорится: “Замкнутая сущность универсума не обладает силой, способной оказать сопротивление смелости познания, она должна открыться перед ним, разложить перед глазами свое богатство и свои глубины и насладиться ими”¹. Вследствие этого отрицается любое сопротивление в панлогизме, диалектически так продвинувшемся вперед. Хотя оно предполагается в важнейших понятиях этого гегелевского предложения и только ради панлогического становится неистинным. Ибо что есть без сопротивления смелость познания, Закрытое в универсуме, вынужденное “Должно” и его раскрытие? Каким образом Гегель требует в других местах “напряжения понятия”, чтобы сделать мир, состоящий из приобретших плоть понятий, включая антитезы, подвластным познанию? Между тем в своей “Логике” Гегель при исследовании категории конечности утонченно характеризует и предел, но не только как “границу, которая вообще есть у нечего”, а как нечто, которое, двигаясь, наталкивается на свои границы. Итак, логичес-

ки предел существует только тогда, когда нечто не покоится спокойно-равнодушно рядом с ним, как своей *границей*, а, двигаясь, отрицаясь относясь к этой границе, полагает ее как *предел*. В то время как эта граница в своем продолжающемся определении “является для себя пределом, нечто выходит благодаря этому за пределы самого себя”², чтобы, двигаясь, снять предел, полагаемый движущимся Нечто. Из всего этого выясняется, что это был и интерес движения, диалектически поднимающейся энергии и живости, а не только интерес панлогизма, который очертил у Гегеля сопротивление в виде являющегося предела и сделал его простым проходным моментом диалектического развития. Интерес движения имеет “Противоречащее” (*Widersacherische*), запертое в отрицании, включенное в движущуюся вперед, снова и снова разрешаемую антитезу. Однако решающая причина скупости Гегеля в отношении категории сопротивления заключается в панлогизме: где все суть понятие, нет Преграждающего, где все эфир чистой мысли, нет в итоге, с точки зрения конечности, дебрей, сквозь которые должны прокладывать себе путь исследование и объект исследования, находящиеся в процессе. Философия, которая иначе, чем *готовый панлогизм*, хочет изменить мир посредством сопротивления сопротивляющемуся, ощущает и в своей теории познания сопротивление, которое следует преодолеть; реально Тяжелое в деле мира, приверженного процессу. Сопротивление против сопротивляющегося, следовательно, есть *двойное издание сопротивления*: активно-Противостоящее давлению и темноте, а в самой этой темноте и давлении исключительно репрессивно-Противостоящее. Последнее и вызывает в мир активно-Противостоящее (которое иначе было бы не нужно и не возможно). Это двойное скрывается в Открывающем Открывающего Проблемы, но так, что активно-Противостоящее, когда *сам мир* имеет свою *проблемность* как *реальное свойство*, осуществляется не только людьми, но и движущей силой всего мирового процесса, частично сохраняясь в победах жизни и света. Но и здесь активным усилиям пути-процесса предшествует то, что такой путь, связанный с трудностями, вообще должен быть выбран вместо уже имеющегося или вообще никакого — как в мире панлогизма, так и в панлогизме мира. Все же имеющееся “проводное сопротивление” — в других областях, а не электрическое молекулярное трение — показывает, что гегелевское Бытие-для-себя, пусть без идеи, с материей, еще не появляется из работы спустя рукава, с кислым видом, и еще

субстанции Спинозы было тяжело воплотится в кристально ясный мир.

Дело обстоит далеко не так, будто все слабости связаны с нашим познающим глазом, будто все усилия связаны с более или менее имеющейся способностью ясно подойти к имеющимся вещам и понять их. Для этого достаточно *познавательного* обострения и очищения нашего взгляда, чтобы снять покрывало с вещей. При таком не *заземленном* на объект учении о пределах предполагается, что только люди должны подтягивать себя навстречу медлительной любезности Истинного. Виной тому было бы тогда единственно недостаточное наблюдение, или недостаточные правила руководства рассудком, или же вмешательство чисто абстрактного полагания в конкретный духовный ход вещей. В этом плане и суета выглядит как вторжение в натюрморт учености. Вследствие этого критика познания, развернувшаяся с полной силой со времен Бэкона как эмпирическая, во времена Декарта как рационалистическая, развертывалась в сторону Познающего, обременяя его. Это и у Бэкона: познающий орган сравнивается с зеркалом, которое следует очистить (сообразуясь с опытом), и у Декарта и Спинозы: познающий орган сравнивается с рациональным светом (*lumen rationale*), который согласно математическому образу должен светить совершенно очевидно. Это отвечало бы такому же чистому, ясному до основания, математически исчисленному, дедуцируемому миру объектов. Что ему не соответствует, было бы тогда искаженным или неадекватно понятым, а ремонт должен был бы производиться в методологии. Эмпирический ряд, начиная с Бэкона, и рационалистический, от Декарта до Канта, имели общее, а именно: в них не должно было быть никаких других препятствий, кроме более или менее адекватно функционирующего аппарата познания. Не было никакого природного сопротивления со стороны познаваемого в самом объекте (в высшей степени закрытая вещь в себе Канта не является возможным объектом познаваемого). Однако новейшая философия сделала своей темой объектно обусловленные трудности, в духе Скотта (такова проблема особенного, фактического, специальных законов, чистых правил, в отличие от законов без всяких исключений, внешних случайностей, не опосредованных необходимостью) и т. д. Но и эти преимущественно объектные апории познания недостаточно обсуждались в преимущественно ментальной теории познания; у Канта они были вытеснены из теоретического разума в критику силы суждения, у Гегеля в Больше-Не-Теорию познания его он-

тологии, онтологии объектного противоречия, а не объектного со-противления. Поэтому следует напомнить снова (см гл. 18: Зрение и освещенное предметное) о гораздо более старой и иной точке отсчета проблемы сознания. Это тем более важно, что она в объектно понятой проблеме сопротивления, проблеме тьмы и света, *полностью находит свое место*. Она представлена — раньше всего и, к сожалению мифологичнее всего, — Августинном и его так называемой теорией иллюминации. Эта теория (обновленная потом Мальбраншем) занимается не только светом глаз познающего, но и неминуемым *мировым светом*, в котором объективно находилось бы Познаваемое как Познаваемое. У Августина, этого патристика с неоплатоническим влиянием, этот мировой свет исходит от изначального света Бога, но он действует не только на освещение мирового духа, но и гелиоцентрически связан, помимо методики познания, с объектным познаваемым. Эта теория иллюминации называет изгоняющий ночь Иванов день “солнцем духов”, следовательно, также и категориальные формы Бытия, “так как в нем, из него и через него все Духовное светится”³. Важной была и остается так тщательно забытая Кантом (хотя имманентно-познавательльно достижимая) постановка вопроса об объектном Логосе и его противоположности. Вопрос: как не только аппарат познания, но и объектный мир познания должен иметь — в соответствии с познанием — такие свойства, что вообще было бы “возможно” математически, естественнонаучно, общественно-культурно-научно данное и расчлененное наполнение апорий объекта? Кроме того, проблема объектного сопротивления звучит и в более энергичной рефлексии познания Фихте в связи с “устранением несовместимости” “Не-Я”. Того Не-Я или противоположения, объекта (Gegenwurf), которое, по Фихте, самоограничивающе полагается теоретическим Я, как противостояние (Wider-Stand), чтобы быть морально пронизанным и обработанным практическим Я как “прочувствованным материалом долга”. Все же это понятие сопротивления снимается как лишь по видимости объективно-реалистическое, введенное противоположением или объектом, скорее идеалистически, поскольку главная задача Фихте состоит в том, чтобы без остатка дедуцировать “предел Не-Я” из в-себе-безграничной, в-себе-бесконечной продуктивности Я. Сопротивление ни в коем случае не исходит здесь из реальной плотности объекта, ибо все эти “границы Не-Я” “положены посредством автономного самоограничения Я”⁴. Вот так *Поднимающее-Проблему* как сопротивление в *действительном*

объекте дискутируется снова и снова, как методически дифференцирующее, как еще не обжившееся в познаваемом твердом пространстве мира. Сейчас можно обозначить две стороны Поднимающего-Проблему как сопротивления: как *научное удивление в субъекте*, так и *научная загадка объекта, если не в объекте*. Удивление, согласно Платону, начало философствования; удивление представляет здесь субъективно-деятельную сторону поднимания проблемы (но этот субъект тоже принадлежит к объективному миру), а загадка — объективную сторону, позволяющую ставить проблему, даже принуждающую к ней посредством тысяч познавательных границ в Бытии объекта. Оба, однако, удивление и загадка, целиком и полностью становясь объектно, включают в себя то обстоятельство, что они находятся в мире, который задает в себе и для себя *реальные проблемы*. Это *самому-себе-загадка мира*, в связи с насквозь проходящей, только иногда серебристо сверкающей *самопроблемой смысла, смысла мира* вообще. Но даже в самом скромном По-Пути и Вокруг: в то время как весь мир у Доктора Фауста не освещен внутри самого себя, его всепроникающая наука содержит апории вещей. Она содержит эти скорбные образования в познаваемом объекте, по ту сторону всех психологических, социологических границ, а также по ту сторону тех границ, которые обозначены и изолированы как таковые в человеческой способности познания, содержит реальные апории, сопротивление которых мимоходом совпадает с противоречиями. Гегелевская диалектика показала, что идеалистическое учение о противоречии обходится или делает вид, что обходится, без учения о сопротивлении в универсуме; напротив, сопротивление материально-материалистически не обходится без противоречия. Обоих не было бы, если бы в мире не существовало нечто, которое не должно было быть таким, если бы процесс мира не прилагал усилия смоделировать, выразить возможное тождество далекого смысла.

**Различия и связанность противоречия
и сопротивления, категориально-теоретически;
тенденция и сопротивление**

Вопреки (Wider), полагающее себя в жизни как противоположное, не является единственным. Противоречие само по себе не *исчерпывает* Напротив (Dagegen), хотя и сопровождает последний повсюду. Само противоречие уже в значимом начале, где оно открыто как объективное, скрывает в себе самом сопротивление. Гераклит впал в фаустовское сомнение, так как его мышление

было антитетически разорвано, пока не пришел к выводу, что Сущее само по себе антитетично и, таким образом, именно мышление как раздвоенное является истинным. Тогда трудности познания и того, что на них воздействует, выглядит у Гераклита обоснованными и разрешенными. У противоречия (*Widerspruch*) и сопротивления (*Widerstand*) много схожих черт, они разнообразно сочетаются в *Contra*. Противоречие тоже сопротивляется своим особым образом и разделяет с сопротивлением двойное значение: субъективное и объективное, активное и действующее в самом предмете. Субъективно-активное противоречие соприкасается особенно сильно с активным сопротивлением. Не совсем так выглядит отношение *объектного* противоречия и такого же сопротивления, хотя Поднимающее проблему нуждается и использует излом противоречия, как и предел сопротивления в объекте. Оно нуждается и предполагает по-разному, соразмерно различию диалектического *излома* и жесткого *предела*... Активное противоречие может вмешаться в излом объектного, развивающегося в объекте противоречия (кризис, война, несоответствие производительных сил и производственных отношений), подтолкнуть падающее, гомогенно довести отрицание до революционных последствий. Напротив, предел — это препятствие для объектного, но не в объекте опосредованно-развивающегося сопротивления: этот вид Вопреки и Отрицания может быть доведен не до *выявления* (*Austrag*), то есть до опосредованного снятия, а единственно до его *чистого преодоления*. Но и *метафизически* слишком сильное сопротивление мешает категориям сопротивления — с точки зрения их сущности. Если субъектно-активное противоречие-сопротивление может быть Подстрекательным, Подрывным, острокритическим одновременно, то это изначально отсутствует в объектно-Противоречащем сопротивлении, ибо оно происходит большей частью из застоя и отвердения происходящего не как объектное противоречие, называемое Гегелем по праву “пульсом жизненности” (с чем охотно согласился Маркс), но из диалектически действующих прорывов застылости. Поэтому и объектное сопротивление не носит и не готовит в себе разрешения как объектное противоречие: это разрешение вносится в него субъектно-активным сопротивлением. И не как *разрешение*, а как *победа*, не как отрицание отрицания, а как *триумф над бесплодным нигилизмом*. В целом объектное сопротивление является по преимуществу противоядием для противоречий и утопического Целого в диалектико-материалистическом процессе.

Посмотрим сейчас на *Сходное* (Aehnliche) в обоих Против. Ведь без связи между противоречием и сопротивлением диалектический путь был бы отрезан от борьбы, от *per aspera ad astra*. Связанные противоречие и сопротивление проявляются как субъективные — так, что противостояние (Widestehen) выступает как возросшее противоречие (Widersprechen). Особенно связанными могут быть субъективное противоречие и объектно еще столь жесткое противостояние, когда Активное этого противоречия все больше и больше усиливается в своем сопротивлении. Будь то посредством сдерживающего давления, когда все более возрастает количественно активное противодавление. Будь то активное противодавление, преимущественно против природного сопротивления, которое в силу последнего возрастает качественно, с целью действительного преодоления сопротивления, превращения предела в ступень, чтобы шагнуть выше. Этот вид совершается так же удивительно, как становление человека посредством труда, то есть посредством введения субъективной антитезы против объекта и победоносного использования последнего вплоть до превращения его в ступень. Уже Шеллинг пошел в использовании объектного сопротивления так далеко, что противопоставил деятельности в самой природе “замедляющее торможение”, как спуск в мировых часах. Согласно натурфилософии Шеллинга, это сопротивление должно существовать, чтобы из “в себе бесконечно ускоряющейся продуктивности” природы вообще могли образоваться конечные, оформленные продукты. Образоваться благодаря отталкивающей, замедляющей, ограничивающей и потому формирующей силе; как раз такие “точки торможения” обозначаются для философов через продукты¹. Этот вид теории создания гешталтов, создания статуй соразмерному сопротивлению выходит чрезвычайно далеко за рамки скульптуры через столь плодотворное “отталкивающее” оформление — через смерть. Синтетически *Умножающее* (о чем дальше, в гл. 29), выводящее целое гештальта за сумму его частей, не нуждается в спуске замедляющего, чтобы точно объяснить это качественное Больше; это было бы совсем непонятно при *правлящем* отталкивании, замедлении. Если возвращаться к относительной похожести противоречия и сопротивления, учитывая отмеченные уже различия, то в итоге выяснится, что категория сопротивления приходит к категории противоречия и основанной на нем диалектике, но не как чужеродное тело, а как *абсолютно присущее диалектике*. Очевидно, что остается большое различие: диалектическое противоречие развивается в

самой вещи, как ее, внутреннее раздвоение, но сопротивление *внешне вещи* ударяет ее как несчастье, как отрицание, как холодный кулак дьявола. Вместе с тем это деление еще не является последним словом, пока человеческий труд продолжается и процесс вокруг него разворачивается. Напротив, Поднимающее-Проблему берет повсюду слово. И противоречащее (*Widersacherische*), то есть челюсти Ничто, которые еще могут уничтожить Поднимающее-Проблему, эта мифологическая дьявольская выдумка⁶ противится целиком возрождению и жизни. И сохраняется опасность того, что результатом будет Ничто, которое содержится в каждом сопротивлении. С такой же сохраняющей, но более прилежно обоснованной возможностью и перспективой, что противоречие может проглотить сопротивление или выразить себя парадоксальнейшей диалектикой сопротивления: смерть поглощена победой.

Поворот: Не-Сопротивление, помогающий процесс-мир, Прием

Ложно и зло начатая жизнь выглядит все более горькой. Но умное доброе деяние было в состоянии изменить ход вещей к лучшему. Человеческая возможность этого деяния не очевидна, но она показывает, что ее воля не позволяет ей сдаваться. Также мало очевидно, как наша способность изменять есть само изменяемое в вещах (относительно человеческих дел). Однако выясняется, что внешний мир способен вести себя так, что, несмотря на жесткий фарватер, не только содержит волю к “вещи для нас” (Энгельс), но и на отдельных (возможно, главных) участках идет ей навстречу как готовый к использованию. Путешествие без людей началось давно, путешествие следует продолжать с людьми у руля, на их территории, при известных условиях; это движение навстречу (*Entgegenkommen*), Прием (*Empfang*). К движению навстречу принадлежат, прежде всего, условия, действующие в Происходящем, в течении мира, куда человек изменяет, комбинирует, то есть использует в своих интересах познанную действенность в природе и обществе. Осознанно и перспективно это происходит в изменении мира, нацеленном на бесклассово-гуманную пользу. Объективные связи условий-последствий, то есть законы, должны использоваться Субъективным активно, а не созерцательно, фетишизируя законы, будто Эксперимент История — это не эксперимент, а законно-фетишистски или теологически *заранее определенное* стадное движение, подобное поездке, организованной туристическим агенством. С предусмотренным, пред-определен-

ным маршрутом, отелями, в которые субъекты при правильном поведении помещаются бесклассово или с помощью небесных сил. Субъектное умение — использовать, объектное умение — стать использованным, присущее диалектико-материалистической закономерности, показывает: мир не заключен автоматически в вечные, повторяющиеся круги, менее всего он громадно-анархическая игра в кости — игра случая. Напротив, его ход детерминирован прошлым и открыт вперед; посредством активного использования (революционного исполнения) продолжающих действовать и новых законов он может быть детерминирован по-новому. И это вопреки всем опредмеченным сопротивлениям в помогающем течении, в направлении плавания процесса, который не позволяет забывать, что все законы — законы развития, следовательно, должны сами себя изменять в новых условиях. Что иное, как не условия, при которых возникают и протекают явления, образуют жизнь как тему законосообразности. Законы в науке не табуизированные погнае agendi, спущенные сверху, а исключительно генетико-имманентные связи условий, с изменившимися условиями изменяются и прежние законы. Вместе с появлением, созиданием новых условий появляются и новые связи условий, то есть новые законы, которые относительно сохраняются, не становясь неподвижным фетишем и тем самым собственным тормозом, не релятивируя все Прежнее или Вечное. Все это, однако, возможно на основе помогающего течения в мире, означающего объективно-диалектический процесс, вместо лишь препятствующего сопротивления и его статики. При этом картина течения может быть заменена адекватным понятием — понятием *тенденции*. Все условия обусловлены их Подготавливающим, Делаящим обязательным (Faelligmachende) и законы, преимущественно органические, исторические, социальные, в качестве связи таких функционирующих условий, являются единственно *законами-тенденциями*. Законы, по Гегелю, ни в коей мере не представляют “тихое царство”, в котором дух вглядывается в явления, “тождественные” в себе. Столь же мало законы являются уже сами в себе отражениями “Существенного в явлении”. К функционирующему в явлении закону добавляется Дальнейшее как помогающая *остановка* (Anhalt) и *опора* (Halt), не менее связанные с тенденцией: объединяющий *гештальт* напряжения, *фигура тенденции* (Tendenzfigur), *объективная фигурация* явлений. В законе свободное падение гештальт — не падающий камень, а свободное падение. Как таковое оно не есть то же, что явление — падающий камень.

В законе стоимости капитализма последний есть такой же гештальт, или, можно подытожить, *относительная тотальность* явлений, таким образом объединяющих самих себя. Лишь воедино законы и гештальты напряжения выражают “Сущностное в явлении” (с оговоркой, что это Сущностное всегда ограничено и не путает частичное или прошедшее Сущностное с повсюду еще предстоящим Целым действительной Сущности, действительного тождества явлений). Итак, гештальты тоже не образуют “тихого царства”, более того: подобно тому, как закон исчерпывается в (соразмерной условиям детерминации) развертывании тенденции, процесса, так и гештальт исчерпывается в обусловленной содержанием совокупности фигур этого дальнейшего развертывания. Развертывания продолжающегося, незамкнутого, полагающего новые законы условий, новые пробуемые гештальты содержания, соответствуя масштабу объективно-реальной возможности. Это происходит в тяжелом фарватере, сопротивляющемся пространстве эксперимента, имя которому — еще открытый мир. Это, наконец, *Далее-Движимое, объективно-реальная, латентная возможность*, гарантирует наиболее открытую онтологию, куда включается помогающее течение процесса, еще не сорвавшегося. Если плохая возможность, может быть, ослабнет, а позитивная, вероятно, будет поддержана и реализована, то помогающая тенденция и ее латенция комплектуются в итоге как *Не-Сопротивление*, более того, как своеобразный *Альянс* с Интендирующим — Свет умной теории, хорошей практики. Работающий, преобразующий и опережающий данности со знанием тенденции человек нуждается в имманентном благословении при выполнении этого дела. Прежде всего, любое мышление, остро нацеленное на связь каждой теории с гуманным освобождением, должно специально исследовать этот путь в мире хорошей возможности и удерживать его в готовности для преодоления сопротивления, находящегося в данной реальности, а не только показывающегося в ее отражении, или, иначе, в *практике* теории. Когда же дело не вполне удастся, освобождение тенденции является необычно тяжелыми родами, когда эффект является иным, нежели былые моральные намерения, теоретические планы, речь идет о недостаточном теоретическом прояснении, если не о ложном начале (*Ansatz*). При этом очевидно, что трудности исцеления являются трудностями совсем другого рода, исходят в основном из Нерешенного, Недостигнутого, Невыигранного реального процесса, а глубже всего — из угрожающе блуждающего Ничто в этом процессе. Что касается

проблеска надежды этих трудностей — он исходит точно так же из Выигранного, на что снова направляется этот процесс как процесс прояснения своей движущей силы. И как раз это — Солнечное, а не только Ночное этой материи позволяет состоять конкретной практике не из блуждания в лабиринте, а из схватывания нити Ариадны и из Тезея, умеющего ее схватить. Есть достаточно произведений и дней, где протекает не сопротивление, а его преодоление, временное, но незавершенное, незабываемое, окрашивающее собой процесс. “Все совершенное столь же тяжело, сколь и редко” — гласит последнее предложение в “Этике” Спинозы. Но само Совершенное, если ему открыт путь, редко исчезает насовсем, оно остается как предостережение и критика против отчуждения и Напрасно. Медуза Напрасно, в свою очередь, не без затруднений отрицает в неисцеленном мире. Уже каждая точная постановка проблемы и ее решение, полезная теория-практика выступают как проба победы. Предполагается, что преодоление, диалектическое поглощение сопротивления состоит в равной степени в знании как Спасающего, так и опасности.

29. Об Умножающем в процессе и его гештальтах, то есть реальных моделях

Не всегда река

По кругу движется многое, если не все. Но по своему возникновению это многое различно, даже когда оно постоянно обусловлено предпосылками. То, что только двигается, то есть меняет лишь свое место, может еще оставаться тем же самым. Напротив, движущееся возникновение меняется качественно, прежде всего в самом Самодвижущемся. При этом возникает Новое, и это Новое, в отличие от движения, необратимо. И когда в Становлении Ставшее снова исчезает, отступает, прежнее состояние никогда не восстанавливается. Мяч может откатиться назад, как будто он и не катился вперед, но омет нельзя превратить обратно в яйцо. Если возникновение мыслится как длительно движущееся, не останавливающееся в том, что оформляет себя в гештальте, то это неверно. Никакое становление не бывает лишь текучим, таким, чтобы там внутри ничего не оформлялось (*einfasste*).

Настоящие, не покоящиеся гештальты

Такая остановка, однако, не должна быть долгой. Слово “гештальт” и без того попало в ужасную местность (даже если это от

него и не зависело)... Обыватель, нуждающийся в клише, но прежде всего фашист, использует свои гештальты, давно застывшие. Особенно рекомендуется гештальту “Целостное” (Ganze), оно стало модным словом, делающим излишним более близкое, пристальное изучение. Еще такое Неточное выглядит лишенным анализа, еще такое Далекое — неизменным. Сюда относятся послушный ребенок, немецкая женщина, которая, так сказать, сущностно непорочна⁶. И во всеобщем тумане, кровавом тумане движутся под всеобщим флагом “вечный крестьянин”, “вечный немец”, “рабочие” (Arbeitertum) Юнгера, “истинное государство” Шпанна, громкие “гештальты” нацистского звучания⁷. Но там, где это все должно остаться позади нас, в бессущностной видимости, продолжают жить клише, порой в союзе с действительно наличными внешними опредмечиваниями. Клише не следует путать с гештальтами, хотя и те и другие, так сказать, окантованы. Хотя оба они выглядят укоренившимися, и потому существует опасность, что само субъективно-порядочное мышление гештальтами идеологически подкарауливается опредмечиваниями. А также и Остановившимся, пересекающим реку и не знающим ее истока, забывающим за Ставшим — становление, Далее-Становление. Поэтому *безоглядное* стремление к гештальтам создает лишь гипсовые слепки или, в лучшем случае, логические опредмечивания, исключая Иоахима Флорского (еще столь далекие от фашистского мерзлого мяса)⁸, вплоть до застывшего “усмотрения сущности”. Все это привязано к Стационарному и, благодаря реакционной пригодности, предупредительно окружает подлинное гештальтное мышление. Очевидно следующее: в чистом виде древнее понятие Гештальтного считало мышление неподвижным, например у Сократа. Оно как понятие было необходимо в качестве направленного против всего Неопределенного, Колеблющегося, однако платоновским учением об идеях направлялось против всего Подвижного, являющегося в становлении, да к тому же было помещено по ту сторону от этого мира. Так направленное усмотрение идей отличается от более позднего, просто покоящегося “усмотрения сущности” уже тем, что платоновское усмотрение идей происходит диалектически, то есть согласно Гераклиту, а не только элеатам. Аристотель полностью уводит мысли о развитии в идеи, имманентные миру, накладывающие отпечаток на вещество. И здесь Морфологическое, ставшее когда-то гештальтом в виде Пиний и Львов, топчется в своей родовой статике, развивается в предписанных границах. При чем Аристотель не знает появившихся гештальтов цели, а движение

определяется им как “незаконченная энтелехия”. Сюда добавим касающийся только подлинной “целостности” (Ganzheit) восходящий к Аристотелю, еще не исчерпанный взгляд, легший в основу анализа феномена гештальта и гласящий: *Целое больше, чем сумма составляющих его частей*. Проблема скрывается, следовательно, именно в этом “Больше”, она не является платоновской, а потому закрыта для всех сегодняшних гештальт-платоников или тех, кто хочет быть таковыми. Эта проблема, снова идущая к нам от Аристотеля, является изначально энергичной, не держащей свое Путешествующее, Приводящее, то есть свое суденышко, сухим, будь то во внеисторическом усмотрении сущности или в негенетическом структурализме.

Посмотрим, где это происходит подлинно или неподлинно с подобного рода Целым. Не без причины, как видно на примере “вечного война”, “святого землепашца”, перед 1933 годом ходила поговорка: “Услышишь о гештальте — ныряй туда”. Однако это, естественно, не исчерпывает научный смысл целого и частей, поскольку за деревьями лес все же виден. У исследователей биологии, психологии — Гольдштайна, Гельба, Вертхаймера, Плесснера научный смысл их “устройств” (вместо агрегата) вполне понятен. То же и у Дриша, хотя у него слишком много энтелехии, не только при управлении организмами, но и “формами порядка”. Гуссерль, несмотря на превращение логического абстрагирования в готовое усмотрение, “категориальное созерцание”, был изначально еще менее идеологически пригоден для целей заинтересованно-Неподлинного. Гуссерлевский способ интуиции кажется слишком острым и слишком чуждым миру; демонстрационные гештальты — такие, как “двое”, “треугольник”, “договорной”, “Подобный Ундине” и другие “сущности” в себе, оставались еще долгое время в потемках феноменологической аудитории. Эпохальное изменение произошло, как только эти “чистые значения”, “идеально-временные содержания значений” из-за их антигенетики позволили параллельно осуществлять дальнейшую реставрацию так называемых вечных ценностей. “Эйдетические целостности” Гуссерля и, прежде всего, Шелера (феноменолога с католическим оттенком) воспроизводили тогда сословный порядок с исключительно Одним-около-Другого и Одним-над-Другим вместо исторически-развивающегося Одно-после-Другого, с терпеливой судьбой сущности и вплетенностью (Eingebundenheit). Этому Преувеличению соответствовал и новый пафос пространства в рассмотрении истории, вместо ставшей нежелательной прогрессирующей линии

времени (у Фробениуса и его “культурных кругов”, у Шпенглера и его статично-замкнутой “культурной души”). неподлинный гештальт, правда, более приличного происхождения, есть в более светлых, отчетливо антифашистских областях, даже гуманистических, на основе Статического вне процесса. Так у Фейербаха неисторично-всеобщий человеческий род берется или совсем абстрактно, или только натуралистически, без ддящегося пре- и новообразования через последовательность производственных отношений. Все же здесь — и в гуманизме более всего — присутствует подлинный гештальт, с Человеческим не как строго фиксированным свойством, а как обязательным достоинством, иначе имеющееся расчеловечивание, самоотчуждение не могло бы даже быть отмечено, не говоря уже о критике. Вот только мера этого подлинного гештальта человека, мерцающая, скрыта в процессе, и, будучи фиксируемой, она становится неподлинной, что в итоге может настроить враждебно или подозрительно к пассажирам учения о гештальтах, ибо историко-материалистическая диалектика не терпит понятийных или псевдопонятийных статуей. При всем том или после всего того, с ложной идеологией или без нее — *Целое больше, чем сумма его частей*, и это объективное Больше дает *точный критерий подлинного гештальта*. И этот подлинный гештальт заметно выделяется из отягощающего злоупотребления. Это заметно уже в первом научном месте обновления старой категории целостности задолго до Гуссерля. Ибо совершенно безо всякого возможного реакционного умысла, полностью исходя из сути дела, Христиан Эренфельс около 1890 года снова энергично заговорил о таком гештальте⁹, точнее, о “качестве гештальта”, на этот раз о своеобразном Целом мелодии и аккорда, являющегося не только суммированием звуков. И подобное качественное Больше-устройство имеется suo modo во всем поле предметов, от числа и классов чисел до построения материальных организаций, которые тогда становятся более квалифицированными, когда они организованы сложнее и точнее. Здесь не представляется возможным выявить многообразные в своем различии понятия гештальтов математического, химического, физического, а также становящиеся более значительными — биологического, психологического, социологического видов; они создают слишком много гештальтных качеств, чтобы не сказать “звуковых фигур” (Klangfiguren). Достаточно вспомнить, например, о химическом вопросе огня, представляющем всегда в новых гештальтах — кроме такого, что два вещества, соединяясь, сгорают. Можно напомнить о процессах жизни и ле-

чения, когда “конституция” человека не может не учитываться в прогнозах, когда сам организм с учетом его биохимии может и должен быть определен как “морфологическая констелляция” своих составляющих. Даже в физике — преобладающем царстве законов присутствует Морфологическое, особенно в превращении физики тела в физику света. Не только молекулярные объемы, специфическая теплота, изменение направления поляризации и многое другое указывают, наряду с аддитивным, и на морфогенный характер. Но и обширная теория поля более чем наполовину есть учение о структуре, пусть даже в незримом, полностью “эластичном”, римановом пространстве. Строение атомного ядра не является простой суммой его компонентов, как и частицы не являются полностью изолированными. Наполняя всю область ядра, нуклоны проникают друг в друга, *синтетически* определяя свои качества. Таким образом, ядерная энергия принадлежит не только определенным, аддитивным, компонентам ядра, но всем им как общей системе. Физический мир больше, чем когда-либо, не может быть схвачен и не схватывает сам себя, он держит, как говорит Фауст подобно Кеплеру, “лишь части в руках” без “духовной связи”, то есть без взаимоконтурирующей связи. И гештальт в каждой области знания характеризует излишек (Surplus) той целостности, чье относительное Целое (Totum) объективно-реально *центрирует* элементы вплоть до специфически Одно-в-Другое действующего единства, вероятно, отчетливее всего в нашем “мезокосмическом” мире явлений, находясь над субатомным миром, под макрокосмически-астрономическим. Это и изложил в незаконченном виде естествоиспытатель-первопроходец Гете в своих “Морфологических тетрадах”, касаясь *подлинных, а именно подвижно сущностных целостностей*: “Для комплекса наличного бытия сущности у немца есть слово гештальт... Но если мы рассматриваем все гештальты, особенно органические, то не обнаруживаем там стоящего, покоящегося, законченного, но скорее все колеблется в постоянном движении. Поэтому наш язык обычно старается использовать слово “образование” (Bildung), говоря как о Созданном (Hervorgebrachte), так и о принадлежащем к процессу созиданию”. Сюда же относятся слова Гете об “отчеканенной форме, которая развивается, живя”, короче: все подлинные гештальты, как подлинные, являются *умножающе-умноженным* Больше суммы своих частей и *самих себя*, следовательно, единственно *фигурами напряжения, фигурами тенденции* какого-либо По-Пути, то есть и *гештальтами исхода из самих себя* (Aus-

zugsgestalten ihrer selbst). Иначе говоря, с помощью ставшего знакомым понятия они являются *объектно-экспериментальными реальными моделями того истинного Целого*, который только рождается. С остановкой в пути, с текучестью в стоянии, то есть никогда с морфологией видимости покоя, из покоя, а именно в остановке как стоянии больше *Становящегося, схватывающего себя*, “с лицом”. Все равно, понимается это “физиономическое”, по выражению Гете, как водоросли, розы, лес или в тотальности какого-либо общественного способа производства — как феодализм, капитализм, социализм, или как fuga и соната, как кристаллический стиль Египта и трансцендентный стиль готики. Если бы остановка была постоянной, тогда Целое менее всего могло бы центрировать сумму своих частей в синтетическое Больше.

Еще раз гештальт, в отличие от закона

То, что всегда воплощается в гештальте, не есть простое Одно-около-Другого. Нет и каната, к которому, так сказать, привязано это Одно-около-Другого. Скорее восходит Одно-в-Другом и Одно-с-Другим. В этом виде оно схватывается не посредством обобщения многих случаев, а разом. Методически такое схватывание (Erfassen) как возможно, так и необходимо, поскольку то Вместе, которое является гештальтом, объективно обладает этим Одним-Разом (Mit-einem-Male). Так, у Буркхардта эпоха Ренессанса, эпоха Константина Великого насквозь, как он говорит, “скоординирована” как “общее событие”¹⁰. Такие эпохи имеют стилевое единство или хотя бы родство стиля в базисе и надстройке, от общественной почвы до башен и идеологических облаков образуют то, что можно назвать относительным единством исторического ландшафта. И скептический Буркхардт создал чрезвычайно впечатляющие отображения, исходя из красок этого единства, что ставило под сомнение гештальт собственно исследуемого материала. Так же и с обозначаемым инвентарным пространством для *внеевропейских культурных гештальтов*: “Можно представить гигантскую духовную карту на базе необъятной этнографии, которая должна охватить вместе материальное и духовное и соответствовать всем расам, народам, нравам и религиям в их взаимосвязи”¹¹. Строго изолированное, вырванное из общего хода, подобное, как это видно, могло было быть свернуто до так называемых “культурных кругов” и “культурных душ”, но все же свертывание принадлежит к опасности и злоупотреблению учения о гештальтах, а не к его истине. Что касается исторического ландшафт-

та, разве само это понятие не происходит от более раннего, а именно *географического*? Это совсем не метафоричная, а часто наиболее реальная связь исторического с каким-либо гешталтом природы. Как и город, целая культура в доиндустриальную эпоху могла быть встроена в ландшафт, в котором она возникла; не без оснований греческая форма храма не вписывается в дубовую рощу и оссиановский Нифльхейм, так же как формы готического собора не подходят к пиниям и алкионийскому свету. Александр фон Гумбольдт как географ (и как представитель единственной еще по преимуществу качественной естественной науки) не уставал схватывать ландшафты как упорядоченное многообразие в гешталте. Именно он пытался использовать красочный и обрамленный понятийный язык с целью “сделать наглядным физиономический характер различных частей Земли”. В “Видах природы” он называет связывающие отношения в болоте, степи, пустоши, высокогорном лесу, долине реки, пустыне, Альпах, камышовом озере, морском побережье “реальным пластическим ансамблем”. Но благодаря “пластическому природному стилю” такой ансамбль отличается от *исключительно всеобщих законов*, вписываясь в них или снабжая их своего рода итогом своих воздействий: “Каждая полоска земли дает чудо поступательного воплощения и членения на возвращающиеся или тихо отклоняющиеся типы”¹². И в таких местностях есть Одно-в-Другом и Одно-с-Другим *Центрированного*, которое позволяет воплотиться обособляющейся и особой всеобщности гешталта.

Совсем другая картина, когда вместо Одно-с-Другим учитывается только Одно-после-Другого. При этом последнее равно только своему поведению, а не формированию и так это высказывается. Короче говоря, понятие гешталта разъясняется далее из не обязательно особенного и непластического понятия закона, но не по принципу “от противного”. Категории закона вообще воспроизводят связи *условий*, более сложно: связи *условий-следствий*, но не как категории гешталта — связи *центрирования*. От закона падения, экономических законов стоимости до диалектически наиболее общих законов причинности, взаимодействия, перехода количества в качество — все законы выражают отношение Если-Тогда, бегущих отношений условий-следствий. Напротив, категории гешталта, как видно из вышесказанного, выражают Одновременно-Бытие (*Zugleich-Sein*) функционально оформленного (*ausgepraegte*) содержания, которое в силу своей оформленности познается в качестве одного из достигнутых идеальных со-

держаний (Gehalt)¹³. Закономерное — одно из связей условий — можно поэтому сформулировать, по правильному определению Лотце¹⁴, как всеобщее гипотетическое суждение, пригодное для прогнозирования при достаточном знании и наличии достаточных условий. А гештальтное — это то, что есть Одним-Разом, как Целое Одного-с-Другим, вследствие чего оно проводит себя не как закон, а как Что, как “природа” вещи, то есть пробивается как энтелехийный центр формирования вещи. При этом законы стремятся стать все более всеобщими (очевиднее всего в физике), они любят, так сказать, не локальный способ, а все более широко обоснованное значение. Гештальты, напротив, хорошо чувствуют себя в особенном (даже очень хорошо — здесь родство с их усмотрением в искусстве). Они показывают образцы, характеры, фигуры, знаки, форменные signatura regum в ткани явлений. Потому и Гегель в конце Феноменологии мог говорить о своей “организации духовного царства” как “галерее образов”, то есть о гештальтах понятийно схваченной истории. Их царство — это царство концентрирования, центрирования, а не статичности. В конечном счете, дело не оканчивается плюрализмом, когда гештальты иначе, чем законы, показывают себя более явно в Особенном, а не во Всеобщем. Из-за их центрированности они умеют конвергировать — у них не масштаб, подтверждающийся только в универсальном мировом законе, а содержание, которое маркирует растущую сущность (Essenz-Gehalt) в гештальтах вплоть до возможного ontoson гештальта, которого еще нигде и никогда не было и нет. Несмотря на это, мир полон фигур, всплывающих из его реки, полон фигур такого рода, с квалифицирующей Больше-Структурой (Mehr-Gefuege), превосходящей какую-либо сумму каких-либо частей. При этом, однако, с таким единством генетической реки, вместе с ее законами и структурными качествами гештальтов, без которого не может быть ни реки как процесса чего-либо, ни гештальтов как нестатичных фигур процесса. Никакого подлинного становления без остановки, никакого подлинного гештальта без разбивания и уяснения фрагментов.

Processus cum figuris, Figurae cum processu¹⁵; И вот Умножающее как само синтетически-предвосхищающее гештальтирование

Становиться означает всегда, что Нечто становится, гештальтируется (gestaltet wird). А гештальтировать означает временную форму глагола от слова гештальт, соразмерно своему формиру-

щему Происходящему. Так непрерывно опосредуются строящиеся генезисы, построенные структуры, и в этом Становящееся *схватывает себя, но не замыкается*. Ибо сам органон Становления — противоречие с недостаточно ставшим достигнутым лишь двигает себя, против достигнутого как гештальта, в сторону нового, содержательно более адекватного гештальта. Здесь подтвердилось с точки зрения универсального закона диалектики, что все гештальты являются единственно *фигурами напряжения, фигурами тенденции* изменяемого, даже взрываемого вида, и в этом они соответствуют нигде еще не прекратившемуся объективному свойству мира как процесса. Итак, воплощающееся в гештальте (*Gestaltende*) в своем становлении является всегда диалектически перевоплощающимся (*Umgestaltende*), в котором еще нигде не ставшее Гештальтное (*Gestaltetes*) действительно достигнуто; поэтому процесс полон фигур и эти фигуры нагружены процессом. Отныне основным вопросом на этом нагруженном месте становится концентрирующее *Откуда Избытка* (*Woher des Ueberschusses*), который столь своеобразно центрирует гештальт. Следовательно, тот *Исток* Больше является проблемой, который позволяет Целому гештальта быть больше, чем просто суммой его частей. Как уже говорилось выше, это Больше указывает на некое *Умножающее* (*Vermeihrende*), без функции которого это Больше существовать не может. Первый диалектик Гераклит видел это буквально в душе человека, как высшем “общем” огня — *Psyches esti logos heauton аихон* (греч. у души есть логос, сам себя умножающий. — ред.), душе присуще то общее, что *умножает*. И последний великий идеалистический диалектик, Гегель имел синтетическое становление с плюсом, вместо простого прибавления, которое входило в его диалектику перехода количества в качество и далее в восход нового гештальта. И здесь умножение лишь намечено эскизно, как будто “только Умножающего”, *вспрыгивания* было бы недостаточно: “Но как у младенца при рождении после длительного спокойного питания первый глоток воздуха обрывает прежнюю постепенность лишь количественного роста, совершается качественный скачок — и ребенок появился на свет, так образующийся дух медленно и спокойно созревает для новой формы, разрушает одну частицу здания своего прежнего мира за другой; о неустойчивости последнего свидетельствуют лишь отдельные симптомы. Легкомыслие, как и скука, распространяющиеся в существующем, неопределенное предчувствие чего-то неведомого — все это предвестники того, что приближается нечто

иное. Это постепенное измельчение, не изменившее облика Целого, прерывается восходом, который сразу, словно вспышка молнии, озаряет картину нового мира”¹⁶. Сам Гегель, правда, разрядил это Перешагивающее границы, единственно Творческое в эволюции, в итоге снова в простом распеленывании. Возвращение к началу — такова дань, которую последний член диалектического метода платит платоновскому анамнесису. Но характерным остается: понятие Умножающего вписано в каждое учение о процессе как учение о гештальте; оно делает это последнее, столь часто консервируемое в виде реакции, решительно *учением об энтелехии переворота*. Это означает: о незавершенной энтелехии в мире, который все время ставит свои горшки на огонь, но который поддерживает свой огонь ради готовящегося содержания мира, неличного содержания центральной фигуры. Этот последний гештальт, так же как высшая ценность-гештальт (*Summum bonum*), значим в *реальной модели* единственно как *реальный символ*. Ибо все *реально-Испробованное* полагает вместе с собой еще в себе *реально-Сокрытое*. Тем самым Умножающее обрисовывает утопически-близко собственный огонь своего образования гештальта: “В конце таких знаков стоит поэтому снова Обозначаемое, наиболее сконцентрированное через высший реальный символ, как фигура Царства”¹⁷. Все это, однако, посредством синтетически-диалектического хода Умножающего, которое еще не было вознаграждено ни в одном гештальте. И все же только в гештальтах, а не в частицах и агрегатах проделываются, производятся испытания его ожидаемых образцов.

Ясно, что когда исследуется Нечто, сначала необходимо его разделить. Только посредством пытливого разделения на самые простые части и их движения Ставшее становится аналитически доступным. Но нельзя останавливаться на этом разделении, даже если оно каузально подбодрило целостности, пусть самые высокие. *Secare naturam* (лат. расчленять природу. — ред.) — со времен Галилея это лучшая и самая прогрессивная традиция, но так делается лишь половина дела, а то и меньше. Именно Галилей, как первопроходец, обучавший “резюлютивному методу” — обнаружению простейших, математически определимых элементов движения, добавил к нему “композитивный метод” — указание на то, что резюлютивная теория ведет к тем же результатам, которые достигаются в комплексном опыте. Или, как потом сказал Маркс, совершенно генетически-композитивно, то есть исторически их воссоздавая: речь идет не только о том, чтобы показать

элементы, например религий, но и о том, чтобы с точки зрения этих элементов критически понять исторически происходившее построение, то есть в воссоздаваемом, мысленно отображаемом развитии, соразмерно истории, которая диалектически обогащается в ее специфических элементах (трудящийся человек) и их организации. Этим самым подлинный характер Умножающего становится зрелым: оно является, *превосходя* простое суммирование вместе с готовыми границами, одновременно диалектико-синтетическим и диалектико-предвосхищающим. Синтетическим, потому что становление, формируясь, собирает себя в гештальт, и в нем поднимается связанное Целое; предвосхищающим, потому что это синтетически Концентрирующее позволяет возникать из себя не только гештальтам, но тем самым и новым гештальтам. Умножающее в качестве Предвосхищающего является в высшей степени Творческим, сознательно происходящим в больших гештальтных образованиях (Gestaltbildungen) истории, произведениях искусства, философиях с никогда еще так не бывшим информированием означаемого содержания, еще не слышанными собственными моделями выявляющегося мира, выходящего далеко за пределы наличного. Причем так, что связь Центрирования может перейти утопически в связь Отождествления. Это пробуемый почерк еще латентного содержания, в конечном счете содержания мира вообще, который в себе и для себя еще протекает в Еще-Не своей адекватной фигуры идеального содержания (Gehalt). Но уже сейчас, уже в процессе материальные категории гештальтов располагаются вертикально во времени, из потока которого они вышли, из которого они поднялись. При этом каждый раз, с учетом Умножающего, остается истинным: генезис без структуры слеп, структура без содержания генезиса, которое должно быть схвачено, пуста. Только при взаимопроникновении обоих мир приходит к понятийно схваченной метаморфозе своих явлений, к архитектуре (Baukunst) своего выявления. Процесс с отчетливыми гештальтами, которые, живя, развиваются, сам есть экспериментальное строительство (Baukunst) адекватного содержания. Его второе пришествие — нигде, его реальный проект, постоянно имея в виду конечную фигуру как смысл, *тенденционно-латентно* является поэтому человеческой историей, *закрыто-латентно* — еще не опосредованной природой. Оба объединены в топосе хриstopодобной материи, в том, что касается ее проективно мыслимых конечных гештальтов: человеческого гештальта Summum bonum (лат. вы-

сшее благо. — ред.), природного — только эсхатологически символизированного мира шаббата.

30. О сравнении, аллегории, символе в мире

Ничто не происходит только на том месте, где оно находится. Одно можно выразить через другое, нацеливая его вперед или назад. Признаки тогда меняются местами, звучат как эхо, совсем из другой местности. О платке, как и взгляде, можно сказать, *сравнивая*: они мягкие. И пословицы “тихая вода глубока” или “всякая вершина одинока” (*alle Hoehе sei einsam*) означают глубиной и одиночеством — определенных людей. Вода отражает яснее, на ней заметна вершина. Одну вещь с другой, сравниваемой, соединяет в языке образ (*Bild*). То, что обнаруживается в слове как перенесенное, позволяет связывать со значением. Несмотря на большую отдаленность, многое можно так сопоставить.

Но, конечно, не так, как это привычно можно было бы изобразить в спешке. Несмотря на всегда помогающие поговорки, употребление Как является нелегким. Здесь живет и возрастает Искомое (*Gesuchte*), кривизна сопоставления (*Vergleich*) или, наоборот, Отделяемое (*Abdreschbare*). Последнее — именно тогда, когда сравниваемые вещи и без того близки друг другу, когда заснеженные вершины должны выглядеть как засахаренные, дома в долине — как игрушечные, освещенный поезд, вылетающий из туннеля, — как светлячок. Такое мелкобуржуазное Как выводило из себя Альфреда Польшара¹⁸, собиравшего их, ведь оно “проще пареной репы”. С другой стороны, Искомое, такая кривизна отходит от Отделяемого, когда оно особенно наряжается. Сюда относятся картинные фразы из романов, типа: “Море гремело, как будто железные трубы мечтали о суше” или: “Минуты тянулись так медленно, словно каждая из них хотела сначала выпить чашечку шоколада, прежде чем передать эстафету другой”. Гораздо привычнее здесь, так сказать, сочный цветочный язык Как, который особо приправляют пряностями в таких газетах, как бывшая “Новая свободная пресса” в Вене. Карл Краус сохранил для нас от этих цветов много поучительных высказываний¹⁹. Немногим отличается искусство сравнения в перлах ораторского искусства, как, например: “как главное оружие Дарвин ввел в бой виды хвостов эмбрионов”. Или из истории литературы: “ХУ поднял дитя своих грез из ванны гипотез, но пока он хотел завернуть его в пеленки прозы, оно выскользнуло из рук”. Несравнимо с этими примерами то сознательно эпатирующее, под-

черкнуто безвкусное, использующее саму кривизну для сравнения. У Граббе: “Бокалы пенились, как бешеные собаки” или “Согрейтесь же! Там пышет пуншевый вулкан”. Довольно об этом, вернемся к простому сопоставлению, особенно, как упоминалось, в пословицах; оно гораздо более примечательно, нежели изыскиваемое. “Всякая вершина одинока” — это подразумевает великого человека, который звучит как гора; тем самым высота человека и горы меняется местами и затем, как будто ничего не было, соединяется воедино. Это не Третье, внешнее Общее, с которым можно сравнивать, а это Tertium, возникающее между сопоставляемыми членами. Однако: образ его означает еще меньше, чем их отражение друг в друге.

Сравнение — аллегорически многозначное, символически однозначное

Лучшие сорта Как делают отражение все более красочным, смелым и широким. Вместо простого сопоставления (Vergleich) появляется сравнение (Gleichnis), не поспешно сбитое, а расцветающее из самого себя. Причем хорошее сравнение нельзя не заметить в силу его дальнего действия. Оно действует свергающе, не балансируя. Справа и слева от своего Как оно воздействует асимметрично. Обе стороны являются как будто нарочно отодвинутыми друг от друга, и только тогда начинается отражение. Так, в этом образе у Рамуза: “Хороша земля, где дикий ручей струится молча, совсем беззвучно посреди луга — как пасущееся животное”. Жюльен Грин увеличивает в “Плавающих обломках” видение девушки, глядящей на камин: “Перед ее полузакрытыми глазами решетка с тлеющими углями сверкала, как ларец, наполненный невиданными драгоценными камнями”. Готфрид Келлер, прилагательные которого имеют больше сравнений в кончиках пальцев, чем у иных писателей существительных в голове, использует, где только можно, для своих сильных образов формальный спор двух полей зрения, что дает оптический блеск, поэтический масштаб описания ближнего. Так, сравнение Келлера в “Потерянном смехе” выводит особенно смело лицо злой старой женщины, буквально: выводит и возвращает, повторяясь в эхе, обратно: “... большое, четырехугольное желтоватое лицо, на котором зависть, жажда мести и сожаление от неудавшегося тщеславия расположились, как цыгане в степи вокруг потухшего костра”. Если бы этому сравнению не было уже 100 лет и оно от этого не рассыпалось бы на мелкие кусочки, то запечатленное здесь движение

значения можно было бы назвать экспрессионистским, даже сюрреалистическим монтажом, свадьбой кусочков или комбинацией самого далекого с самым близким. Все же родиной экстравагантного сравнения гораздо меньше является современный монтаж, чем романтическая аналогия, восходящая к позднесредневековой, затем барочной аллегории. Только последняя дает сравнению, так сказать, соответствующую форму вместе с объемами, в которых селятся его значения. В качестве далеко отстоящих друг от друга примеров здесь выступает иногда и забавно Бальзак и всегда — Жан-Поль. Двусмысленность в более узком, порнографическом значении содержится в литературном гештальте, начиная от любовных романов Бальзака. Там находится и рецепт Рабле — его герой-любовник “из двух вещей сделает, если сможет, тысячу”. У того же Бальзака встречаются аллегории “стойло и лошади” или “женщина, чей рассудок длиннее, чем нос ее мужа” и еще тысяча и одна аналогия из такого рода двойственности (Zweiheit). Дуга отсюда до Жан-Поля долга, и все же она остается дугой отыскания тайного смысла, все равно, разворачивается ли он в особой дуальности секса или во множестве прочих вещей мира. Ибо истинно метафорическое хочет повсюду прочитывать явления, проникая в них, как будто они палимпсест, но с другим шрифтом или, лучше, как будто они действительные участия, изменения, замены. Неисчерпаем последний великий аллегорист Жан-Поль в своих аркадийных и титанических взаимоосвещениях, Как-образованиях на каждом шагу: “серебряно звучит рог луны”, “Альпы стояли, как древние братья-великаны из древних времен, и держали высоко к солнцу блестящие щиты ледяных гор” (так в “Титане”), мечта воздухоплователя возвышается так высоко, что для него исчезает голубизна неба и звезда во мраке, солнце становится “великаном ночи, который смотрит на нас единственным горящим глазом”. Здесь повсюду установлены метафорические зеркала, и та старая, коренящаяся в барокко “эмблематика” из аллегорий, которую сам Жан-Поль определил, как свою “настоящую кунсткамеру” (Schauhaus), полную “перепечаток и природных игр, говорящих гербов действительных вещей” (в “Выдержках из бумаг Дьявола”). В таких сравнениях и сравнениях других природных огней (Naturleuchte) действует миф вместе с неким парадоксом, который когда-то возник и не был на месте в картине мифа. Огонь как язык богов, морская пена как сеть богини смерти, молния как аура мыслей архангела и многое другое подобное образуют здесь древний, архетипический фон. Фон из былых времен

или вызывающий их, где объекты выглядят более прозрачными и менее отграниченными, чем сегодня, и потому открывают возможность метафорического двойного взгляда. Несомненно, что масса сравнений, сегодня преувеличенных, прежде всего, кажущихся по-настоящему парадоксальными, происходят из анималистских мифов и множества их образов; даже прекрасные строки Эсхила о волнах, как “нескончаемом смехе моря”, имеют мифическое дыхание. Здесь простирается, вследствие существования мира богов, еще одна дуга вплоть до безгранично пышных сравнений придворных панегириков, барочной любезности. Но и действительно значимое Чужеродное или парадокс, с которым могут выступать сравнения из мифических картин, после того как мифы исчезли, не находилось на своем месте, и, наконец, решающее: мифическое содержание в себе не является содержанием настоящего сравнения — этого эха *открытых* значений с *Incipit vita nova* в нем. Это мифическое содержание-сравнение окончилось не в последнюю очередь потому, что оно не имело в себе ничего Колеблющегося, потому, что оно подавало себя как полностью готовое, идущее сверху от застывших в бронзе богов. Подлинное сравнение, напротив, показывает *соревнование* полей зрения (*Ueberspiegelung*) в смысле борьбы, экспедиции, в смысле, совершенно чуждом мифу, а именно: *неоконченное соревнование*, сравнения которого не являются уже уравненными, то есть достигнутыми сравнениями. Отсюда, а не от мифического фона исходит золотой ореол вокруг явлений, то есть к сравнению приходит его настоящий парадокс (чем сильнее, тем значительнее), как и блеск — абсолютно не застывший.

То, что всегда означает большее, не может и не должно останавливаться на своем пути. Хорошее, точное сравнение есть знак того, что само по себе есть знак, и не более того. Поэтому в зеркале простых, незастывших значений речь идет не только об аналогии, но и об аллегории, аллегории в первоначальном смысле, значимом вплоть до барокко. Недоразумение классицизма, выдававшего аллегорию за “чувственное воплощение абстрактных понятий”, следовательно, за “холодную”, устранено со времен его исправления Беньямином в “Происхождении немецкой трагедии”²⁰. Насколько аллегория понятийно менее точна, настолько же она и глубока, ибо когда сравнение выражает Одно через Другое, это Другое широко *рассеяно*, то есть может быть много “инакости”, *Alteritas* — тогда это аллегорично. Честь и выдерживаемая линия аллегории есть как раз это значащее “Многозначимое”, это по

необходимости еще колеблющееся в сравнении, это еще длящийся ряд рассеиваний “Соответствующего” Означаемому, более того — это ряд гештальтов соответствия в мире. В самом сравнении это отличает Аллегорическое от Символического. А именно то, что последнее, подобно сравнению, указывает на другое и резонирует от него, но в этом Другом хочет означать то Единое, как *Ontos On*, в значении которого означаемое не имеет ни выбора, ни бесконечного движения в *Alteritas*. Итак, формула различия гласит: Аллегорическое все время метафорически кружит, Символическое пытается метафорически приземлиться. Поэтому меновая торговля в символе ослабевает или вовсе прекращается; его Как не позволяет, в отличие от аллегорического, выбирать и находить, проникая сквозь явления — сравнительные образы, оно в гораздо большей степени остается узконаправленным, не сворачиваемым. Два больших примера делают эти различия ясными: между аллегорическим хороводом образов, который может быть не только выдуманным, причудливым, и символическим, который прокладывает улицу своего сродства и может быть фанатичным. Аллегорически-значимо Гете позволил своей Стелле произнести, после предотвращенного самоубийства: “Ты, тлен, как любимое дитя, должен высосать эту переполненную, теснимую грудь”²¹ — так страдание становится молоком, тлен — ребенком, но и другие, менее странные предметы могут нести значение и передавать его дальше. Символически-значимо Гете заставляет Эпиметея думать о Пандоре как о единственной для него: “Пандора показала и назвала мне Парящих / Тогда я воскликнул: напрасно сверкает море звезд / Напрасно создан желанный обман / Ты единственная не обманываешь меня, Пандора...” И уже не Эпиметей, а Прометей в центральном тезисе Леонардо задает направление: “Non si volta chi a stella e fisso” — “Связанный со звездой не поворачивает обратно”. Очевидно, что при наказании фиксацией вместо ориентации существует еще множество символов-сравнений, но все они, пусть на очень различных расстояниях, расположены вокруг *Ontos on*. Правда, это множество не заходит так далеко, что располагает свое богатство, как у Аллегорий, в ширину и *Alteritas*, а не как у символов, в глубину и *Unitas*. Место Аллегорического поэтому преимущественно в широко разыгрываемом, всегда прозрачном для широты мире искусства, место Символического, напротив, преимущественно в религии и в том искусстве, которое обслуживает религиозные глубины символа или обращается к ним. Так в “Пандоре”, полностью в “Божественной

комедии” с символом небесной розы, во второй части “Фауста” с Матерями и Еленой, наконец, с громким символическим очерчиванием *Chorus mysticus*. Автохтонным местом Символического остаются религии, в том числе и политеистические, при имеющемся, но всегда концентрическом множестве символов; поэтому их символика сравнения не в запечатанных значениях, которые, проявляясь как статически сделанные, остаются спрятанными в мифологии. Однако главное и *наиважнейшее* в следующем: Аллегорическое и Символическое различны по *основанию* (*Fundus*) “Соответствующего” (их означаемому), они соотносятся в метафизическом содержании, где их предметы, хотя и на расстоянии, но сравнимы. Любовная история, представленная в виде шахматной партии в позднесредневековом “Романе Розы” (происходя, вероятно, от “*La Dame Raison*”, поздней богини разума), из-за меняющегося мира своего “соответствия” отделена от любовной истории в виде символически неизбежной партии смерти, как в “Тристане и Изольде”. Вообще, каждое “соответствие” основывается, согласно классически-схоластическому определению, на “тождестве” существенной сущности, которая в подобных предметах имеет многократное, хотя и варьирующееся реальное существование. Вариация здесь происходит из различных способов Здесь-Бытия сущности во времени, месте и связях, но не задевает *eo ipso* свое “тождество”. Именно это “тождество” — с решающей оговоркой, что это не просто формальное, а материально у себя Сущее, следовательно, еще нигде полностью не удавшееся, — именно оно обосновывает повсюду *утопическое Целое*, в зависимости от отдаляющегося или приближающегося к центру манифестирования “соответствия” и его содержания — здесь аллегорического, там уже символически-глубинного. Сравнение, как говорилось выше, есть знак того, что само для себя еще является знаком, следовательно, в объектах само себя еще не раскрывает, еще не полностью отождествляет с собой, еще не воплощается в реальности без остатка. Поскольку мир не готов и находится в таком длящемся экспериментальном свойстве своей еще истинно-действительно не выделившейся (*herausprozessierte*) сущности, постольку *аллегии-значения* и *символы-значения* принимают участие в совершенно объектном характере *цели* или характере *Далее-значения* мировых состояний и гештальтов. Подобным образом в *гештальтах* самого мира при более или менее решительном излишке их осущивания (*Verwesentlichung*) *аллегии* и *символы* наличествуют как *реальные аллегии* и *реальные символы*. Они

таковы, что их может вести действительность, и так они мыслились в старой проблеме *Signatura rerum* (лат. знаковость вещей. — ред.), еще многозначной или уже окружающей себя тождественным. “Посмотри! в тревожной темноте сверкают, цвета, все ветки” — эти стихи Гете схватывают проблему *реальных аллегорий* (*Real-Allegorien*): они обладают беспокойством в Инакости. “Тайные шифры послания занимают мир, пока, наконец, каждый поворот не уравнивается сам с собой” — эти стихи Гете схватывают проблему *реальных символов* в себе, они имеют “над всеми вершинами тишину” в *Unitas*. Таково преимущество символического перед аллегорическим в соответствии с различной степенью утопического тождества, которое в символе из-за его высоких притязаний является еще очень внешним.

Аллегорическое, Символическое: только для нас

или также и для себя — реально истолковывая далее

Однако для всех образов изначально характерно брожение. Точное сравнение не только отражает невыявившееся, но и освещает его зарницами. Но оно сверкает не так, будто видимость образа показывает лишь решительно блеснувшую молнию. Как будто в Символическом есть что-то только от нас Сокрытое, себя показывающее и скрывающее одновременно, а не Само-сокрытое в самой вещи, именно в той, которую оно “выражает”. Солидное Символическое находится вне морщин на лбу, открывающих лишь недостаточную силу схватывания, и вне лабиринтов со скрытым выходом, принадлежащих к бредущему наощупь освоению. В самом объекте оно находится в состоянии загадки, еще не найденного раскрытия (*Enthuellung*). Такое может представляться, так сказать, скромно пережитым: “как поет эта свирель или как внезапно появляется невидимое, так что сердце стучит и постоянно Подразумеваемое наконец выглядывает”²². Такое символическое бытие — шифр в новейшей живописи — *геистальтировано* в чувствительнейших свидетельствах, например, в одной из картин, изображающих город, у Ван Гога: “Это все снова и снова видимая сутолока, снова и снова перила, подземные переходы, железные балки, кирпичные стены, но все это прерывается внезапно особым образом, отброшенный камень высекает искры и Отмеченное во всех явлениях, непостижимо нам Родственное, нами Потерянное, Близкое, Дальнее мира появляется в картинах Ван Гога, как это еще может быть у Стриндберга”²³. Но если для ушей духа новый день рождается в звуках, то для этого дня

самым звучным субъект-объектным сигналом является музыка: “Звук идет с нами и суть мы, не только как изобразительные искусства сопровождают до могилы, перед этим указывая высоко над нами на Строгое, Объективное, Космическое, но и как хорошие произведения сопровождают и после могилы, ибо Возвышенное в музыке, новый, уже не педагогический, а реальный символ в музыке, кажется столь низким, как огненная вспышка в атмосфере, хотя он является светом на самом дальнем и все же самом внутреннем небосводе из неподвижных звезд, является проблемой самого себя и проблемой нас (Wigproble m)”²⁴. Все это, несмотря на преобладающую объектную сторону своего Символосодержащего, не покинуло только для нас Закрытого (Eingehuelltes), оно приумножено простыми символическими свидетельствами их художественно-религиозного освоения, даже если, как в примере с Ван Гогом, касаются остро Реально-символического в самом объекте. Иным является еще столь задевающе-задетое *прикосновение* Сначала-себя-Означающего, иным его фигура (Selbstfigur) как *собственный шифр*. Поэтому и при художественно-религиозном очерчивании круга следует все время частично утверждать то, что относится только к Мифологическому: необходим перерасчет, саморегулирование сравнений, соразмерно объектно-реальной возможности, на которую утопически нанесено все затрагивающе-затронутое уравнивание (в направлении последнего “тождества”). Несмотря на это, как раз реальный мир в своих гештальтах полон того, что от Парацельса до Лейбница обозначалось как “Signatura rerum”. И сейчас эта знаковость всходит как знак, чьи значения и шифр выводят аллегорически, более того символически за пределы данного объектного гештальта. Так выступает мир, с учетом *собственных моделей* в процессуальном ряду возникающих все снова и все более диалектичных реальных аллегорий, реальных символов, это экспериментирующее создание сравнений не только прошедшего, но и относительно Оформленного (Ausgestaltete) в нем. Это привносит в понятие модели новый масштаб, и определенно должно значить больше, чем полагают позитивисты: более энтелехийные критерии верификации по сравнению с первоначальным подчинением чисто оперативно суженному понятию модели, далекому от философии. Это происходит потому, что мир восходит не только в знании фактов, что во всяком случае имеет место, но и в знании процесса, который в реторте мира образуется в гештальтах тенденции, в фигурах процесса. Он восходит как испытание пробуемых образцов, как те

незавершенные энтелехии, которые каждая Реальная Аллегория, реальная Символика имеют в своем значении. Конечно, сначала вообще должно быть познано, что мир полон подвижных фигур. Полный органических видов и их внешнего облика; полный исторических эпох-единиц и их стиля, их антагонистической гомогенности. Полный больших типов ландшафта в наконец, качественно понятой природе, с лугами, морем, горными хребтами, пустынями и тем звездным небом, которое от Кеплера до Канта позволяло предвидеть латентный коррелят своего величия. Значений достаточно, чтобы измерить их, исходя из большого расстояния между уже данной природной и человеческой историей и их аллегориями и символами. Значения значат дальше и полезнее, и самое полезное сравнение мира, в котором мир открывается так, — Дом. Это Дом, который только образуется, это строительный процесс из брака, фрагментов, утопии, причем седьмой день особенно звучит в символах. И это посреди истории мира, которая столь тяжела, потому что протекает в лучшем случае в ожесточенных попытках. И которая столь открыта, потому что эти попытки чувствуют за собой лезвие непрестанного беспокойства, как и направление на еще не имеющуюся Родину, которое они могут иметь в виду перед собой, исследуя и создавая.

31. Двусмысленности в понятии метафизики

Темные люди в темноте

То, что подразумевается, может быть высказано лишь в незначительной степени. Это предопределено, и так называемое Невыразимое (Unsagbare) не может подняться выше без дополнительных усилий. Одних только индивидуальных языковых средств и индивидуального разума зачастую оказывается недостаточно для того, чтобы найти для вещи подходящее слово или понятие. Когда это все-таки происходит, каждый вслушивается в туман, проистекающий исключительно из наших собственных безволия и лени. В них вещь не домысливается, не ставится в противоречие к чему-либо и не различается. Следовательно, она начинает выглядеть как дилетантская путаница; она есть ложь, она есть околичность, но не в себе самой, а лишь в беспомощном высказывании. Туман может производиться и искусственно, с обманными целями, для того чтобы воздействовать на ничего не желающий разум, подобно наркотику, и окутать пеленой совершенно ясную вещь. В этом случае происходит употребление мнимо иррационального с

идеологическими целями, и это уже действительный опиум народа. Угнетаемому классу не нужно знать его собственные интересы и отождествлять себя с ними, лишь тогда удастся сфабриковать прилежную темную деловитость. Но этот вид искаженного иррационализма не вытекает из того, что было высказано и понято. Множащиеся в утонченных кругах разговоры, проникнутые духом страхов, кошмаров и мистерий, несмотря на их угольно-черное непроницаемое или в худшем варианте трансцендентное содержание, сегодня как никогда ранее открыты для социально-экономического анализа. Звучащее в них орфически является не более как обманом священников, как называло его Просвещение. У фашистских мракобесов эта слишком универсальная и датированная ими задним числом категория имела специфический и действенный характер. Подобно им мракобесы дня сегодняшнего обходят молчанием тех, кого Просвещение и даже вульгарный марксизм характеризовали как мистиков и метафизиков. Наверное, в том, что именуют мистикой или метафизикой, содержится нечто, препятствующее превращению трудящихся людей в темных обскурантов. Просвещение в лучшем случае могло бы опуститься до пошлости и излиться “помоями от пустого просветительства”, как издевательски выразился Энгельс в адрес современных ему вульгарных материалистов. Но Просвещение в своем совершенстве не могло бы идеологизировать преступления. Оно сознательно и свободно открыло дорогу тогда еще прогрессивному капитализму, а затем, когда это поручение было выполнено, — образованному филистерству, тем не менее ab ovo оно выступало чужеродным всякому обману. Опасностью для Просвещения была ясная, как солнце, болтовня а la Фридрих Николаи и ему подобных, а также склероз, останавливающий мысль и заставляющий ее расстаться со всеми проблемами. Но мистика, метафизика как позиция показали, что возможная глубина Очевидного может быть извращена и изменена до такой степени, что превратится в его могилу. Напротив, Просвещение было освещенным пространством, лишенным заднего умысла, черного входа, закулисного мира, в нем обучали освобождению от страха и незнания. Освобождению от идеологических иллюзий в такой степени, в какой они просматривались буржуазным разумом, а также снятию мифологически транспонированных иллюзий. Это достаточно много, это хорошо для времен кровожадного колдовства, это показывает мистику и метафизику как врага, если они терпят, содержат и развивают подобного рода колдовство. Поэтому молодой Энгельс говорит: “Мы стремимся

убрать с дороги то, что возвещает себя сверхприродным и нечеловеческим и тем самым удалить неправду". В этих словах слышен тот же мотив, что и в письмах Спинозы, направленных против веры в призраков и духов, против всего мифологически гипостазированного: "Нельзя удивляться тому, что люди, привнесшие с собой скрытые свойства, интенциональные качества, субстанциальные формы и тысячи других глупостей, принимают появление призраков и духов и верят старым бабкам, ослабляя авторитет Демокрита, доброму имени которого они завидовали столь сильно, что сожгли рукописи, принесшие ему такую славу"²⁵. И еще более остро против метафизики с ее бабушкиными сказками: "Прекратите называть бессмысленные заблуждения мистериями и постыдно смешивать еще неизвестное либо доселе неоткрытое с абсурдным, например с отвратительными тайнами этой церкви, которым Вы верите, причем считаете их выходящими за пределы познания тем больше, чем более они противоречат разуму"²⁶. Это и есть Просвещение в своем наиболее свежем гештальте, физика, отрицающая метафизику. Его собственная граница, граница буржуазного рационализма, то есть калькулирующе-количественной сущности рассудка позже механически сужающего мир, всегда служила тому, чтобы провозгласить вместо потустороннего мира истины истину посюстороннего мира, как говорит Фейербах. Конечно, речь идет о Посюстороннем, настоятельно нуждающемся в истине и изменении в соответствии с познанной истиной. Мистика, напротив, порывала с Посюсторонним, прочерчивая свободную от мира полую дугу от души к Богу. Мистика пыталась выводить этого Бога из потустороннего в человеке, единого с ним, при этом ее напряженность состоит именно в том, что она предусматривает потустороннее (и некое Сверх, с которым приходят к трансценденции), чтобы тут же связать последнее с человеком и уподобить эту связь отношению двух субъектов. Метафизика подходила с другой стороны: ее спекуляция, если не всегда, как это прямо показывает пример Спинозизма, но очень часто служила последним оплотом теологии. Иначе Просвещение не было бы столь решительно настроено против нее, иначе позитивные науки с начала восемнадцатого века не расходились бы столь решительно с метафизическими иллюзиями. Иначе не стало бы возможным превращение метафизики в нечто плоское и выдохшееся; то; за что ухватились эпигоны Лейбница, позже Гегеля, обернулось не более как бесплодными мечтаниями. Об этой разновидности уступки метафизике Маркс сказал: "Все метафизическое

богатство состояло исключительно из мыслительных сущностей и небесных явлений, когда реальные сущности и земные вещи начали концентрировать в себе все интересы". Позже, в "Святом семействе", он дает описание этой исторической метафизики как мертвой иллюзии, обратиться к которому и сегодня бесполезно: "Философию противопоставляли метафизике, как, например, это делал Фейербах в своем первом решительном выступлении против Гегеля, разводя пьяную спекуляцию и трезвую философию. Метафизика XVII века, вытесненная с поля боя французским Просвещением и, главным образом, французским материализмом XVIII столетия, переживала свою победоносную и содержательную Реставрацию в немецкой философии XIX века. После того как Гегель гениально объединил ее со всей предшествующей метафизикой и с немецким идеализмом и основал универсальную метафизическую империю, наступлению на теологию, как и в XVII веке, снова соответствовало наступление на спекулятивную метафизику и метафизику вообще. Навсегда она будет побеждена только материализмом, завершающим работу спекуляции и совпадающим с гуманизмом". Итак, здесь предсказан конец метафизики, несмотря на то, что сама она — необходимо подчеркнуть еще раз — не подвергается слишком большим нападкам, это для Маркса исключено уже одним упоминанием имени Гегеля. Ни с чем не сравнимое поругание относится к послемарксовым временам, особенно в этом отношении выделяется Бернштейн. Маркс обращает внимание лишь на эпигонскую болтовню ханжеской метафизики и с ненавистью говорит о теологической затхлости, законсервировавшейся вместе с ложью апологетического разума. Маркс не застал методических иррациональных гримас иррационализма, которые сегодня именуются метафизикой. Пафос иррационального становится наиболее вредным, когда он хочет сохранить иррациональное только с помощью иррационального опыта, вместо того, чтобы распространить на него познание, что здесь означает воинствующее познание. Тем самым разум входит в сферу Неизвестного, освещая его человеческим светом. В противоположность тому, что в настоящее время называют мистикой, понимая обычно под этим метафизику.

На закуску оставляют другое

Но все же почему сегодня необходим приговор вчерашнему дню? Причем так, что вообще не знают, чем были прежде важные слова, пока их не разрушили ложь и обман. При подобном

взгляде шиворот-навыворот забывается даже правописание, поэтому слово, обозначающее мистику, пишут так, как будто оно, в силу привычки, произносится так *ist*²⁷. Существование же метафизики возможно лишь для тех, кто верит магическому маятнику, столоверчению, духовидцам и т. п. В некоторых головах, считающих себя наделенными прогрессивным сознанием, эти вещи совершенно невероятным образом расположены рядом. Это почти одно и то же: туман, сера, головокружение, потусторонность. Конечно, обыватель 80-х годов XIX века думал именно так, и так же он высказывался против Гельдерлина. И эти следы пугают, в них поставленный на ноги Гегель тоже бы не попал. Есть мистический туман и есть туман незнания, в котором все непонятное представляется мистическим и потому отрицается. Но дело необходимо развивать, раскрывая, а не оставлять в его непознанности.

Упрощение — чем мистика однажды была у дилетантов

Ни один честный человек никогда не скрывал чего-либо специально. Он не стремился ловить рыбку в мутной воде даже тогда, когда рыбачил в потустороннем мире. Несомненно, то, с чего начинается мистика, связано с словом "mυειν" — "закрывать глаза". Но намерение закрыть глаза может происходить из того, что слепой способен видеть лучше зрячего; судороги, неистовство, пена у рта называются все же шаманскими, а не мистическими. Мистика в точном смысле этого слова, как это легче всего увидеть у Экхарта, помещалась на вершину разума. Мистика возникла в одной из кульминационных точек развития философии, у последнего из великих античных мыслителей и благодаря ему. Это Плотин. Думать при упоминании его имени об "упрощении" (haplosis) было бы самым большим упрощением души, возвращающейся к своей основе, сущностно равной Праединому. При этом, как и в оргиастических экстазах, сознание выпадает, но ради якобы более высокого света, а не прячется в судорогах и кровавом тумане. Платиновское "haplosis" способствовало раскрытию всей позднейшей христианской мистики; ни Дионисий Ареопагит, ни Мейстер Экхарт не отклонились от нее. Что касается Экхарта — это важно для социалистических суждений — дилетантское движение еретиков против церкви заимствовало у него язык. Единство основания души с мировым основанием, "стремление к перводанности", "поспешное движение к изначальной искренности" — все это неоплатоновское наследие, связанное позже с преодолением

ем сакраментальной церковности и, наконец, всякого руководства. Именно это делало экхартовскую мистику обреченной; папская булла об отлучении от церкви только подчеркивала, что Экхарт “проповедывал перед всем народом то, что было призвано затемнить истинную веру”, и что учение его должно быть искоренено, “чтобы в дальнейшем не отравляло простодушные сердца”. В действительности, это как раз и происходило, вместе с мистикой Иоахима Флорского, в ходе революций последующих двух столетий. У гуситов, у Томаса Мюнцера во времена Крестьянской войны в Германии, при таких событиях, когда в них не наблюдалось идеологической ясности, мистический туман тем не менее не помог правящему классу. Можно сожалеть об этом тумане, но его — скрывавшего Гуса и Мюнцера, — с трудом можно назвать априори реакционным. Выше было сказано, что мистики, помещая Бога в человеке, тоже предусматривают Потустороннее (а именно, трансцендентное, перерастающее в самое себя), превосходящее мир, но объединяющее — в высшей степени парадоксально — человека со столь близким ему, имманентным, но все же столь Потусторонним. Парадокс состоит в том, что Потусторонность в конце концов снова перестраивается (*umgestandpunktet*), ради потаенного человека и стремится к нему. Предполагаемое этой мыслью чувство света можно познать, в соответствии с особенностями мысли или особенностями своего времени, как нечто наиболее бессмысленное либо, наоборот, самое незыблемое, можно понять его или ничего не понять в полной отчужденности. Лишь одно ясно — изглаживание памяти о Потустороннем человека не влияет на существование проповедей о нем. Иначе редко или никогда не чтилась бы так высоко *anima mea*, *anima postra* (лат. моя душа, наша душа. — ред.), столь высоко и столь неприятно для всех тиранов, как это доказали практически революционеры-крестители, эти ученики Экхарта и Таулера. Если субъект мыслил себя в личном союзе с высшим господином и делал это серьезно, он был очень плохим крепостным. И парадокс этой перевернутой трансценденции поразительным образом повторялся неоднократно несколькими столетиями позднее, вплоть до момента иррелигиозного переворота молодого Гегеля и антропологической критики религии Фейербахом. Гегель в то время пытался “истребовать, хотя бы в теории, сокровища, растрачиваемые на небеса и являющиеся в действительности собственностью людей”²⁸. “Феноменология духа” содержит программную фразу: “По-моему, все идет к тому, чтобы схватить и выразить истину не как

субстанцию, но в том числе и как субъект”²⁹. Здесь речь тоже идет о мистике, хотя и не совпадающей полностью со столоверчением или старушечьими пересудами. Или с туманом, который мы встречали у Экхарта и без которого, если бы он написал несколько яснее, он уже перестал бы быть мистиком. То, что человеческие сокровища выразились вовне в иллюзии существования небес — это первое, стремящееся наружу и тем самым себя манифестирующее понимание человеческого самоотчуждения человека — не без содействия мистики.

Чем однажды была метафизика в качестве основной науки об истинном, действительном Бытии

Немногие мыслители пытались погрузиться в данное или выдаваемое за таковое Внутреннее. Но почти все они, в том числе и великие, отвлекаясь от В-Себе-Бытия, чрезвычайно удивлялись Бытию. С него начинается не только выраженное, но и действительно *внешнее* размышление, поскольку оно находится не только в мистически настроенной душе. При свете стеклянного шара над рабочим столом эти размышления у Якоба Беме развиваются в мистической форме, но это вовсе не всегда для них необходимо. Коротко говоря, внешнее изумление по поводу Почему, Откуда, Зачем, Куда вещей ведет к тому, что называется метафизикой, но не мистикой. Действительно ли размышления и исследования такого рода минуют посясторонний мир и попадают в потусторонний? Нет. Когда всякую метафизику определяют единственно как науку о Скрытом за чувствами (*Hintersinnliche*), то имеют в виду лишь часть ее, порой отсутствующую и никогда не являющуюся самой существенной. Эта часть менее всего присуща Потустороннему, а название этой науки дезинформирует еще более, чем она сама. “*Meta ta physika*”, “После или за физическим”, это лишь обозначение своего рода перевода переплета книг при последующем упорядочении трудов Аристотеля. Метафизикой называют те его исследования, которые следуют за физикой. И предметом метафизики является не Скрытое за чувствами либо Сверхчувственное, а Сущее как таковое: “Мы ищем принципы и причины Сущего, но, как мы знаем, пока это Сущее существует”³⁰. Исследуемые же принципы Бытия названы здесь имманентно, почти эмпирически: материя, форма, цель, причина. Таким образом, метафизика, с точки зрения Аристотеля, является наукой о характеристиках форм Бытия, следовательно, она совпадает с онтологией. Здесь не место демонстрировать смысловые изменения, ко-

торые претерпевало понятие метафизики на протяжении двух тысячелетий в различных общественных системах. Но необходимо тем не менее отметить: даже схоластическая метафизика первоначально дифференцирует и упорядочивает себя не в соответствии с определенными высказываниями о трансцендентных предметах. Напротив, она упорядочивает себя с одной, существующей в ней самой, точки зрения в соответствии с высказываниями о реальности или нереальности всеобщих понятий (универсалий), следовательно, и здесь оказывается связанной с проблемами онтологии. И метафизика буржуазного Нового времени, начиная с Декарта, подает себя как особо рафинированную науку (связанную с Разумом) онтологического направления. Лейбниц различает *verites eternelles*, или чистые истины разума, противоположность которых помыслить невозможно, и *verites de fait*, эмпирически обоснованные истины, называемые им случайными. К первому, вечному, классу истин логической необходимости относятся, по Лейбницу, как метафизические, так и геометрические суждения: те и другие выводимы и доказуемы из чистого разума и в конечном счете благодаря ему. Здесь сильнейший рационализм прямо совпадает с метафизикой и с онтологией, которая, находясь в постоянной связи с опытом, должна быть по преимуществу зримой наукой. Выше уже упоминалось, что и столь рационалистическая метафизика могла выступать оплотом теологии. Такое Потустороннее, хотя никогда и не было первичным, все же присутствовало, например у Лейбница, не говоря уже об *ancilla theologiae* (служанке теологии. — ред.) средних веков; *verites eternelles* очевидно выводят из мира в надмировой, по меньшей мере предмировой, слой. В их содержании заложена возможность так называемой религии разума: бессмертие души, доказательства бытия Бога и даже небесных гениев как звеньев цепи между человеческими и божественными монадами в соответствии с *lex continui* (лат. постоянные законы. — ред.). Поэтому в самом прочном союзе, в слиянии рационализма и метафизики, к которому стремился Лейбниц, заложено некоторое количество теологических гипостаз. Но, несмотря на них, эта теологизирующая часть метафизики является только частью, далеко не единственной и не существенной для метафизики как онтологии. Просвещение с неоспоримым правом выступало против этой части, оно более опиралось на Бейля или тотальный скепсис, нежели на Лейбница или тотальную онтологию разума. Но разве тотальный скепсис Бейля (Bayle) или, ранее, Паскаля и Пуаре (Poiret) не вел прямой дорогой назад к религии? В то же

время лейбницевская метафизика разума при всей ее апологетике превращала религию в область достаточно проблемную, что означает: она столь же передавала последнюю в руки разума и связывала им. И разве на совершенно иных основаниях, нежели Просвещение, ортодоксия не ополчалась на метафизиков от Авиценны до Гегеля? Она чувствовала Некорректное, Нетеологическое в природном острее, чем Просвещение; поэтому мусульманские ортодоксы уничтожили древние рукописи своих метафизиков, а догматики католической церкви поместили в черный список не только Спинозу, но и Лейбница и Гегеля. В целом компонент Теистически-Потустороннего не составляет ничего существенно Метафизического в философии. У Лейбница этот компонент, если и не ограничен, то все же нигде не преобладает, у Бруно, Спинозы, раннего Шеллинга, Шопенгауэра он вовсе отсутствует. Когда Метафизическое смешивается с потусторонним миром (Ueberwelt), а область метафизики с трансценденцией, то это выглядит ненамного лучше обычной терминологической путаницы. Борьба, которую позже вел подросший юмовско-кантианский скепсис против метафизики, первоначально тоже была направлена против рационалистического догматизма в метафизике и тем самым против потустороннего мира, которому было подчинено рациональное. К этому же на новой, исторически-процессуальной, а не математической, как прежде, основе пришла гегелевская метафизика. Но Гегель — по собственному определению, обновитель метафизики — является таковым не потому, что он установил Потусторонность (Jenseiterei); в этом пункте неромантик Гегель максимально неромантичен. Он призывает метафизику как “веру в разум”, как мужество противостоять агностицизму: “Скрытая сущность универсума не имеет в себе силы, способной оказать сопротивление мужеству познания”. Урожденными врагами метафизики являются агностицизм и позитивизм, две теории познания, точнее теории незнания, с которыми марксизм не поддерживает никаких отношений. Последовательным завершением позитивизма было обвинение материализма как метафизики, диалектического материализма — более всего. Хотя в нем действительно отсутствует Потусторонность, не говоря уже об опиуме, но не онтология как охватывающий действительность взгляд сквозь поверхность непосредственно Данного. Если придерживаться традиционного определения метафизики как учения о потустороннем мире, то для этого учения было бы достаточно теологии. Между тем метафизика была онтологией, порой идеалистической, часто гипостазиру-

ющей, но при всем том стремилась быть основной наукой о Бытии. Как онтология *ante rem*, то есть как по видимости самостоятельное царство определений Бытия перед или над миром, метафизика полностью реализовала себя в материализме. Она осуществилась несколько иным способом, чем анимизм, оккультизм, анатомия ангелов, физиология небесной Троицы. В этом смысле можно быть спокойным за состояние и ликвидацию метафизики, в том числе и за пределами исследования природы. Ограниченный способ мышления, именуемый позитивизмом, является наиболее определенным врагом материализма, как и идеалистической метафизики прошлого; он преграждает путь реальности, по большей части скрывая ее под собой либо перепрыгивая через нее.

Конец метафизики; конкретная утопия

Конечно, можно сказать, что ставшее фетишем название уже не должно более употребляться. Оно пробуждает неверные мнения, привлекает неверных друзей и требует слишком большой работы для своего пересмотра. Но название метафизика, в котором нет ничего связанного *eo ipso* (этим самым. — *ред.*) со Сверхчувственным (*mit Uebersinnlichem*), могло бы быть выработано и новой онтологией, не идеалистической, не замкнутой, предметной. Тогда Метафизическое обозначало бы Открытое, Незамкнутое в диалектическом процессе, прежде всего, в его субстрате. Тогда бы категория “тайна”, обозначающая нечто в себе и для себя еще не пришедшее к разрешению, не воспринималась бы как имманентная и потусторонняя тайна. И эта измененная позиция, познание утопии, Еще-утопии как единственно сущностной определенности Бытия, решающим образом изменяет процессуальные определения Бытия: онтология Еще-не-Бытия попутно выявляет и иную онтологию, чем та, которая разрабатывалась в прежней метафизике. Та, прежняя, всегда и всюду была онтологией готового бытия, тотального прошлого, в лучшем случае, как у Гегеля — лишь поучительно развивающегося по кругу процесса. Напротив, именно в онтологии Утопического, в непрерывно сообщающем о себе Еще-не-Бытии, Целое мира является совершенно иным, чем *res bene peracta, res bene finita* (лат. дело хорошо совершилось — дело хорошо кончилось. — *ред.*); эта онтология не перестает быть метафизикой в смысле фиксации и высвечивания реальных тайн в самом субстрате процесса. Утопическая онтология имеет в качестве таковых Неразрешенность Фронта и Новума, следовательно, борьбу; в ней открыто еще недостигнутое Реальное “*ontos*

оп” действительного, действительного бытия. Это значит, что человеческий труд, человеческая надежда имеют объективный коррелят в тенденции и латенции процесса: коррелят в виде объективно-реальной возможности действительно ставшего истинным Бытия. И позитив этой тотальности, пусть даже только утопически наличной, разделяется всей онтологией процессуальных способов бытия. Очевидная опасность такой онтологической утопии является совершенно иной, чем в старой метафизике. Это совсем не то, что могло бы противостоять гешефтам темных людей, не нечто в утопической глубине, что могло бы быть искажено до основания. Такого рода искажения метафизики далеки от утопии, далеки ей и там, где утопия еще не достигла уровня метафизики. Опасность неразвитой, в том числе и дилетантской, утопии невелика, она связана с мечтательностью, остающейся абстрактной, с wishful thinking (англ. стремлением принимать желаемое за действительное. — ред.), остающимся частным. Такого рода утопия характеризуется бегством от настоящего, фантазмами, антитезой, в которой настоящее представляется холодным и лишенным любви, а будущее — голубым, богатым, сияющим. Но даже тогда фантазмы в утопиях, основанных на иллюзиях, не полагались как нечто наличное и статичное, как это было в романтических, обращенных в прошлое утопиях, которые не являются подлинными именно потому, что в них отсутствует неставшее. А вообще фантазмы исключены из конкретной утопии, из *docta spes*, понимающей себя на основе реального процесса. И все-таки она понимает себя также и на уровне, схваченном однажды метафизикой, без которого немислимо рассмотрение бытия в его тотальности. Онтология Еще-не-бытия находится на высоте старой метафизики, но в совершенно перестроенном здании; новая метафизика и конкретная утопия в этом смысле синонимы, их объединяет *трансцендирование без трансценденции*.

Item: всякая вещь может быть помыслена точнее и лучше, чем она уже есть. Становление было бы бессмысленным понятием, если бы становящееся уже наличествовало бы. Нервом действительно исторического понятия выступает Новум, лучшее Новое. Утопический тенор не звучит в столь многих, если не сказать в большинстве, учениях о сущности только потому, что “решение” всех вещей представлялось в них наличным и конечно обозначенным. Принцип, от которого все зависит или к которому все стремится, выступает в этом случае как нечто готовое; он скрыт только от людей. Из пробы на образце выводится сам образец (Ех-

etplum), из экспериментов с сущностями аккуратная онтология сущности, без пред-видения (Vor-Schein), даже без пред-видения (Vor-Schein) объектного Пред-Явления (Vor-Schein). Созерцательный характер столь многих философских теорий питается высшей Наличностью, несмотря на то, что она только утверждается в качестве таковой. Это потребительский характер, превращающий обсуждение сущности просто в некую транспортную проблему, то есть простую проблему достижения некоторой наличной цели. Метод становится всего лишь дорогой, результат — дворцом в конце пути, метафизика — готовым описанием этого дворца. И все это вместо того, чтобы представить ее как целенаправленное творчество, в котором активно участвует возникающий смысл-сущность Бытия, притом Бытия процессуального, захватывающего весь мир, Бытия, еще не выявившего собственный смысл-результат. На нашей темной, ищущей, тяжелой земле, где существует немало опасностей превращения в Ничто, метафизический вопрос может достичь ближайшего к истине ответа только в Новом, в высказывании о Центральном или наиболее Имманентном, которого еще нет. Подразумеваемое этим высказыванием расцветает как в вопросах, продолжающих свою работу, так и в мировом процессе — реальная проблема, не решенная еще сама для себя, и реальный, так же сокрытый от себя самого символ смысла.

32. Формула *Incipit vita nova*³¹

Привлекательность порога

Не все то ново, что начинается. Но каждое утро сияет свежестью. Каждый росток весной ведет себя молодо и говорит об этом молодо. Однако Новое в обоих случаях простирается не очень далеко. Будильник возвещает нам о начале дня, который большей частью похож на всякий другой. Росток возвещает о весне и лете, которые в случае, если человек не начинает в это время ничего особенного, не слишком отличаются своей зеленью от тех, что были в прошлом году. Вместо того, как поется в песне, все, все изменить, весна приносит служащему лишь то, о чем будильник уже сказал ему утром. Порог нового года подводит к тому, что не слишком будет отличаться от предыдущего. Но кроме этого, начало чего-либо издавна призвано соблазнять. Оно является обещанием и утешением по поводу ставшего, что оно не останется прежним. Перелом (Anbruch) одинаково легко несет нежные и огненные краски: нежные, как бутон, цветок, невеста,

огненные, как утренняя заря, как весна, как ниспровержение. Наиболее примечательно то, что это начало, когда его желают в истории, мыслится как более позднее время. Не только как жизнь одного человека, но вся историческая жизнь преподносится так, как будто бы только в старости можно стать молодым. Это предполагает множество страданий и льда, который должен растаять.

Феникс, восстановление (Renovatio), преображение (Reformatio)

Возможность новой жизни не всегда понималась как нечто само собою разумеющееся. Менее всего — в спокойные времена, в связанных обществах, где все кажется остающимся как прежде. Но и тогда время утекает от человека, это значит, что оно течет вниз с момента, когда он перешагнул середину своей жизни. Поэтому в сказках встречается тема омолаживающего источника как средство по меньшей мере органического обновления. То же можно заметить в сообщениях из дальних стран: многочисленные побасенки такого рода доносятся от Индии до Флориды. Характерно, что в статичном обществе возрождения ожидают главным образом как чуда или диковинки. И святая вода, полностью преобразующая человека, вытекает не из естественного источника, она становится таковой после того, как облагорожена мистерией крещения и тинктурами. Ибо только так возможно действительное очищение от грязи греха, от действия смерти. И далее огонь, этот важнейший элемент “очищения”, завоевавший свое положение не в последнюю очередь благодаря особой роли в религии парсизма. В качестве аллегории возрождения выступал пришедший с востока феникс, сгорающий в собственном пламени и восстающий из пепла. Учебное стихотворение Овидия³² показывает, как живучи были в эпоху Августа сказания о фениксе как о возрождении, позже названном также ренессансом. Сама природа становится “*genum novatrix*” (лат. обновительница вещей. — ред.), в ней обновляется Рим, а феникс, прежде всего у Альберта Магнуса, перенесшего его из сферы природной жизни в мистическую теологию, стал символом всякого обновления, несмотря на самосожжение, через него. Драматическая, а не только аллегорическая процедура смерти и становления происходила в мистериях, она использовалась верующими в качестве *Strescens* (средства приращения) Нового. К окроплению водой, прыжкам через огонь, раскраске магическими знаками прибегали мистики в столь же древнем процессе преобразования путем “подражания” воскресшему

божеству мистерий. Орфические мистерии приводили к смерти и воскресению Диониса; к схожему со-возрождению приходили позднеантичные мистерии Изида, сирийские мистерии Аттиса-Адониса. Часто “подражание” было буквальным, так что в примитивных культах, например, на человека надевалась маска мистерийного божества. Вплоть до речи Павла, до его повеления “отложить прежний образ жизни ветхого человека”, чтобы облечься в Христа (Еф. 4, 22; Кол. 3, 10), простирается драматически-символическая церемония возрождения. Bonus intra, melior exi — хорошим человеком вступаешь, еще лучшим уходишь, гласит надпись на мозаичном полу одного из храмов Асклепия в Африке: мистериями правил пароль совершенного возрождения в воскресшем Боге — ego sum Osiris (лат. я есмь Осирис. — ред.). Христианство пронесло пафос: renovatio (восстановление), далее reformatio (преображение) через века (даже если содержательно возрождение не равно восприятию античности). Да, в Библии еще с пророков возникает омолаживающий поток совершенно особого рода. У Павла он местами объединяется с мистериями, но все же почти исключительно ради видимости, чтобы не сказать пропаганды. Само Новое (Neue) в христианском мифе заключается в отсутствии подражания воскресающим божествам древности, а воскресение и жизнь, как полностью Новум в истории, должны возникнуть только сейчас. Только умерший-живой Иисус открывал верующим обновление внутреннего человека, происходящее день за днем (2 Кор. 4, 16), обосновывал христианам слова о новом небе и новой земле (Ис. 26). Только звезда, никогда ранее не появлявшаяся, указавшая волхвам путь к никогда не виданному ранее событию, освещала видения нового Иерусалима создателю Апокалипсиса и все переворачивающее слово Сидящего на престоле: Се, творю все новое (Откр. 21, 5). Таким образом, только благодаря Библии в мир наконец пришло как общественное, так и центральное представление об Incipit vita nova, но еще не понятие ее. Здесь омолаживающий сказочный источник бил испокон века не в далеких землях или уже упоминаемых легендах об Осирисе или Аттисе. Он неоднократно показывался сам, Новум во времени, как будто до Иисуса не было ничего действительно Нового (Neues), только страстное желание этого Нового, указание, ожидание. Как позже сформулировал один мистик: “Неставший Бог будет посередине времени/ Тем, кем он никогда не был в вечности”³³. Incipit vita nova сама начиналась для христианского сознания с точной исторической даты, с Понтия Пилата, чтобы в конце

истории, когда явится Святой дух (Откр. 16, 7), начать соответственно восстановление, не оставляющее камня на камне. Понятие творения в этой связи изменило смысл как второе творение, *in ge*, а не *ante gem*. Как генезис правого дела, оно помещалось у евангелистов в середину истории, у апокалиптиков — в ее конец.

Царь-спаситель и подлинно новый эон

И нам ходить в обновленной жизни
(Рим. 6. 4.)

Безусловно, к самому дню относится то, что он начинается как утро. Это действительно так, если осмыслять это исторически, в двойном смысле, как утро (*der Morgen*) и как завтра (*das Morgen*). Как нечто свежее, вступающее, изгоняющее ночь, и как приходящее, что находится в будущем, за сегодняшним днем. Таким образом, подчеркнем Примечательное: начало, каким его исторически ожидают, мыслится в более позднем и отдаленном времени. Поскольку оно должно улучшить нечто, сгладить страдание, которое копится в ходе истории. Сквозь ночь к свету, *per aspera ad astra, post nubila Phoebus* (лат. после туч — Феб, т. е. после ненастья — солнце. — *ред.*), ненастье и радуга: в этих архетипах, выстроенных на противоположностях, кроме прочего в мифических гештальтах, выражается осознание диалектических отношений. Но что касается отдаленности поздних времен, то в ней выражается слабость, слабость жаждущих спасения, слабость, позволяющая рассматривать статичное общество как изменимое во времени. Это может происходить посредством чуда, волшебства или посредством действия, появляющегося после волшебника, волшебного царя. И чудо здесь обозначает не только прерывание привычного мирового хода, но и, помимо этой формальности, хочет быть чудом и содержательно. Взятое в этом ракурсе, оно может быть и негативным, мыслится как чудо наказания, резко ухудшающее наличное состояние. Но чаще всего в легендах расцветает самое что ни на есть позитивное, в этом случае содержанием чуда является удивительное, или Новум, как абсолютное священное пространство, как священное вещество. И поскольку чаще всего его должен принести царь-спаситель, сходящий сверху, а не трансформирующийся из самих основ, то также и вне Библии можно говорить о конце, на котором находится утро в качестве завтра (*der Morgen als das Morgen*). Да, еврейство заим-

ствовало эти *рамки* от мессианизма во время вавилонского пленения и после него. Следовательно, Египту, как и Вавилону, были известны ожидания чудесного владыки во времена конца; Персия создала не только сказания, но и собственную религию о спасении в целом, где спасителем предстает возвращающийся Зороастр. Он окончательно отделяет свет от тьмы, возвещает о победе доброго бога Ормузда над могучим Ариманом. Целительные ожидания конца пронизывают и римскую античность со времен Августа, но часто они указывают именно на Августа как на императора мира (*Friedenskaiser*). Здесь персидские и египетские эсхатологические учения снова снабдили потребность спасения картинами царя-спасителя, яснее всего это просматривается в знаменитой четвертой эклоге Вергилия, позже трактуемой церковью как описание эпизода рождения Христа: "И пришло последнее из времен, о которых говорит кумейская (*summaeische*) Сивилла, и грядет новый великий порядок во времени мира. И юная дева возвратится снова в царство Сатурна" (золотой век), "и с высокого неба будет посеян новый род". Это и была, следовательно, та же *Incipit vita nova*, о которой рассказывает Евангелие, говоря о весте, донесшейся до пастухов в поле, несомой ангелом, который в данном случае представляет внебиблейский мир как "исполнение времени", как Последнее времени. И паника покаяния, паника счастья, распространяемая Иоанном Крестителем, говорящим о царстве небесном, которое подошло совсем близко, настолько же следует мандейско-персидским изображениям мессии, насколько и еврейским. Сообщаемая ими полнота ожидания конца настолько велика, что представление об эсхатологическом творении не несет в себе ничего сугубо библейского. В нем нет также ничего, что выходило бы за *рамки* мессианизма. Но в Библии и во всем, связанном с ее воздействием, решающее значение имеет то, что касается содержания самой *vita* в *Incipit vita ultima* (лат. начинается последняя жизнь. — *ред.*). И в ней ценится *собственный поток*, омолаживающий поток, замеченный в христианских соответствиях образам мистерии, ее литургии. Он соприкасался с внебиблейским мессианством, но быстро расстался с ним.

Если народ жаждет Нового, то это угнетенный народ. Никакие усталые, безучастные и пресыщенные господа, никакие сибариты в Библии не оглядываются по сторонам в поисках чего-то совершенно Иного. Для римлян, к которым обращался Вергилий и которые его читали, чередой событий, перечисленных в его фразе, делала напиток земной жизни все более пресным. Влачащим

жалкое существование и обремененным заботами и без того досталось немного этого напитка, но он не требовал от них недовольства культурой. То Новое, которого они ожидали, было связано с прекращением рабства здесь, на земле. Такое Новое действительно должно было быть не сокровищем потуг духа или роскоши, оно должно было разрушать, разрывать оковы. Восстановление былой славы Давида во времена Христа, конечно, имело национально-революционный характер, хотя и не разделяемый еврейской социальной верхушкой. И все же в тогдашней *Inscipit vita pova* действовал не возвращающийся блестящий царь-спаситель, а никогда не забываемый утопический архетип каравана, следующего из Египта в землю ханаанскую согласно обету, оставшемуся не исполненным. Этот архетип гораздо старше персидского мессанизма господ Бога, с которым он позже встретился, никогда не разделяя его содержания. Прежде всего, в конечном эоне, который должен был открыть мессию, не возникает никакого классового общества. Как это и было, несмотря на призывы к золотому веку, в августиновском экстазе Вергилия, на божественных небесах египетских, вавилонских и персидских картин спасения. Носителем времени конца выступал сын человеческий, не знающий, куда склонить свою главу, ответом господствующих классов на его миссию был крест. Не Цезарь, а его противоположность создает новое царство, будущее которого не империя, а мистическая демократия. И только это движет вперед *Esse pova facio omnia* (лат. вот новое, сотворенное для всех. — ред.) Апокалипсиса, при всех еретиках, вопреки “великому Вавилону”, со всей свободой и дальностью действия голоса, донесшегося с Патмоса и долго еще звучащего в ушах людей, отдающегося в речах трибунов Кола ди Риенци, в неаристократических истоках классического Ренессанса. Позже у Иоахима Флорского в его предсказаниях, у Томаса Мюнцера, который очень серьезно отнесся к этим предсказаниям, особенно к тем, в которых речь шла о коммуне и растворившемся в ней Христе. Разящий гнев откровений Иоанна взывал к катастрофе, которая погребла бы тиранию под обломками вселенной, освобождая место спускающемуся с небес Иерусалиму. Но именно это сущностное единство конца с *разрушением* было бы невозможным во внебиблейских эсхатологиях, повествующих о Господе, несмотря на заложенный в них архетип ненастья-радуги. Таким образом, основательный генезис, генезис человеческого Адекватного, обнаруживается только у пророков Ветхого и Нового завета. Только прекращением рабства новый эон отличается от

старого. И только под знаком этого мессианизм сохранился в более позднее время; освобождение от угнетения и затхлости, прорыв на свежий воздух, к широким просторам, обеспечение гуманного будущего с одновременной гуманизацией природы — все это делает его Априори всякого революционно происходящего возрождения, рождения, даже если буквально толковать название Ренессанс. *Incipit vita nova*, этот дантовский пароль открывает Новое время, корни которого являются современно-экономическими, но источник, идеологически их питающий, который сделал и делает вообще возможным название “Новое время”, несомненно происходит из неиссякающего пафоса нового эона, по-христиански согретого.

Верность надежде

Обновление непременно нужно отличать от жизни Нового. В Первом заметна опора на Давно Свершившееся (*Gewesenes*), хотя и враждебное позже Ставшему (*Gewordenen*). Второе содержит предсхватывание (*Vorgriff*) еще никогда не Появлявшегося, даже если оно диалектически опосредовано историей. Первое часто окружало Второе; так называемое возрождение позже давало рождению ход назад. Это происходило и там, где простое вызывание давно минувшего не подвергалось сомнению, где скорее происходило автохтонное паломничество к истокам, Ренессанс, а не Реставрация и Романтика. И клич: *Retourner a la nature* (франц. назад к природе. — ред.), например, изначально не имел охотничьего рога и не вел к праязыческим игрищам. Этот призыв Руссо воспринял молодой поднимающийся класс буржуазии, борющийся против ставшей “не-естественности” (*Unnatur*): история должна была начаться заново. Но пока от ложной тропинки “не-естественности” она снова приводилась к исходной точке “неискаженной природы”, чувство потерянного рая снова затемняло собственное содержание действительного начинания. Природа у революционно настроенного женева была боевым кличем, зовущим к неискаженному человеку, к будущему, включающему в себя не только буржуа, но и гражданина. Возникновение собственности, содействующее ему разделение труда и формирование классов относятся, согласно Руссо, к “дегенерации” как отчуждению от природы. Тем не менее будущее, например в “Новой Элоизе”, снимало это напряжение в пасторальной идиллии, окрашенной в цвета сельского бессознательного, просто на основе “*Retourner*” (возвращения), его чувства, устремленного назад, посередине “*Perfec-*

tibilitate" (совершенства). И сам Руссо, используя понятие безгреховного утра творения, прибегал к христианскому учению о невинности, что означает — к преобладанию воспоминания в надежде. Счастливого воспоминания (передаваемости) о несохранившемся совершенстве, в сравнении с которым все последующее является искажением, вызванным грехопадением. В этом еще слышны отголоски революционной сектантской теологии, с темными первобытно-коммунистическими воспоминаниями, содержащимися в легенде о рае. Даже там, где искали не революции, а лишь безошибочной реформации, направленной против "злоупотреблений" и "вырождения", даже там *Vita nova*, как и *ultima*, полностью погружалась в восстановление состояния рая, обращенное назад. Бернар Клервосский, выступавший за восстановление "чистого христианства", взывая к простоте, все-таки почти всегда трактовал сильное Новум главным образом как реставрацию: *anima curva* — душа, искривленная грехопадением и историческими деяниями греха, возвращается к изначальному *similitudo Dei* (лат. подобие Бога. — ред.) и становится благодаря его милости той самой *anima recta* (лат. прямая душа. — ред.), которой она уже была в утро творения. Здесь обозначены линии, на которых — несомненно с совершенно различным назначением и содержанием *anima genata* (лат. воскресшая душа. — ред.) *Novitas vitae* (лат. обновление жизни. — ред.), о которой говорит Павел, должна была осуществляться прямо в божественном событии сошествия этого Бога, в удивительности человеческого становления *Usia* (Сущности). Наконец, совсем с другой стороны к этому обращена была философия Нового времени, сначала философия возникновения, позже философия процесса, соответствующая возраставшему раскрепощению производительных сил, обращенная против только *Restitutio in integrum* (лат. восстановление в цельности. — ред.). И "Reprise" (повторение) начального тезиса в следующем за антитезисом синтезе, эта имеющая видимость возвращения формула гегелевской диалектики могла опасно соскользывать в анамнесис, но она точно также и избегает этой опасности, ибо она сущностно антитетична. Общее же стремление диалектики процессуально и продуктивно: в том числе и "восстановление свободы, равенства, братства пра-коммунистического рода", о котором позже говорил Энгельс, не вносит примитива в "царство свободы", в это никогда еще не существовавшее Новум на высоте полностью развитых производительных сил. Царство свободы оглядывается дружески-дистанцированно на неразвитую первобытную коммуну, но оно не

завершает начатый ею круг и не является возвращением к пра- исторической точке. И если есть начало, заключающее в себе проблески конца, причем таким образом, что последнее Наин- вейшее было бы открытым первым Наистарейшим, то тогда это начало само является наиболее затемненной проблемой, а не пред- видимым изначально решением; оно является не вообще чем-то Далеко-позади-лежащим, но в каждом мгновении Бытия как по- буждающим, так и сокрытым. И если мыслить менее метафизич- но, а более в видимой области материально оформляющегося про- цесса, мыслившееся как Золотой век, несмотря на первобытную коммуну, является не предысторическим, а утопическим определе- нием. Тем не менее очевидно: категория Новум до сегодняшнего дня еще проглочена, связана с восстановлением (Renovatio), для нее не существенным.

Откуда это происходит и нет ли в этой связке чего-либо дру- гого, кроме Ложного? Действительно, там есть и Истинное, толь- ко обращение назад не должно быть связано с Прошлым. С Про- шлым, которое выглядит столь готовым и удавшимся, что после него и из него не требуется никакого движения вперед. *Подлин- ное* обращение назад (Rueckgriff) восходит к еще Грядущему как *Неставшему в Прошлом*, оно восходит к *самому еще не возни- кшему возникновению* всего того, что случается. Оно восходит к побуждающему *Чтобы* (treibende Dass) или к интенсивному Исто- току, откуда и по причине которого происходит жизнь. В этом одном заключается законное основание Восстановления и Новума — очень узкое, даже точечное основание. Оно заключается *един- ственно в конечном единстве самого позднего Что-содержания* (Was-Gehalt) с *самой изначальной Чтобы-интенсивностью* (Dass-Intensitaet) *мирового Бытия*. Субстанция *Что* является на деле такой же, как открытая интенсивность *Чтобы* в “конце истори- ии”, которая побуждает в мире в качестве фактора реализации. Но этот взламывающий удар *Чтобы-содержания* происходит вместе с *реализацией самого Реализующего* как окончательное Новум: это утопически-радикальное Новум не имеет ничего общего с пе- ренимающим обновлением какой-либо уже существовавшей и толь- ко лишь *потерянной Свершенности* (Gewesenheit). Из возмож- ного плодотворного развития корня связь Новума с Восстановле- нием берет только возможность вообще утверждать связь Пос- леднего с Первым. Однако сам корень *Являющегося* не есть Свер- шенность или пейзаж века, уже ставшего золотым, либо рая зем- ного; потому что он сам никогда еще не расцветал в своем явле-

нии. И *Incipit vita nova*, совершенно *ultima* ничего не перенимает из уже ставшего лучезарным начала, что могло бы пойти ей на пользу в конце, а, напротив, обозначает конец начала, это ее вопрос, проблемность, темнота. Единственно к этому результату с непреложнейшей внезапностью направлены ростки истории, цветут попутные исторические гештальты, обольщают себя способы утешения когда-то бывшего и вновь разыскиваемого рая. Единственно верным возвращением в Новом является возвращение ко всегда Полагаемому, но никогда еще не Совершившемуся. Оно наделяет продуктивностью внешние повторения культурного наследия, то есть глоток из непрерывно бьющего источника Эионея, сознания. Это воспоминание радикально и подобно верности, но — верности надежде, оно есть *Ceterum censeo utopiam esse historice creandam* (лат. впрочем, полагаю, что утопия должна быть сотворенной исторически. — ред.)... Исторически становящийся, идущий вперед в своем возникновении мир уходит от своей истории, а солнце Гомера (Гегеля, Маркса), как нефизическое, сияет только тогда, когда оно каждое историческое утро вновь поднимается из-за далеких морей.

Власть простоты

Всегда ли утро приходит подвижным и многообразным? Так кажется, пока оно совпадает с возбужденной юностью человека, какого-либо времени. И таков Ренессанс, особенно тот, который называют художественным, характеризуется взглядом, охватывающим полноту явлений. Между тем юность хочет не просто осмотреться и узнать по возможности больше, но, прежде всего, выяснить направление, куда все идет. Поэтому все реформаторы начинали с расчистки мусора, который накопился вокруг них с ложной полнотой. Новая жизнь означает здесь жизнь без отклонений, направленность на что-либо Одно, что заботит при всех Инакостях и посредством их. Мудрости этой жизни подобает и зрелость, полная сил, точнее, возрастные элементы как элементы мудрости, которые присутствуют во временах *Incipit vita nova* по причине своего очищающего лаконизма. Юношескому Фанатическому в старости соответствует Концентрированное, скованный дух, все больше переходящий по мере приближения смерти от движения к спокойствию, от шума многообразия к утонченной строгости, от Являющегося к Существенному. В этом и из этого же сохраняется подтягивание лучшего Новума на высоту истории, со всей предшествующей историей как “предысторией”. После

того как времена полностью изменились, приходит время, начинающее великое упрощение. Оно стягивает интенцию без страсти и заблуждения, существенную интенцию Сущностного в утопический конечный элемент, которому оно было подчинено благодаря своей жизни на протяжении всей мировой истории. Поэтому время Ренессанса показывает не только полноту явлений, не только золотой переизбыток мира, но и упрощение. С позиций последнего освежение посредством античной природы как это предписывалось итальянскому Ренессансу, выглядит почти как предлог для собственного начала юности и одновременно зрелости. Подлинная античность, особенно в ее близлежащем римском гештальте, не обладала такой свежестью и такой утонченной суровостью, избегающей в то же время какой-либо строгости, которую показывает именно ранний Ренессанс и прежде всего его архитектура. В отличие от поздней готики и барокко эта архитектура возникает из чистейших евклидовых соотношений и несет в себе нечто непостижимо Утешительное. Она является выжимкой из полноты многообразия и ситуаций, подтверждает утро меры, а не движения. С другой стороны, она удалена благодаря своей юности и стройности от египетской тяжести кристалла. Это было короткое замещение, и оно не должно само посредством преувеличения выходить из своих умеренно-возвышенных, хотя и символических, масштабов. Но утро показало в нем очень отчетливо, что оно помимо переворачивания должно содержать в себе также и отпускание, помимо трубных сигналов — призыв к покою. Религиозные реформаторские движения позднего средневековья показали этот подлинно “катарский” (katharisch) смысл *Incipit vita nova* на совершенно другом уровне, что в данном случае даже регрессивному движению придает своеобразный акцент. В нем, как позже у Толстого, содержалось утверждение “чистого Евангелия”, свободного от господ и от нагромождения церемоний и идеологий. Здесь было интендировано обновление как проба образца насущнейшей простоты, морально-религиозного лаконизма раннего христианства. Следовательно, начало здесь — воскресение из путаницы и ее ложного многообразия. Так конечная, пронизывающая Целое простота делается значимой, делается сильнейшим признаком подлинности в *Incipit vita nova*, в утопической совести всякого Одного, которое делается необходимым, в утопическом сознании всякого *Ontos on* и Вообще, которое всегда находится только во Множественном процесса. С очерчиванием, а также с попутными свидетелями и свидетельствами, но так, что никакая полнота

явлений, равно как и ни одна из имеющихся в наличии ближайших целей, не должна загораживать человеческую интенцию, мировую тенденцию на постоянно находящийся в состоянии беременности элемент конечного состояния. Псалом 137 говорит: пусть отсохнет моя правая рука, если я забуду тебя, Иерусалим; это простота, которая оставляет верующему только образ города. Это прасимволический архетип для всех революционно-религиозных “генеральных реформаций” ad *Ultimum optimum* (лат. наилучшее Последнее. — ред.), наиболее показательный в таком конечном времени, которое должно исполниться. На обрисованной таким образом линии решительно и явно правит *vita nova*, без *Alteritas* и пространственно-временной инфляции; короче говоря, как *вещь для нас*. Это наиболее простое пограничное понятие и пограничное содержание Новума; не удивительно, что оно само до сих пор происходило только как чудо.

33. Полезная мера для и посредством Ультимума

То, что происходит где-то вдали и вверху, не так уж и важно. Здесь возникает вопрос: какое мне до этого дело? — и его приватная узость очень человечна. Он может быть спровоцирован и слишком далекой *временной* далью лучшего Нового. Особенно видимой тогда, когда мы, живые люди, должны сгорать для некоего После-Нас, которое означает в будущем не что иное, как то удовольствие, которым жертвуют в современности. Это бывает при возвышенной, но содержательно плоской постановке целей вульгарно-марксистского толка. Так спрашивает очень вульгарно-материалистически некто по имени Санин в одноименном романе Арцибашева, появившемся после неудавшейся русской революции 1905 года: почему я должен разрешить повесить себя, чтобы рабочие 32-го столетия не испытывали никакой нужды в пище и половых удовольствиях? Санин говорит это после того, как бывшие товарищи обвинили его в равнодушии и решении, направленном на благополучие. Это решение, несомненно, ошибочно, однако не опровергается столь легко, когда в даль помещается, кроме пищи и полового удовольствия для всех, *особенно высоко лежащее После (Postumum)*. Как царство свободы по ту сторону всякого отчуждения, как желаемая Возможность-Быть-Вместе людей с самими собой и своим миром, но чья жизнь при быстротечности нашей жизни впишется в столь грандиозные масштабы и содержания? Это был и остается разумный вопрос не только для

Санина или эпикурейского анархизма, но и совсем солипсистски, для “Единственного и его собственности” Штирнера. Наоборот, сам революционный порыв, пока и поскольку он обладает разумом и к тому же действительной человеческой любовью, жертвует современностью, чтобы, как говорит Иван Карамзov, удобрить будущую гармонию. Так может действовать преступная одержимость, оправдывающая средства целью, тогда как скорее средства развенчивают свою цель, но даже и при более скромном удобрении любовь к человеку или “человек в центре внимания” явно из другой оперы. Что же касается революционного разума, то он понимает упоминавшийся выше разумный вопрос о вписывании нашей жизни в дальние и высшие цели настолько хорошо, поскольку вопрос может быть переведен из Экзистенциального в Объективное. Только абстрактной утопией провозглашаются исключительно далекие и высшие цели, с перепрыгиванием всех промежуточных звеньев и ближних целей, но не конкретной утопией, имманентно связанной со своей эпохой. Итак, такая связанная *Incipit vita nova* чувствует ближние цели теоретически-практически: поскольку они попадают в познаваемый участок человеческой жизни и в перспективе, как дальнюю цель, удерживают общество без самоотчуждения. В помогающей, но не насилующей, воодушевляющей, но не усредняющей перспективе, с идеалом без перепрыгивания пути, с путем без отречения от идеала. Столь правильным и полным определенным осердечиванием той разумности, что направлена против слишком большого После Нас, в конечном счете Без Нас. Однако ошибочное развитие как раз в конкретизациях социалистической *Incipit vita nova* позволило представить конкретную дальнюю цель снова в виде абстрактной утопии, причем такой, которая при таких конкретизациях кажется находящейся не в 32-м веке, а в Дне Святого Никогда. Даже если бы не произошла дискредитация восточного рая, если бы критика и реформа были доведены вплоть до устаревших, прежде всего тормозящих предпосылок в марксизме и налицо была бы реальная направленность на царство свободы — даже тогда снова возник бы высокий вопрос Санина. Он задевает ту совершенно определенную эмпирию, самую убедительную метафизику, которая зовется индивидуальной смертью. И ее дыхание не позволяет лично пережить дальнюю цель, изжить, исчерпать ее достижение. “Станем есть и пить, ибо завтра умрем” (1 Кор. 15, 32) — это столь осуждаемое Библией изречение написано исправляемому Эго на теле, на вдвойне смертном теле. Теле, находящемся

в мире абсурда, где не только отдельная жизнь, но и суммирование всех будущих жизненных дел и путей должно исчезнуть в бессмыслице внечеловеческого Бытия. При таком сочетании бабочки-однодневки с Сизифом вообще мало помогают свободомысляще-вялые секуляризации старого бессмертия: например, продолжение в детях, возвращение сока отдельного листочка в остающееся древо человечества или умирающее увядание во всей природе. Равнодушная спина, которую в целом демонстрирует природа нашим индивидуальным и историческим рядам целей, все: от нашей одиноко-ледяной покинутости во Вселенной до тотального погребения посредством космической холодной смерти — все это обесценивает для экзистенциального солипсизма каждую великую цель вместе с ее высотой. С бесспорной серьезностью против возможной экзальтированности (*Ueberstiegenheit*) в преодолении (*Uebersteigen*) с особым Менетекел против абстрактной утопии. И против того фактицистского, то есть статического понятия Бытия в *Incipit vita* пова, лишенного Еще-Не-Бытия в перспективе и Основе. Но даже столь полное перспективы понятие Бытия и именно оно — разрешает ли до конца заданный Саниным вопрос во всех его дальнейших проявлениях? Хотя и слишком индивидуально, но все-таки он указывает на еще сохраняющееся определение в возможном, столь малогарантированном процессе исцеления-спасения нашего мира — на категорию опасности. Категорию, указывающую при наличии очень далекой и высокой цели на Возможно-Напрасное, которое Беккет обыграл как “Ожидание Годо” и которое повергает не только слишком индивидуальное в метафизическую иронию.

Плохо, когда нет ничего, за что можно было бы держаться. Но вот, однако, встречный вопрос: может ли единичный субъект осуществить себя так, как ему представляется? Он всегда находится в точке пересечения межчеловеческих отношений, и если последние становятся сухими и бесцветными, то выступившее, даже пробившееся Я отражает более чем наполовину не себя, а их. И могло бы оно еще чувствовать пустоту, освобожденность, несоответствующие, очень абсурдные рамки, если бы в нем не было движения, наталкивающегося на эти рамки? Движения, перешагивающего имплицитно больше, чем это по нраву пресной удовлетворенности, предписанной на Западе без экспериментов, на Востоке — с неудавшимися экспериментами?

Акты перешагивания не позволяют себя нигилизировать, даже там, где самая жесткая антиутопия — смерть столь безмерно

превосходит любую земную темноту. Без сомнения, здесь ничем помочь нельзя, за исключением того случая, когда для самой главной интенции *Inscipit vita nova* берутся различные картины желаний и воли в религиях. Существует упоминаемый еще в “Воспитании человеческого рода” древний миф о переселении душ, а церковь учит мифу о воскрешении Христа как впервые произошедшему и с тех пор опосредующему смерть. Это стало предметом веры и осталось таковым — но остались здесь и колебания посоха судьбы, самой невидимой и недоступной даже в самых известных процессах. Отсюда осторожность таких еще возможных высказываний, как это: “Ядро существования еще не включилось в процесс, вследствие этого оно не затронуто прошлым процессом; по отношению к смерти оно имеет вокруг себя защитный пояс Еще-Не-Живого... Итак, первое: ядро существования, как еще не *Ставшее*, экстерриториально по отношению к становлению и исчезновению, которыми оно еще не охвачено. Второе: ядро существования, будь оно *Ставшим* и одновременно хорошо *Ставшим*, то в этой своей *достижимости* оно было бы по отношению к смерти *экстерриториальностью*, ибо смерть, принадлежа к процессной недостаточности, сама отошла бы в сторону и отмерла”³⁴. Если эта предосторожность (*Vorsicht*) и пред-усмотрение (*Vor-Sicht*) соприкасаются со стремлением, которым до сих пор занимались исключительно религии, то одновременно имеет значение следующее: здесь, в этом пункте, была бы необходима демифологизация, вплоть до религии надежды. Нет никакого сомнения: ничто в делящейся согласно традиции религии не выдержит серьезности Ницшеанского: Бог мертв; даже то, что принадлежит к сокровищам, разъедается ржавчиной, молью, азотной кислотой анализа. Отражения и гипостазирования, которые отжившее общество господ и рабов забросило на свои небеса, просматриваемы, в этом рассмотрении нет решительного различия между “языческими богами” Ваалом или Зевсом и тронным небом, тронном справедливости или чести в еще гетерономных регионах Библии. Вследствие чего значим *именно этот смысл* предложения: только атеист может быть хорошим христианином; и римляне логично называли первых христиан *Atheoi* (лат. безбожниками. — ред.). Правда, остается топос, в котором создавались, гипостазировались чисто идеологические образы богов, в который тянулась библейская религия Будущего, религия Исхода и Царства. И как раз надежда выступает как передовая сила, противостоящая манипулируемому страху и низведению до идеологически употребляемого страхового

общества. У этой силы тогда появляется строительная площадка, когда гарантия уверенности уже не производит опиум — со своей определенностью высоко вверх, которая является неистинностью и при малейшем срыве умножает нигилизм. Только открытая человеческая новаторская история полна *creator spiritus* (лат. духовного творения. — ред.), то есть Пред-Явленностей, жестких, тяжелых прорывов и расширений за пределы Ставшего, над все время ужасающими пропастями дикарства. Как проба еще действительно не Достигнутого, достойного утверждения, пригодного для жилья; с единственно “презентистской эсхатологией”, которая называется творческим ожиданием. Об этом говорил довольно спекулятивный теист (но он говорил здесь с позиций христианства): “Основной предрассудок людей — верить, что называемое ими будущим миром есть созданная для человека и совершенная вещь; что без него она существует как построенный дом, в который человеку надо только вселиться, тогда как тот мир есть здание, чьим создателем является он сам и который может возрастать только вместе с ним”³⁵.

При такого рода Восходящем следует постоянно изучать Бытие мира как возможное Бытие-на-Подъеме (*Im-Aufgang-Sein*), как материю, которая объективно позволяет и может подняться над своими собственными отчуждениями. Остановка без собственного *virtus* (лат. мужества. — ред.) не имеет прямоты (*Aufrechtes*), как и без опосредованной природы, не имеет никакой почвы; оба момента суть одновременно В-Пути. И прилежной *Incipit vita nova* требуются как свое подходящее время в человеческой истории, так и свое подходящее место в мире, который был бы несовместим с этим, если бы сам не был перспективой. Благодаря этому на выходе философии значима формула мира: S еще не P; ни один субъект не имеет адекватного себе предиката; история Бытия есть экспериментальная попытка идентификации себя со светящимся Толчком и Истоком. Особенно *Incipit vita nova* включает, в той же Тенденции, предсцирование темного существования в направлении его сущности, еще не нашедшей свое Что, еще не имеющихся Единого, Истинного, Благого его смысла. В этом движении Тенденции продвигается и надежда — с близкими целями в дальней цели и, когда дело принимает серьезный оборот, с дальней целью в близкой. Именно надежда, поскольку она связана с миром и ни от чего не отрекается, не впадает ни в отчаяние, ни в квиетистскую уверенность; для этого *Incipit vita nova* имеет слишком много — начало. В более не отменяемом смысле этого

начала — Быть Требующим. С тем отвращением перед нуждой и социальным порабощением, которое следует сделать необратимым; с тем ощущением отсутствия поддержки, смысла и глубины в жизненной цели, которая уже не может быть скрыта на длительное время. Оба — дело с моральным фоном и смысл, проникающий в фантазию, — могут маршировать по отдельности, но бороться могут только вместе. Начало *морально Первого* как воля к лучшей жизни с прямой походкой устанавливает: старые зависимости новокапиталистически отполированы и замазаны, государственно-социалистически заморожены и переименованы в другую веру, но не сняты; царство свободы не наступит и с постепенным улучшением тюремных коек, оно выглядит внутри по-другому.

Начало *метафизически Второго* как воля к единству, поддержке, глубине устанавливает: конкретная утопия есть знак этого времени, понятие *Docta spes*, ее измерение и ее постулат и, однажды понятая, она уже больше не покинет мир. Аура постоянно подвергаемой опасности, удивительной (*ungeheuer*) попытки Исцеляющего, Гармоничного (*Geheuer*) живет в Тенденции-Латенции миропроцесса, поскольку последний вообще длится и может продолжаться. Еще-Открытое держит его диалектически на ходу, критикует все его гештальты чуждости и отчуждения, питает важнейшие источники жизненного мужества, выходящего за пределы смерти, оставляет неизменным горизонт Куда и Для-Чего, продуктивно открытый для восхода. Аура с подобными свойствами имеет не больше и не меньше как Пред-Явленность дня; то, что она обещает миру, люди должны удержать в мире. Последним занимается *субъективный* фактор Возможного, но сопряженный с ним *объективный* фактор означает в имеющемся реальную возможность вещи для нас. Отсюда Прометей является не только бунтарем, неким Или, но и, как изменяемость, действительно самым возвышенным святым в философском календаре. И это Изменяемое (*Wendbare*) делает опрометчивым как нигилизм, так и панпатриотический оптимизм. Выпрямляющийся человек и еще неполностью детерминированная реальная возможность — таковы категории, наиболее важные для развития нашей жизни, нашей литературы, философии, практики. Держать их открытыми в Эксперименте Человек, в Эксперименте Мир — вот что хотелось показать в этом введении с напоминанием старого изречения: *Principiis obsta*, верность началу, у которого генезис еще впереди.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Жизнь

1. 1. Детство и юность

¹ Zudeick P. Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch. Leben und Werk. Baden-Baden, 1987. S. 27.

² Markun S. Ernst Bloch. Hamburg, 1990, S. 130.

1. 2. Годы странствий

³ Липпс Теодор (1851—1914) — немецкий психолог, философ, искусствовед. З. Фрейд называл Т. Липпса “светлейшим умом среди современных философских авторов” (Цит. по: Лейбин В. М. Из истории возникновения психоанализа // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 109).

⁴ Кюльпе Освальд (1862—1915) — немецкий философ и психолог, основатель Вюрцбургской школы психологии мышления.

⁵ Сам Блох утверждал впоследствии, что Томас Манн в романе “Волшебная гора” отразил в образе Нафты черты и Лукача, и самого Блоха.

⁶ Отношения Блоха с Г. Лукачем и дальше оставались достаточно натянутыми. Когда в 1931 г. по поручению Коминтерна Лукач приезжал в Берлин для встреч с немецкими левыми писателями, то он не захотел встретиться с Блохом. См об этом: Zudeick P. S. 123. В 1949 г. они встретились в Ваймаре на торжествах по случаю 200-летней годовщины со дня рождения И. В. Гете. В последующие годы довольно частые встречи происходили в Лейпциге.

⁷ Шикеле Рене (1883—1940) — немецкий писатель, издавал в 1916—1920 гг. в Цюрихе пацифистски-экспрессионистскую газету “Белые листки”. Балль Хуго (1886—1927) — немецкий писатель, драматург, один из основателей дадаизма, в последующем католический мистик. Гессе Герман (1877—1962) — известный немецкий писатель, лауреат Нобелевской премии.

⁸ См: Benjamin W. Protokolle zu Drogenversuchen // Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd 6. Fr. a. M., 1985. S. 558—571.

1. 3. Эмиграция

⁹ Zudeick P. Op. cit. S. 169.

¹⁰ По мнению Хоркхаймера, противоречия мышления не могут быть разрешены теоретической рефлексией, для этого необходимо

развитие истории. Сама же утопия как форма философствования и венец философских систем постепенно заменяется научным описанием тех конкретных отношений и тенденций, которые могут привести к улучшению жизни человека. См: Horkheimer M. Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie // Horkheimer M. Kritische Theorie: Studienausgabe. Fr. a. M.: Hrsg. von A. Schmidt. 1977. Bd 2. S. 693. Отношение Т. Адорно к Блоху было более сложным. По свидетельству Каролы Блох, Т. Адорно в 19 лет прочитал “Дух утопии” и был восхищен этой книгой. Однако позже Блох оказался для него и других франкфуртцев “слишком левым”, а сам он, напротив, считал их настроенными слишком социал-демократически. См: Bloch K. Die Sehnsucht des Menschen, ein wirklicher Mensch zu werden. Reden und Schriften. Moesingen-Talheim, 1989. Bd 2. S. 106—107. Однако такого мнения придерживались не все представители Франкфуртской школы. Так, Юрген Хабермас, в своих ранних работах характеризовавший Блоха как “марксистского Шеллинга”, позже отмечал: “Только Эрнст Блох и Карл Манхайм в нашем столетии очистили выражение “утопия” от привкуса утопизма и реабилитировали его как чистую среду для проекта альтернативных возможностей жизни, которые должны быть заложены в самом историческом процессе”. См: Habermas J. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschoepfung utopischer Energien // Philosophie als Zeitdiagnose. Ansätze der deutschen Gegenwartsphilosophie. Darmstadt, 1991, S. 64. Следует отметить, что одна из лучших характеристик взглядов Блоха дана именно Ю. Хабермасом. См: Habermas J. “Ein marxistischer Schelling” // Ueber Ernst Bloch. Fr. a. M.: Hrsg. v. M. Walser, 1968.

1. 4. Лейпцигский период: прощание с иллюзиями

¹¹ То, что удалось Блоху, не удалось многим другим писателям, художникам. Особенно это касается писателей левого толка, часто имевших схожие с блоховскими интересы. См., например, о судьбе Армина Вегнера, религиозного социалиста, мистика: Rooney M. Weg ohne Heimkehr. Armin T. Wegner zum 100. Geburtstag. Eine Gedenkschrift. Bremen, 1986.

¹² Bloch E. Universitaet, Marxismus, Philosophie // Bloch E. Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Fr. a. M., 1969. S. 276—277.

¹³ Культурбунд — массовая организация в ГДР, ставившая своей целью развитие социалистической культуры.

¹⁴ Zudeick P. Op. cit. S. 204.

¹⁵ Ibid. S. 231.

¹⁶ Ibid. S. 235.

¹⁷ См.: Neues Deutschland. 1956. 30. 12. Вот что говорил Вальтер Ульбрихт в речи на XXX Пленуме ЦК СЕПГ: “В письме партийного руководства института философии при университете им. Карла Маркса в Лейпциге профессору Эрнсту Блоху правильно указывается, что в университете не существует общеобязательного признания марксистско-ленинского мировоззрения. Однако члены СЕПГ, вступив в партию, приняли на себя такое обязательство. У профессоров философии есть выбор, принимать или не принимать марксистские принципы. Однако мы не можем одобрить того, чтобы они представляли немарксистские принципы и одновременно претендовали на преподавание марксистской философии. Такая привилегия привела бы к дезориентации внутри студенчества и оказала бы вредное воздействие на распространение и углубление марксизма-ленинизма вообще” (Ulbricht W. Zum Kampf zwischen dem Marxismus-Leninismus und den Ideologie der Bourgeoisie// Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie. 1956. № 5/6. S. 523). Как явствует из вышесказанного, Блох характеризуется как мыслитель с немарксистскими принципами, препятствующий углублению марксизма.

¹⁸ См.: Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie. 1957. №1. S. 82—91.

¹⁹ Zudeick P. Op. cit. S. 233.

²⁰ Судьбы учеников сложились по-разному. Манфред Ридель (Manfred Riedel) уехал в Западную Германию (как и Г. Цверенц, Р. Лоренц) и сегодня является одним из самых авторитетных философов ФРГ. Юрген Теллер остался в Лейпциге, и его судьба сложилась трагично. Исключенный из университета, он нашел работу на сталелитейном предприятии, где вскоре в результате несчастного случая лишился левой руки. Это происшествие вызвало широкий общественный резонанс, и Ю. Теллер стал лектором в издательстве Филип Реклам. После объединения Германии Теллер возвратился в Лейпцигский университет. Именно Ю. Теллеру Э. Блох посвятил “Тюбингенское введение в философию”: “Посвящается моему другу майору Тельхайму”. Имя Теллера было скрыто под псевдонимом из соображений безопасности — ведь это был только 1963 год. О Ю. Теллере см.: Riedel M. Zeitkehr in Deutschland. Wege in das vergessene Land. Berlin, 1991. S. 172—184.

²¹ Zudeick P. Op. cit. S. 224.

²² См. об этом статью ученика Блоха Г. Цверенца: Zwerenz G. Das grosse gefundene Fressen// Neues Deutschland. 1991. 07. 26. S. 15., а также: Bloch-Almanach, Ludwigshafen. 1983. № 3.

²³ После того как Блох остался в ФРГ, он был исключен из Академии наук и вновь восстановлен только в ноябре 1989 г. (см: Neues Deutschland. 1989. 11. 17. S. 3). Вслед за этим и Культурбунд признал ошибочность своего решения в 1957 г. об исключении Блоха из состава Президиума Культурбунда (см: Neues Deutschland. 1989. 11. 29. S. 2).

²⁴ Buhr M. Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs // Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie. 1958. №4. S. 576—599.

²⁵ По мнению М. Бура, Блох игнорирует 400 лет борьбы с до- и вненаучными теориями и использует мыслительные формы, возникающие из бессилия человека перед природой и обществом. См. об этом: Buhr M. Kritische bemerkungen zu Ernst Blochs Hauptwerk "Das Prinzip Hoffnung" // Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie. 1960. №4. S. 365—380. После подобной критики творчество Э. Блоха оказалось в ГДР на долгие годы под запретом. И только в 1985 г. в Лейпциге в издательстве Филипп Реклам была переиздана работа "Свобода и порядок. Очерк социальных утопий". Издание сопровождалось осторожными комментариями в прессе ГДР, где уже утверждалось, что было бы неверным противопоставлять Блоха марксизму, ибо "философия Блоха не только гуманистическая, но и радикально антикапиталистическая" (см. об этом: Seidel H. Metaphysik des Utopischen. Zur Wiederausgabe von Ernst Blochs "Freiheit und Ordnung, Abriss der Sozialutopien" // Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie. 1985. № 7. S. 629—634.). При этом, однако, вплоть до демократического поворота 1989 г. сохранялся идеологический запрет на изучение философии Э. Блоха — так, например, попытки автора этих строк получить какую-либо информацию в Лейпцигском университете о жизни и деятельности выдающегося мыслителя даже осенью 1989 г. (!) наталкивались на осторожную стену молчания.

1. 5. Тюбинген: последняя остановка

²⁶ Bloch E. Politische Messungen. Fr. a. M., 1975. S. 375.

²⁷ Zudeick P. Op. cit. S. 270—271.

²⁸ Дучке Руди (род. 1940) — член правления Социалистического немецкого Союза студентов, во время событий 1967—1968 гг. в Западном Берлине был одним из главных действующих лиц "Внепарламентской оппозиции". Бирман Вольф (род. в 1936 г.) — известный в ГДР певец и композитор. Родился в Гамбурге, в 1953 г. переехал в ГДР, в 1976 г. лишен гражданства ГДР и выслан в ФРГ.

²⁹ Ассоциация Эрнста Блоха была создана в 1985 г. в Гамбурге, когда отмечалась 100-летие со дня рождения Э. Блоха. В нее вошли различные инициативные группы из разных городов Германии. Ежегодно проходят две встречи-семинара, на которых обсуждаются актуальные вопросы современности в связи с философией Э. Блоха (например, будущее города, знание — наука и надежда, женщины — надежда — утопия, Э. Блох и зло, перспективы свободы и счастья, природа и практика, утопия в культуре, обновление марксизма, политические функции утопии, цивилизация — насилие — утопия и т. д.). Параллельно существует созданное в 1986 г. в Людвигсхафене “Общество Эрнста Блоха”, объединяющее преподавателей философии и занимающееся в большей степени научно-исследовательской работой. Город Людвигсхафен каждые два года присуждает премию имени Эрнста Блоха, создан архив Э. Блоха, издающий ежегодный альманах, посвященный Э. Блоху. Другой центр изучения наследия Э. Блоха — Тюбинген, где существует кафедра по исследованию творчества Блоха, инициативная группа (Э. Холлер), хор имени Эрнста Блоха и т. д. До сегодняшнего дня не прекращаются попытки некоторых студенческих групп добиться переименования Тюбингенского университета в университет имени Э. Блоха. Среди печатных изданий следует назвать еще орган Ассоциации Э. Блоха “Vor-Schein” и издающийся в Берлине со времен падения Стены журнал “Utopie kreativ”.

Политика

2. 1. Э. Блох и реальный социализм

¹ Negt O. Nachwort zu E. Bloch: Vom Hasard zur Katastrophe. Fr. a. M., 1971. Критику этой точки зрения см: Riedel M. Zukunft in der Vergangenheit? Ueber Ursprung und Sinn von Blochs Geschichtsdialektik // Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie. 1992. № 12. S. 1173—1389. (Далее: DZfPh.)

² Bloch E. Politische Schriften. S. 20.

³ Ойкен Рудольф (Rudolf Eucken, 1846—1926), немецкий философ-идеалист, исследовал проблемы философии жизни. Начинал свою философскую карьеру блестящими исследованиями по Аристотелю, по истории философской терминологии, первым среди немецких философов получил Нобелевскую премию (правда, по литературе) в 1908 г. Затем занялся разработкой философии войны как философии немецкой “Innerlichkeit”, для которой первая мировая война — это проверка на прочность и перспектив-

ность. Эта война — спасение немецкой души, “Innerlichkeit”, без которой мировая история потеряет свой глубочайший смысл. См: Kjellen R. Die Ideen von 1914. Eine weltgeschichtliche Perspektive (1915). Leipzig, 1918; Die politische Probleme des Weltkrieges (1915). Leipzig; Berlin, 1916. Plenge J. 1789 und 1914: Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes. Berlin, 1916; См. также: Scheler M. Die Ursachen des Deutschenhasses. Eine nationalpaedagogische Eroerterung. Leipzig, 1917; Weber A. Gedanken zur deutschen Sendung. Berlin, 1915.

⁴ Riedel M. DZfPh. 1992. №10. S. 1110.

⁵ Bloch E. Geist der Utopie. S. 118.

⁶ Правда, Блох оговаривается, что большее впечатление это стихотворение произвело на Лукача, который шел от Кьеркегора и Достоевского, в то время как сам Блох — от Гегеля, в философской системе которого Иисус Христос не играл существенной роли. См: Gespraechе mit Ernst Bloch. Fr. a. M., 1975. S. 36.

⁷ Bloch E. Kampf, nicht Krieg // Bloch E. Politische Schriften. S. 197.

⁸ Zudeick P. Op. cit. S. 153. Блох восторженно пишет об уважении к интеллигенции в СССР, о том огромном значении, которое ей там придается. См: Bloch E. Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Fr. a. M., 1959. S. 283.

⁹ Bloch K. Emigration und Antifaschismus // Bloch K. Op. cit. Bd 2. S. 109. Ср. позицию Л. Фейхтвангера и его книгу “Москва, 1937 год”. Более критичен был Вальтер Беньямин в описании своих московских впечатлений. См: Benjamin W. Kleine Prosa. Baudlaire-Uebertragungen // Benjamin W. Gesammelte Schrifte. Bd IX — 1. Fr. A. M., 1991. S. 316—348.

¹⁰ Gespraechе mit Ernst Bloch. Fr. a. M., 1975. S. 140.

¹¹ Bloch E. Reaktionäeres und der 20. Parteitag; Ueber die Bedeutung des 20. Parteitages // Bloch E. Politische Messungen. Fr. a. M., 1975. S. 322—330; S. 358—364.

¹² Как указывает П. Цудейк, текст статьи о значении XX съезда КПСС не был опубликован и распространялся среди ближайших учеников. См: Zudeick P. Op. cit. S. 230.

¹³ Gespraechе mit Ernst Bloch. S. 159.

¹⁴ Bloch E. Politische Messungen. S. 377. При критике действий СССР Блох требовал тотальности критической позиции: те, кто не протестовал против войны во Вьетнаме, не могут осуждать вторжение СССР в Чехословакию. См: Zudeick P. Op. cit. S. 272—273.

¹⁵ Gespraechе mit Ernst Bloch. S. 139.

¹⁶ Ibid. S. 161.

2. 2. Э. Блох-горячий марксист

¹⁷ См. о положительной оценке Блоха: Persson C. Die mitproduzierende Natur // Bloch-Almanach. Ludwigshafen, 1985. S. 137. Скептическое отношение может быть представлено Людвигом Маркузе (1894—1971; немецкий писатель и философ, после эмиграции в США — до 1962 г. профессор философии в Лос-Анджелесе). Он, хорошо знавший Блоха, писал в своих мемуарах, что последний развивал марксизм, не имевший ни одного предшественника и ни одного последователя, это сталинист, тяжело переживавший сообщения о культе личности, исследователь, сведший три измерения бытия только к одному — будущему. Поэтому он не видел современности, но, с другой стороны, заслужил одно из самых почетных мест в башне из слоновой кости. См. об этом: Markuse L. Mein zwanzigstes Jahrhundert. Auf dem Weg zu einer Autobiographie. Zuerich, 1975. S. 191—197. В некоторых справочных изданиях Блоха зачисляют в состав Франкфуртской школы. См: Philosophie im 20. Jahrhundert / Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1992. Bd 1. Сами же Т. Адорно и Ю. Хабермас относят Блоха к идеалистической системной философии. Манфред Ридель считает, что метафизику и идеологию блоховского философствования нельзя напрямую связывать с основополагающим принципом марксизма — изменением мира. Блох, по его мнению, разрабатывал видение других миров и смыслов, чтобы предпринять критику существующих форм социальной жизни, культуры, идеологии и с помощью рефлексии, устремленной вдалеку, увидеть мерцание философски аутентичной сущности. См: Riedel M. DZfPh. 1992. №10. S. 1115.

¹⁸ Bloch E. Erbschaft dieser Zeit. Fr. a. M., 1985.

¹⁹ Bloch E. Spuren. Fr. a. V., 1985.

²⁰ Немецкое слово "Gleichzeitigkeit" имеет значение "одновременность", "синхронность", а также и "современность". Одновременный — подразумевается "совпадающий по времени", "синхронно происходящий". Соответственно ключевой термин концепции Блоха "Ungleichzeitigkeit" переводится как "неодновременность" в значении "несовременность".

²¹ Bloch E. Erbschaft... S. 107.

²² Ibid. S. 113.

²³ Ibid. S. 122.

²⁴ Интересно, что Блох связывает заимствование термина “Третий Рейх” с литературным влиянием Ф. М. Достоевского на Меллера ван ден Брука. По его мнению, “неовизантийские” спекуляции Достоевского, его антивольтеровский мир — все это было перенесено на Германию. См: Bloch. E. Erbschaft... S. 139.

²⁵ По мнению Блоха, понятие неодновременности возникло после того, как Бисмарк в 1871 г. объединил Германию, что отделило последнюю от Англии и Франции. См.: Bloch E. Politische Schrifte. S. 18. Это понятие он предпочитал использовать не столько для сравнения различных культурных сообществ и политических систем, сколько для анализа процессов, происходящих в рамках некоей единой социальной системы. В этом смысле категория неодновременности выглядит предпочтительнее “культурных кругов”, ибо позволяет исследовать происходящие процессы в историческом аспекте. На наш взгляд, возможности применения этого понятия недооценены. Между тем оно может оказаться полезным при объяснении самых различных социальных феноменов. С ее помощью можно объяснить процессы социальной модернизации и социальной миграции, некоторые особенности политических процессов. Так, например, на наш взгляд, именно с помощью теории неодновременности можно противостоять различным версиям существующего представления о “тайном заговоре” (сионистском, империалистическом и т. д.). См. о неодновременности также: Dietschy B. Gebrochene Gegenwart. Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne. Fr. a. M., 1988.

²⁶ См. о нем: Zudeick P. Op. cit. S. 146—148.

²⁷ Erbschaft dieser Zeit? // Internationale Literatur, 6. 1936. Н. 3. S. 88.

²⁸ См.: Bloch E. Erbschaft... S. 255—278.

²⁹ Benn Gottfried (1886—1956) — крупнейший поэт и прозаик экспрессионизма. После 1933 г. Г. Бенн на некоторое время примкнул к нацистскому движению, однако затем дистанцировался от него, за что был исключен из Имперской палаты письменности.

³⁰ В журнале “Das Wort” (М., 1937. №9), некто Б. Циглер заявлял: “Сегодня можно ясно распознать, чьим духовным ребенком был экспрессионизм и куда этот дух ведет: в фашизм”. Цит. по: Bloch E. Erbschaft... S. 264.

³¹ Bloch E. Erbschaft. S. 255—278

³² Ibid. S. 270.

³³ Bloch E. Politische Messungen. S. 467. Блох говорит о ста-

линской антимарксовой пропаганде, царизации советского марксизма. См: Ibid. S. 447, 449.

³⁴ Gespraechе mit Ernst Bloch. S. 18.

³⁵ Bloch E. Politische Messungen. Pestzeit. Vormarз. Fr. a. M., 1970. S. 261—262.

³⁶ Примечательно название лейпцигских лекций по истории философии: “Промежуточные миры в истории философии”. См: Bloch E. Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen. Fr. a. M., 1985.

3. Философия

3. 1. Философия жизни Э. Блоха

¹ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Fr. a. M., 1985. S. 1.

² Bloch E. Experimentum Mundi. Fr. a. M., 1975. S. 11.

³ Riedel M. Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie im Licht unserer geschichtlichen Denkerfahrung. Fr. a. M., 1994. S. 225.

⁴ Bloch E. Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Fr. a. M. 1985., S. 74.

⁵ Термин “das Leben” традиционно переводится как жизнь, однако в духе блоховского динамизма, следует вспомнить, что в немецком языке это слово является субстантивированным инфинитивом глагола “жить”. Трудность перевода заключается в том, что в русском языке глаголы разделяются на глаголы совершенного и несовершенного вида, а в немецком языке такое деление отсутствует. Поэтому в русском варианте возможно акцентирование либо момента процессуальности, либо статичности. Нами избран вариант процессуальный, где подчеркивается незавершенность, длительность, продолжаемость. В этом смысле вся языковая стилистика Блоха — это царство глаголов, прилагательных, причастий несовершенного вида. В данном конкретном случае, чтобы сохранить общий корень и общую смысловую основу парадокса, вместо термина “жизнь” мы употребляем термин “проживание” (хотя более логично было бы здесь введение некоего “живания”). Термин “проживание”, хотя и имеет налет канцелярита, но все же помогает зафиксировать непосредственно длящееся состояние Я.

⁶ Рассуждения Блоха напоминают анализ интерсубъективной коммуникации в феноменологических концепциях. Однако пути Блоха и феноменологов расходятся. Так, например, А. Шюц трактует ситуацию социальной встречи, чистого Мы-отношения следующим образом: “...во встрече жизнь сознания другого доступна

мне посредством максимума полноты симптомов”, благодаря чему в определенном смысле другой дан мне “живее и непосредственнее, чем я-сам себе”. См: Schuetz A. / Lucman T. Strukturen der Lebenswelt. Neuwied und Darmstadt. 1975. S. 79.

⁷ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Fr. a. M., 1985. S. 50.

⁸ Известная польская исследовательница творчества Э. Блоха, А. Чайка, подчеркивает, что критика психоаналитических концепций основного инстинкта сводится к 4 пунктам: 1) инстинкты понимаются как независимые от тела и потому абсолютизируются и мифологизируются; 2) они рассматриваются как постоянные ценности, вне зависимости от социально-экономической и национальной обусловленности; 3) отсутствует социологический анализ инстинктов, т.е. дифференциация инстинктов и степени их интенсивности согласно их классовой обусловленности. Известно, что Фрейд наблюдал прежде всего пациентов из обеспеченных буржуазных слоев; 4) психоаналитики поднимают подчиненные инстинкты до уровня главных. См.: Czajka A. Ernst Blochs Interpretation des Menschen. // Karola Bloch, Adelbert Reif (Hrsg.) Denken heisst Ueberschreiten. In memoriam Ernst Bloch 1885—1977. Fr. a. M.; Berlin; Wien; Ullstein, 1982. S. 177—196.

⁹ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Bd 1. S. 54.

¹⁰ Ibid. S. 72.

¹¹ Ibid. S. 84.

¹² Ibid. S. 83.

¹³ Ibid. S. 5.

¹⁴ Ibid.

3. 2. Дневные мечты как форма существования надежды

Сложности перевода

¹⁵ См: Deutsches Woerterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Bd. 21. Leipzig, 1935. S. 1438. Первоначально этот термин характеризовал состояние сна, а более позднее значение “более или менее смутные представление о будущей действительности” получило широкое распространение с конца XV века.

¹⁶ Различные национальные языковые традиции словоупотребления заставляют переводчика пожертвовать буквой ради сохранения духа. В данном случае мы опять сталкиваемся с установкой Блоха — борьбой за понятия, в данном случае новой трактовкой хорошо известного термина. Фрейд использовал термин “Traum” в значении “Nachttraum” — ночные грезы (в русском

варианте — сновидения) и “Tagtraum” — дневные грезы, делая упор на субъективную сторону деятельности сознания. Блох же, используя термин “Tagtraum” (малоупотребимый в обыденной языковой практике), пытается подчеркнуть момент объективности, связанности с реальностью, и потому мы переводим это слово как “дневные мечты”. Как видно, в немецком контексте все сражение разворачивается внутри одного понятия, что придает особую напряженность полемическим аргументам Блоха. В русском контексте мы вынуждены развести понятия, хотя, например, слово “греза” также является синтетическим: “греза — мечта, блажь, мнимое видение, бред, игра воображения во сне, в горячке или наяву <... >, речи во сне <... >, пустяки, ложные речи, сказки и рассказы, болтовня, пустословие”. (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989. т. 1. С. 392). Однако для передачи смысла блоховской “Tagtraum” более пригодна “дневная мечта” как более нейтральное, серьезное, активное понятие, более очевидно указывающее на деятельность сознания, позволяющее связать процесс воображения со скрытой объективно-реальной возможностью.

¹⁷ Deutsches Woerterbuch.... S. 1451—1457.

¹⁸ Противоречивость, зафиксированная на уровне значений, прослеживается и в дискуссиях о функциональной роли “Nachttraum”. Так, в 1983 г. английские ученые — биохимик Ф. Крик (F. Crick) и математик Г. Митчисон (G. Mitchison) создали концепцию, смысл которой в немецком варианте звучит так: “Wir trauemen, um zu vergessen” — “Мы грезим, чтобы забыть”. Согласно этой концепции, мозг стирает следы воспоминаний, которые могут помешать “нормальному”, бодрствующему мышлению, защищает сознание от галлюцинаций. Напротив, традиционная позиция З. Фрейда: “Wir trauemen, um uns zu erinnern” — “Мы грезим, чтобы вспомнить себя”. Очевидно различие в трактовке временной направленности грез в этих концепциях. Добавим еще, что воображение не может не поражать асимметрия бессознательного и осознаваемого. Исследования, проводимые современными психологами, показали, что ежедневно человек грезит 5—7 раз, что по времени составляет примерно 2—2,5 часа. Если допустить, что за одну ночь это происходит 6 раз, за неделю — 42 раза, за один год — 2184 раза, тогда за 70 лет жизни набирается почти 153 тысячи грез-сновидений. Однако, согласно некоторым данным, лишь один раз в год спящий вспоминает сон-грезу. См.: Handwoerterbuch Psychologie/Hrsg von R. Asanger und G. Wenni-

ger. 4 Aufl. Weinheim, 1992. S. 802—808. См. также: Jung C. - G. Vom Wesen der Traeume // Grundwerk C.-G. Jung. Bd 1/ Walter Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau. 3 Aufl. 1991. S. 168—184.

¹⁹ Freud S. Die Traumdeutung // Freud S. Studienausgabe. S. Fischer Verlag, 1972. Bd 2. S. 473. Это слово — “Tagtraum” Фрейд часто ставит в кавычки, подчеркивая его необычность, нетрадиционность. На наш взгляд, логика теории подталкивала Фрейда к изучению этого феномена, однако общая направленность как самого предмета исследования, так и исследователя на прошлое, воспоминания воспрепятствовали такому повороту. И это обстоятельство уловил Блох.

²⁰ Ibid.

²¹ Freud S. Der Dichter und das Phantasieren (1908) // Freud S. Studienausgabe. Bd 10. Bildende Kunst und Literatur / S. Fischer Verlag, 1969. S. 174. См. также: Freud S. Studienausgabe. Bd 6. Hysterie und Angst. S. Fischer Verlag, 1971. S. 188—195.

²² Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Bd 1. S. 98.

²³ Здесь мы сталкиваемся с ситуацией перевода, аналогичной ситуации с термином “Traum”. Дело в том, что “Daemmerung” может обозначать как вечерние сумерки, так и предрассветные. Хорошо известна ситуация с переводом названия одной из опер Р. Вагнера “Goetterdaemmerung”, которое трактовалось и как “Гибель богов” и как “Закат богов”. Последнее название несомненно ближе к оригиналу. Как известно, Ф. Ницше также обыграл это выражение (“Goetzendae mmerung”) — “сумерки идолов”. Блох использует выражения “Daemmerung nach vorwaerts”, “Aufdaemmerung”, чтобы подчеркнуть — в противовес традиции употребления данного слова — момент связанности с будущим и направленность на него. На наш взгляд, тема реабилитации “темноты” в творчестве Блоха заслуживает отдельного исследования, так как он и здесь выходит из традиционных рамок противопоставления тьмы и света, делая упор на переходе первого во второе. Вводя темноту в качестве онтологической характеристики человеческого существования, Блох, по существу, придает такой темноте позитивное значение. Отсюда трудности с переводом: как передать “являющую темноту” через характеристики света? Отсюда такие варианты перевода, как “мерцание”, “рассвет”, “утренние сумерки”, “предрассветный полумрак” и т. д. (М. Горький употребляет выражение “серые сумерки утра”. См.: Словарь русского языка. М., 1984. Т. 4. С. 306). Однако православные традиции словоупотребления

в русском языке существенно ограничивают возможности адекватного перевода и вынуждают создавать понятия-кальки.

²⁴ “Мы живем, потому что живем”.

²⁵ “Из себя наружу”.

²⁶ Место, где существует дневная мечта, — это настроение.

По Блоху, оно отличается от самочувствия тем, что последнее более связано с состоянием тела. А настроение больше связано с состоянием Я. Если самочувствие похоже на шорохи, возникающие из многих природных неупорядоченных звуков, то настроение похоже на звучание оркестра перед началом концерта, когда одновременно звучат совершенно различные пассажи. В настроении нет решающего и преобладающего аффекта, оно состоит из смешения многих.

²⁷ Ср. у А. Шюца, ссылающегося на Гуссерля: “Когда я фантазирую, я становлюсь старше” см.: Schuetz A/Luckman T. Op. cit. S. 49). Блоха в данном случае не занимает дихотомический вопрос, является ли фантазирование признаком силы или свидетельством слабости, юности или старости, старит фантазирование или молодит. Его цель — найти в природе человека и в истории человечества такие механизмы, которые свидетельствовали бы об укорененности и непрерывности этого процесса.

²⁸ Здесь возможны различные варианты расшифровки этого тезиса: с одной стороны, тезис об утопизирующем усилении самого себя может означать ясное представление о себе, своих возможностях и своих действиях в воображаемых будущих ситуациях. С другой стороны, может отсутствовать внешняя выраженность образа мечтающего. Это обстоятельство зафиксировал М. М. Бахтин: “...Я вхожу в этот мир как главное действующее лицо в нем, которое одерживает победу над сердцами, завоевывает необычайную славу и проч. Но при этом я совершенно не представляю себе своего внешнего образа, между тем как образы других действующих лиц моей мечты, даже самые второстепенные, представляются с поразительной иногда отчетливостью и полнотой...”. См.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 27.

²⁹ По мнению Блоха, у Фрейда бессознательное было или забытым или вытесненным. У позднего Фрейда появляются догадки о том, что есть третий вид бессознательного, а именно бессознательное в самом Я. Для этого случая понятие вытеснения уже не подходило. См.: Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Bd. 1. S. 129 и далее.

³⁰ Платон. Соч. М., 1964. Т. 1. С. 384—393; 582—583.

³¹ Аристотель несколько смещает акценты — воспоминание характеризуется в контексте эмпирическом и психологическом (в частности, связь души с движением через воспоминание). См.: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 65, 386. Критику диалога “Менон” см.: Аристотель. Соч. Т. 2. С. 244.

³² “Gewesen” — причастие II глагола “sein”. Употребляется для обозначения действия (состояния) в прошедшем времени (например, “Ich bin gewesen” — “Я был”). В термине “Gewesenheit” подчеркивается момент того, что когда-то произошло и завершилось в прошлом. Поэтому мы переводим этот термин как “Свершившееся” или “Давно-Свершившееся”, подчеркивая, в зависимости от контекста, или момент свершенности, или момент отдаленности во времени от настоящего. Блох критикует и Хайдеггера, который, по его мнению, замыкает круг, возвращаясь к фундаментально-онтологической метафизике здесь-бытия. Отношение Блоха к Хайдеггеру, несмотря на параллелизм многих размышлений, оставалось прохладным. Блоха не устраивали политические взгляды последнего. В статьях конца 30-х гг. Блох прямо называл Хайдеггера нацистским философом, см., напр., статью 1938 г.: Bloch E. Das Unrecht des Pessimismus // Bloch E. Politische Messungen... S. 224. Блоха не устраивал и язык Хайдеггера, хотя оба они опирались на этимологию в процессе своего философствования. Блох говорит, в частности, об отсутствии меры в интерпретации значений слов, из-за чего “сама философия начинает стыдиться филологии, не приобретая ничего, кроме метафизического дилетантизма” (см: Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Bd. 1. S. 124.

³³ См: Handbuch philosophischer Grundbegriffe // Studienausgabe. Muenchen, 1973. Bd. 2. S. 388. См. там же о роли категории “воспоминание” в герменевтике (S. 389—391.).

³⁴ В. Беньямин в своих “Историко-философских тезисах” говорил о том, что история страданий мира становится посредником осуществления разума и свободы. См: Benjamin W. Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien // Benjamin W. Gesammelte Schriften. Fr. a. M., 1990. Bd 2, H. 3. S. 89—234. Г. Маркузе говорил о подрывном содержании памяти и воспоминании как средстве освобождения. См.: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. S. 392. Постановка проблемы воспоминания в историческом контексте позволяет Блоху поставить ряд важных проблем. Одна из них касается роли забывания. Забывание, по Блоху, является модусом воспоминания, которое есть “недостаток верности”, по отношению

не к Затухшему, а к Незавершенному. Забывание распространяется не только на отдельные поступки, события, но и — в метафизическом плане — распространяется вплоть до пра-начала. В контексте блоховской концепции забыта Основа, гештальт неконструируемого вопроса Для Чего, движение к Что. Поэтому необходимо осознание и затем постоянное сознавание вопроса и Основы. Тем самым Блох не соглашается с Ф. Ницше, который настаивал на забывании как аисторической силе, способной освободить от давления Ставшего. См. прежде всего второе “Несвоевременное размышление”: Nietzsche F. Werke: In 6 Bd. Carl Hauser Verlag. Muenchen; Wien, 1980. Bd 1. S. 209—287; Frenzel I. Nietzsche / Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbeck bei Hamburg, 1994. S. 67—68. Отметим, что выведение забывания как модуса воспоминания из чисто психологического контекста и придание ему социального характера открывает, на наш взгляд, большие возможности для исследования данного феномена. Можно предположить, что забывание является сущностной чертой любого социально-исторического процесса, характеризующей последний с точки зрения прерывности, перехода в новое качество и т. д. Вместе с воспоминанием забывание является необходимым условием группового и личностного тождества. Воспоминание об определенном событии, напоминание об определенной системе ценностей, доминирующей в данном обществе или группе, означает одновременно забывание других событий и ценностей. Культура исторической памяти есть одновременно культура исторического забывания. В контексте советской истории, например, это означает, что воспоминание об Октябрьской революции 1917 г. исключало память об Иисусе Христе, краткий курс истории ВКП (б) — жития святых и т. д. В периоды общественных кризисов синхронность воспоминания и забывания нарушается, а различные меры соотношения воспоминания и забывания оказываются в центре политической борьбы. Революция как осуществление воли к забыванию означает избирательное забывание прошлого, что становится необходимым условием строительства нового общества. Добровольное или принудительное забывание становится тем самым серьезным фактором как личного выживания, так и социальной интеграции. В таком аспекте исследование феномена забывания может оказаться полезным при разработке новой теории общества.

³⁵ Блох использует для характеристики такого рефлексивного состояния термин “Eingedenken” — субстантивированное причас-

тие II, которое в подобной форме в немецком языке обычно не употребляется. С этим термином связаны и другие слова, обозначающие это процессуальное состояние: “Besinnen”, “Entsinnen” и др.

³⁶ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Bd 1. S. 133.

³⁷ “Штурм унд Дранг” (“Буря и натиск”) — литературное движение в Германии 70—80-х гг. XVIII в.

³⁸ Для инкубации характерно брожение, цели еще находятся в тумане, в теплоте. Инспирация — это молниеносное озарение, которое как бы приходит извне. Экпликация — это воплощение видения в предмет.

³⁹ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Bd 1. S. 360.

⁴⁰ Ibid. S. 238.

3. 3. Язык Блоха

⁴¹ Vom Naturalismus zum Expressionismus. Literatur des Kaiserreichs / Von Klaus D. Bertl und Ulrich Mueller. Stuttgart, 1984. S. 83.

⁴² Ibid. S. 64.

⁴³ См.: Schlosser H.-D. DtV-Atlas zur deutschen Literatur. Tafeln und Texte / Deutscher Taschenbuch Verlag. Muenchen, 1992. S. 235+239.

⁴⁴ Здесь следует напомнить некоторые факты из истории так называемого “Grossschreibung” (написания с заглавной буквы): если задолго до изобретения книгопечатания отрывки в рукописях начинались с заглавной буквы, то с XVI в. и развития книгопечатания, когда точка стала обозначать конец предложения, большая буква стала употребляться в начале предложения. Заглавная буква употреблялась также для выделения определенных слов, прежде всего имен, затем перешло на титулы (Кайзер, Король, Папа), понятия христианского вероучения (Христос, Евангелие, Апостол), некоторые коллективные понятия (Мир, Человек). После появления перевода Нового завета М. Лютером появился ряд книг, в которых “гросшрайбунг” трактовалось по-разному. Среди первых авторов был Johannes Becherer (Мюльхаузен, Тюрингия), который в 1596 г. потребовал писать с заглавной буквы большинство существительных и прилагательных, вытекающих из имен собственных (Бог — Богово, Рим — Римское), что вызвало широкую дискуссию, которая идет с тех пор, то затихая, то снова вспыхивая. Некоторое затишье наступило в XVIII в., когда “Deutsche Sprachkurs” (1748) Готшеда предложил писать с заглавной буквы все слова, перед которыми может быть поставлен артикль,

поскольку они “как главные слова” имеют особый вес. В XIX в. шла активная борьба против написания существительных с заглавной буквы, и в числе противников этой традиции был один из братьев Гримм — Якоб (см. об этом: Wahrig G. Deutsches Wörterbuch // Bertelsmann Lexikon /Verlag GmbH. Guetersloh. München, 1986, 1991. S. 54). Блох, таким образом, активно использует старую традицию, достигая в погружении в языковую архаику новых результатов.

⁴⁵ Klemperer V. LTI. Notizbucheines Philologen. Leipzig, 1995.

⁴⁶ Zudeick P. Op. cit. S. 166.

⁴⁷ Даль В. Толковый словарь. Т. 4. С. 261.

⁴⁸ Там же. Т. 2. С. 749

⁴⁹ Там же. Т. 3. С. 286

⁵⁰ На этот аспект понятия Ничто обратил внимание Э. Холлер (Тюбинген) в письме к автору предисловия.

⁵¹ Данную стратегию перевода можно подкрепить и мнением Г. Г. Шпета. Комментируя трудности перевода “Феноменологии духа”, он отмечал особенность терминологии Гегеля, которая заключалась в максимальном использовании оригинальных немецких или онемеченных иностранных (прежде всего, латинских) выражений. Вывод Г. Г. Шпета: “Так как ничего похожего в развитии русской философской терминологии не было, а для нас остается более привычной и более понятной латинская терминология, то было бы простым педантизмом изобретать русифицированную терминологию параллельно немецкой гегелевской или вводить ломаные русские слова там, где традиция не укрепилась или вовсе молчит”. Цит по: Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1959. Т. 4. С. XLVII. Вместе с тем Г. Г. Шпет слишком просто разрешает серьезную проблему, каким путем должна развиваться русская философская лексика: путем адаптирования различных иностранных терминов и выражений, возвращения к прежде существовавшим традициям словоупотребления, введения новых выражений из современного литературного и повседневного языка.

Примечания к основному тексту

Своеобразие авторского стиля Э. Блоха проявляется в наличии огромного количества терминов, заимствованных из греческого, латинского, французского, английского языков. Это обстоятельство создает трудности не только для немецкого читателя, но и для любого другого. Поэтому переводчики пошли по пути час-

тичного отказа от сохранения немецких выражений там, где это не имеет большого значения (сохраняя при переводе смысл выражения). Там же, где это казалось необходимым, иноязычные выражения были сохранены, а перевод их (в целях максимального удобства для читателя) помещен в основной текст в скобках. Другое обстоятельство, которое следует упомянуть, заключается в том, что многочисленные цитаты из произведений классиков философии и литературы, которые приводит Э. Блох, часто не имеют ссылки на источник. Найти соответствующие русские аналоги во многих случаях оказалось невозможным, там же, где это было возможно, текст цитат воспроизведен по русским переводам. В остальных случаях мы воспроизводим ссылки Э. Блоха на оригинальные тексты.

Что касается многочисленных персоналий, то краткая характеристика их дается по принципу “от неизвестного”: чем более известной является та или другая фигура в истории философской мысли и литературы, тем меньше внимания ей уделено. Акцент сделан на именах, которые редко упоминаются в отечественной литературе.

При написании немецких терминов вместо гласных а, и, о с умлаутом по техническим причинам используется написание “ae”, “ie”, “oe”.

Подход

¹ Bloch E. Spuren. Fr. a. M., 1969. S. 216.

² Die “Gestalt” (нем., греч. morphe, лат. forma) — один из ключевых терминов философской концепции Блоха, поддающийся, однако, с очень большим трудом необходимой интерпретации. Сам термин означает внешнюю форму, проявление, очертания, внешний вид, свойства тела или личности (в драме, романе), сущность и т. д. (Wahrig, 1984. S. 1538). Сложность заключается в том, что в этом слове выражено понятие о неких сущностных свойствах, которые проявляются вовне. Поэтому термин имеет ярко выраженный синтетический характер, что создает значительные трудности при переводе его на русский язык, особенно когда речь идет не о результате, а о процессе (“Gestaltungsprozess”, “Gestalten”). Поэтому в философских переводах этот термин переводится набором синонимов, каждый из которых лишь частично отражает значение этого комплексного понятия, как “образ”, “структура”, “форма” и т. д. Наиболее адекватно эта ситуация, на наш взгляд, выражена переводчиками Гегеля Б. Г. Столпнером и И.

Б. Румером, которые указывали: “Под словом “Gestalt” Гегель понимает конечную (в отличие от духа) сущность в области неорганической природы, которая проявляется и во внешней фигуре, и во внутреннем строении, структуре тел. Поэтому гегелевский термин “Gestalt” не соответствует термину фигура или форма как выражению внешнего облика предмета. Точно так же не годится и термин “строение” и “структура” как механистический. Структура предполагает сложение из частей, тогда как Гегель под термином “Gestalt” подразумевает некое существенное единство, целостность, проявляющееся и во внешней форме, и во внутреннем строении. По Гегелю “Gestalt” (см. § 235 первого издания Энциклопедии) — это такой специфический способ внутренней связи материи и ее внешнего ограничения, который совершенно исключает понятия сложения и деления. В § 295 настоящего издания Гегель характеризует “Gestalt” как “замкнутую внутри себя целостность” (см.: Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 2. Философия природы. М.; Л., 1934. С. 591). Более подробно об этом термине см.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 2. С. 626—627.

³ Der Gegenstand (нем.) — предмет, букв. то, что стоит напротив.

⁴ От традиционного термина философии и психологии *Einfuehlen* — “вчувствование” Блох образует новый термин, противоположный по значению — *Herausfuehlen*, который в данном контексте можно перевести как “вовне-чувствование”, и, наконец, *Empfuehlen*: к корню “*fuehlen*” — “чувствовать” прибавляется префикс “*emp*”. Это новообразование мы предпочитаем перевести как “восчувствование”.

⁵ *Die Besinnung* (нем.) — размышление, воспоминание, осознание.

⁶ *Dubito, cogito ergo sum* (лат.) — сомневаюсь, мыслю, следовательно, существую. *Ego sum, ergo est deus, ergo est mundus* (лат.) — я существую, следовательно, есть бог, следовательно, есть мир. *Deus est, ergo est mundus, ergo ego sum* (лат.) — бог существует, следовательно, есть мир, следовательно, есмь я.

⁷ *Vor-Urteil* — в данном случае применен буквальный перевод, пред-суждение (основа слова “*Urteil*” означает мнение, суждение, приговор, а также оценку). А. Гулыга указывает, что термин “*Urteil*” со времен Лейбница понимается как член силлогизма, высказывание, а со времен Канта — как позиция личности. См.: Гулыга А. Эстетика Канта // Кант И. Критика способнос-

ти суждения. М., 1994. С. 14. В герменевтической литературе (например, у Х.-Г. Гадамера) этот термин обычно переводится как “предрассудок”.

⁸ Schein — термин, на основе которого образовано одно из важнейших понятий философии Блоха *Vor-Schein*. Само слово Schein имеет несколько значений — это свет, блеск, внешний облик (вид), внешнее впечатление, которое не позволяет сразу понять, что скрывается за ним, обман чувств, ложный образ, но также и банкнота, письменное подтверждение (Wahrig, 1984. S. 3216). В устойчивых словосочетаниях в интересующем нас контексте поверхностно-внешний характер “Schein” отчетливо заметен: “Schein und Sein” — иллюзия и действительность, “Schein und Wesen” — видимость и сущность. Глагольная форма “scheinen” тогда может быть переведена как “казаться, светиться, мерцать, мерещиться” (см. об этом: Перевод — средство взаимного сближения народов. М., 1987. С. 305). Блох, используя традиционные значения, все же стремится придать термину, скорее, не гносеологический, а онтологический оттенок, связанный именно с явлением чего-то пока скрытого. В этом смысле удачным представляется перевод выражения “Es scheint” как “светится видимостью” (см.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 427). В этом смысле “Vor-Schein” есть не столько пред-видение, сколько пред-явление, это существенный элемент реальности, сигнал из будущего в настоящее, который должен быть истолкован. Такое пред-явление “Удавшегося” особенно часто присутствует, по мнению Блоха, в искусстве и религии, но это не только заслуга художника, но и объективное присутствие Нового. Поэтому категория пред-явления имеет субъектно-объектный характер.

⁹ Bloch E. Geist der Utopie. 1923. S. 313.

Методический мотив путешествия

¹ Entsinnen — глагольный префикс “ent” указывает на движение из исходной точки, причем движение разделяющее, лишаящее чего-либо. Данная форма отглагольного существительного обладает, на наш взгляд, большей жесткостью и динамизмом, чем другие синонимы со значением воспоминание (Besinnen, Erinnerung).

² Брандес Георг (1842—1927) — датский историк литературы, сторонник натурализма.

³ Der Grund — основа, основание, фон, довод, причина.

А. Шопенгауэр в своей работе “О четвероюм корне закона достаточного основания” (1813) различает основание становления (закон каузальности), основание действия (закон мотивации), основание бытия и основание познания. См.: Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Критика кантовской философии. М., 1993. Т. 1. В рамках нашего изложения важно отметить прежде всего возможность интерпретации значения как “основы” и как “причины”.

⁴ Tennemann. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1818.

⁵ Hegel G. W. F. Werke. 1832. Bd 11. S. 63.

⁶ Ibid. S. 70.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 137.

⁸ Studium generale (лат.) — 1) курсы лекций по общеобразовательным предметам для студентов всех факультетов университета; 2) в средневековье: университет как высшая школа надрегionalного значения в противоположность Studium particulare как высшей школы только regionalного значения.

⁹ Schelling F. W. J. Werke. 1859. 1, 5. S. 213.

¹⁰ Ibid. S. 247.

¹¹ В оригинале: “Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist/ Will ich in meinem inneren Selbst geniessen.../ Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern”. Мы перевели приведенные выше строки дословно, так как существующие русские переводы не совсем точно передают важные в данном случае смысловые оттенки. В переводе Б. Пастернака эти слова вообще выпущены (см.: Гете И. В. Собр. соч. М., 1976. Т. 2. С. 63). Более точен перевод И. Холодковского: “Мой дух, от жажды знания исцелен, /откроется всем горестям отныне: /Что человечеству дано в его судьбине, Все испытать, изведать должен он!.. /До широты его свой кругозор раздвину” (Гете И. В. Фауст. Петрозаводск, 1975. С. 63). Очевидно, что уместное в поэтическом переводе слово “кругозор” не совсем адекватно “самости” — слову из текста оригинала.

¹² См. обстоятельные материалы о докторе Фаусте: Легенда о докторе Фаусте. М., 1978.

¹³ Майское дерево — согласно народной традиции наступление мая означало переход к летнему времени. В майский праздник (1 мая) перед дверьми дома в качестве летнего дерева устанавливалась березка. Майским деревом общины служила украшенная елка, устанавливавшаяся на деревенской площади.

¹⁴ Игра слов: Widerspruch — противоречие, Widersprechen —

букв. противоречие, а также несоответствие, возражение, несовместимость.

¹⁵ Hegel G. W. F. Werke Bd 10. S. 284f.

¹⁶ Игра слов: Faust — имя собственное (имя главного действующего героя), но и имя нарицательное со значением “кулак”. Поэтому выражение “kalte Teufelsfaust” приобретает новое звучание — его можно было бы перевести, например, как “холодная рука смерти” или же “холодная рука дьявола”, но в таком случае исчезло бы экспрессивно окрашенное значение — динамично-пробойная (кулак!) сила Негативного и игра слов, столь важная в данном случае.

¹⁷ Hegel G. W. F. Werke. Bd. 2. S. 14.

¹⁸ Ibid. S. 606.

¹⁹ Die Erinnerung — воспоминание. Ср. интересное замечание Г. Г. Шпета по поводу этимологического значения этого слова. В комментариях к “Феноменологии духа” Гегеля он указывает: “Er-Innerung” — как бы изнедрение — этимологическая игра, основанная на значении приставки er (также ur, напр., Ur-teil), которая в древневерхненемецком функционировала в качестве самостоятельного предлога (в формах er, ar, ir) со значением “наружу из, вон из” (“из глуби в высь”). См.: Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 388—389, 433—434. Это обстоятельство представляется нам важным, так как в немецкой версии употребления этого слова подразумевается движение изнутри наружу (inner — внутренний), а в русской версии (вспоминать как приходит на ум, но и перебирать в памяти прошлое, погружаться в воспоминания) это скорее движение извне вовнутрь. Тогда “Erinnerung” точнее следовало бы перевести как припоминание (см. напр.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 282—283), а различные выражения-штампы, как напр., “воспоминание о будущем” становится более понятным (в связи с движением изнутри вовне).

Различие в направленности этих актов создает существенные трудности для понимания языковых игр Блоха.

²⁰ Hegel G. W. F. Werke. Bd 2. S. 608.

²¹ Bloch E. Geist der Utopie. S. 251.

²² Das Voranschlag-Denken — пред-мышление, die Vor-Saetze — пред-положения, die Vor-Stellungen — пред-ставления. Наиболее интересный новообразованный термин: Voranschlag-Denken, где Voranschlag — это оценка расходов, прежде чем начнется работа. Тогда это мышление прикидывающее, рассчитывающее, предполагающее.

²³ Hegel G. W. F. Werke. Bd 11. S. 130.

²⁴ Ibid. S. 207.

²⁵ Ibid. Bd 2. S. 172.

²⁶ Ibid. Bd 11. S. 207.

²⁷ Ibid. Bd 1. S. 465.

²⁸ Ibid. S. 352.

Примеры утопического содержания

¹ Der Staatsroman (букв. — роман о государстве) — роман, в котором, в отличие от исторических романов о великих личностях и героях, изображались государственное устройство и государственная жизнь с точки зрения определенной философии государства. Часто это было изображение будущего государства в форме утопии. К этому жанру относят произведения Макиавелли, Беркли, Виланда и т. д. Подробнее см.: DTV-Lexicon. Noerdlingen, 1975. Bd 17. S. 225. Das Staatsmaerchen (буквально — сказка о государстве) — производное от Staatsroman.

² Келлер Готфрид (1819—1890) — швейцарский поэт и писатель, автор знаменитого романа “Зеленый Генрих”. Гауптман Герхард (1862—1946) — немецкий писатель и драматург, лауреат Нобелевской премии по литературе (1912).

³ Mach E. Erkenntnis und Irrtum. 1906. S. 187.

⁴ Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 1922. S. 190. При переводе данной цитаты мы опирались на перевод М. И. Левина (см.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 389—390). Однако в приведенной Э. Блохом цитате М. Вебер говорит об идеальном типе как о гипотезе и, далее, как об утопии. Эти понятия Вебера Блох и выделяет с помощью восклицательных знаков. В русском же переводе гипотетический характер идеального типа отрицается: “.. Идеальный тип — не “гипотеза”... “(Вебер М. Избр. произв. С. 389). Термин “Zurechnungsurteil” переведен в вышеуказанном отрывке как “суждение о каузальном сведении элементов действительности” (Там же).

⁵ Die Abbildung — отражение, die Fortbildung — здесь: порождение. Проблема перевода заключается в том, что Блох сохраняет для второго понятия, являющегося новообразованием, основу “Bildung” (образование, формирование, оформление, создание и т. д.), стремясь в противоположность первому понятию, более пассивному и отражающему ставшее, придать второму качества активности и направленности в будущее. В русском языке эту корневую общность воспроизвести трудно, и потому мы выбрали слово, передающее смысл вводимого понятия.

⁶ Bloch E. Geist der Utopie. 1918. S. 338f.

⁷ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. 1959. S. 1015f.

⁸ Блох обыгрывает этимологическое значение немецкого эквивалента термина “прогресс” — “Fortschritt”, что буквально означает шаг дальше. Поэтому такая этимология позволяет такому прогрессу двигаться, бежать, замедляться и пр. В русском языке калька с латинского progredio — прогресс не вызывает таких ассоциаций и выглядит чуждой повседневному жизненному миру.

⁹ Continuo (лат.) — здесь: непосредственное соединение друг с другом.

¹⁰ В тексте оригинала: “Toedlein”, что означает “смерть” с уменьшительным суффиксом. Проблема перевода здесь заключается в том, что слово “смерть” в немецком языке, в отличие от русского, мужского рода (der Tod). Это обстоятельство нашло свое отражение в немецкой культуре: многочисленные иллюстрации на тему “девушка и смерть” — лучшее тому подтверждение (см. также фильм классика немецкого кино Фрица Ланга “Усталая смерть”, 1921, где нагляден беспощадный мужской облик смерти). При буквальном переводе на русский язык немецкой версии характер отношений смерти с живущими приобретает не свойственный русской культурной традиции оттенок, и потому адекватно его следует передавать иными сюжетами, например сюжетом о смерти и солдате в русском фольклоре.

¹¹ Hartmann N. Philosophie der Natur. 1950. S. 144.

¹² Hartmann N. Philosophie der mathematik und Naturwissenschaft. 1927. S. 63.

¹³ Шейдеман Филипп (1865—1939) — политический деятель, в 1918 г. госсекретарь в кабинете принца Макса фон Баденского. Провозгласил 9 ноября 1918 г. республику, с 1933 г. в эмиграции.

¹⁴ Hegel G. W. F. Werke. Bd 7. S. 237.

¹⁵ Vormaez — эпоха, предшествовавшая революции в Германии в марте 1848 г., эпоха Бидермайера и Меттерниха.

¹⁶ В собрании сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса перевод несколько иной: “Мир уже давно грезит о предмете, которым можно действительно овладеть, только осознав его” (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 1. М., 1955. С. 381). Мы сознательно перевели цитату дословно, так как у самого Маркса в одном этом предложении глагол “владеть” используется три раза.

¹⁷ Schopenhauer F. W. J. Parerga. 2. kap. 20.

¹⁸ Hegel G. W. F. Aesthetik 3. ad Portraet.

¹⁹ Bloch E. Subjekt-Objekt. Kap. 25.

²⁰ Benjamin W. Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien // Benjamin W. Gesammelte Schriften. Fr. a. M., 1990. Bd. 2. 3. S. 89—234.

Субстрат на диалектическом огне

¹ Энеиды, 16, 9.

² Tohu wabohu (др.-евр.) — хаотическое состояние Земли перед вмешательством Бога.

³ В качестве таковых “острот” Блох приводит “vom Zukommen auf Zukunft kommend, oder, warum auch nicht, von der Rose auf Geroestetes”.

⁴ Лехман Вильгельм (1882—1968) — немецкий писатель. Автор ряда романов и рассказов, где проводится идея единства природы и мифа. Краус Карл (1874—1936) — австрийский писатель и литературный критик. Прославился борьбой против “морального разложения языка”, широко использовал цитирование в качестве методологического приема критики. Издавал собственный журнал “Факел” (“Die Fackel”).

⁵ Один из самых интересных сравнительных анализов словоупотребления в ГДР и ФРГ см.: Schlosser H.-D. Die deutsche Sprache in der DDR zwischen Stalinismus und Demokratie. Historische, politische und kommunikative Bedingungen. Koeln, 1990.

⁶ Bloch E. Thomas Muenzer als Theologe der Revolution. 1969. S. 14f.

⁷ Bloch E. Geist der Utopie. 1918. S. 338.

⁸ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 47

⁹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. С. 126.

¹⁰ Баумгартен Александр (1714—1762) — немецкий философ, ученик Ф. Вольфа. Своим незаконченным трудом “Эстетика” заложил основы эстетики как науки в Германии.

¹¹ Bloch E. Geist der Utopie. 1923. S. 141.

¹² Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. S. 248.

¹³ Вицлипуцли (Vitzliputzli) — образ ужаса (от имени бога ацтеков), страшилка для детей, черт.

¹⁴ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. S. 150.

¹⁵ В немецком тексте Нового завета: “Denn das Wesen dieser Welt vergeht”. Это предложение следовало бы перевести как “ибо сущность его преходяща”. В русском же варианте значится: “ибо проходит образ мира сего”. Даже отдавая себе отчет в фундаментальном значении категории образа для восточнохристианской

традиции, нельзя не заметить трудности сопряжения понятий из подчас сильно расходящихся культурных традиций.

¹⁶ Hegel G. W. F. Werke Bd 16. S. 685.

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 22.

¹⁸ Leibniz G. W. Brief an Bayle. 1702.

¹⁹ Bloch E. Subjekt-Objekt. S. 132f.

²⁰ Bloch E. Subjekt-Objekt. S. 517. Ceterum censeo Carthaginem esse delendam (лат.) — впрочем, полагаю, что Карфаген должен быть разрушен; Quidquid latet apparebit (лат.) — что скрывается, то будет явным.

²¹ Hegel. Werke. Bd 9. S. 55.

²² В немецком языке “стоимость” и “ценность” обозначаются одинаково словом der Wert.

²³ Баадер Франц Ксавер фон (1765—1841) — католический философ. Был близок к романтизму и теософии. Создал учение о народном хозяйстве и обществе, где подчеркивал роль целостности.

24. Heitler. Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis. 1961. S. 21.

25. Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. S. 238.

Логикум: К онтологии Еще-Не-Бытия

¹ Der Trieb — порыв, инстинкт, стремление, влечение.

² Блох использует здесь ассоциацию: gruben означает рыть, копать землю (Grube — яма, шахта), а gruebeln — размышлять, раздумывать. Употребляя последнее слово, Блох усиливает значение характера размышления как вмысливания.

³ Laboratorium possibilis Salutis (лат.) — лаборатория возможного Блага.

⁴ Каспар Хаузер (1812—1833) — найденный, появился на Троицу в Нюрнберге в 1828 г. В его судьбе принимали участие знаменитые люди, например Ансельм фон Фейербах. В 1831 г. его усыновил английский лорд Стэнхоуп (Stanhope) и привез в небольшой городок Ансбах обучаться грамоте. Несмотря на все усилия, духовное развитие мальчика осталось очень ограниченным. 14 декабря 1833 г. он прибежал домой со смертельной раной в груди и вскоре скончался. Фигура этого немецкого Маугли породила массу гипотез и слухов (утверждали, в частности, что К. Хаузер являлся отпрыском принца Баденского). Об этой загадочной личности были написаны романы, например Я. Вассерманом, и сняты кинофильмы. Поэтому, когда Э. Блох говорит о том, что мы суть субъекты без имени, природы типа Каспара Хаузера, то это хорошо понятно немецкому читателю.

⁵ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. S. 356.

⁶ Ibid.

⁷ Лукреций. О природе вещей. М., 1946. С. 9.

⁸ Гибрис — в греческой мифологии: 1) нимфа, родившая от Зевса Пана; 2) олицетворение непомерной наглости, желания сравниться с богами и превзойти их, нарушить установленный порядок // Мифологический словарь. М., 1990. С. 153.

⁹ Ланге Ф. А. (1828—1875) — немецкий философ, автор известного труда “История материализма и критика его значения в настоящем” (1866).

¹⁰ Schelling F. W. J. Werke. Bd 8. S. 374.

¹¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 17

¹² Hegel G. W. F. Werke. Bd 11. S. 285.

¹³ Hegel G. W. F. Enzyklopedie. S. 83.

¹⁴ Bloch E. Geist der Utopie. 1918. S. 338.

¹⁵ Bloch E. Geist der Utopie. 1923. S. 251.

¹⁶ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. S. 368.

¹⁷ Bloch E. Geist der Utopie. 1918. S. 386.

¹⁸ В немецком оригинале (Эльберфельдская Библия): “...denn das Erste ist vergangen”. В русском (синодальном) варианте: “ибо прежнее прошло”. См.: Новый завет, немецко-русский. Вупперталь; Цюрих, 1994. С. 568.

¹⁹ Эпиметей — “сын Иапета, брат Прометея. Получив предупреждение не принимать от Зевса никаких подарков, Эпиметей все-таки принял назначенную ему в жены Пандору, что привело к несчастьям для всего мира”. См.: Словарь античности. М., 1989. С. 660.

²⁰ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. S. 111 ff.

²¹ Hegel G. W. F. Logik des Begriffs. 3 Abschnitt.

²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 381.

Самопроблема смысла

¹ Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. М., 1978. С. 373.

² Hegel G. W. F. Logik 1. Philos. Bibl. S. 120.

³ Augustin. Soliloquia. 1, 1, 3.

⁴ Fichte J. G. System der Sittenlehre. Einl., 6.

⁵ Schelling F. W. J. Erster Entwurf. Werke. Bd 3. 1858. S. 18.

⁶ Widersacherische — прилагательное, образованное от der Widersacher: противник, но также и дьявол, сатана.

⁷ Юнгер Эрнст (р. 1895) — немецкий писатель, представитель так называемого “магического реализма”. Шпанн Отмар

(1878—1950) — австрийский философ, политэконом, социолог.

⁸ В тексте: *das Gefrierfleisch* — букв: замороженное мясо. В данном случае используется специфическое выражение времен второй мировой войны: *der Gefrierfleischorden* — ироническое название гитлеровского ордена за участие в зимней кампании 1941/1942 гг. на Восточном фронте.

⁹ Эренфельс Христиан (Christian Ehrenfels, 1859—1932) — один из основателей современной гештальтпсихологии.

¹⁰ Буркхардт Якоб (Jacob Burckhardt, 1818—1897) — немецко-швейцарский историк искусств.

¹¹ Burckhardt J. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Einleitung.

¹² Humboldt Alexander von. *Kosmos 2*. Cotta, S. 53.

¹³ *Der Inhalt* — содержание; *der Gehalt* — здесь: внутреннее (моральное, религиозное) содержание, например, литературного произведения.

¹⁴ Лотце Р. (1817—1881) — немецкий философ, представитель телеологического идеализма.

¹⁵ *Figurae cum processu* — здесь: фигуры (очертания) вместе с шествием; *Processus cum figuris* — шествие с фигурами.

¹⁶ Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 4. М., 1959. С. 6.

¹⁷ Bloch E. *Das Prinzip Hoffnung*. S. 1593.

¹⁸ Польгар Альфред (1875 — 1955) — австрийский писатель, театральный критик.

¹⁹ В тексте: “XY versuchte zwar seinem Stueck einige seelische Drucker aufsetzen, aber damit war die Mache nicht aus dem Konflikt”.

²⁰ Benjamin W. *Ursprung des deutschen Trauerspiels* // Benjamin W. *Gesammelte Schriften*. Fr. a. M., 1990. Bd 1. 1. S. 203—430.

²¹ Гете И. В. Собр. соч. Т. 4. М., 1977. С. 185.

²² Bloch E. *Geist der Utopie*, 1923. S. 248.

²³ *Ibid.* S. 41.

²⁴ *Ibid.* S. 192f.

²⁵ Spinoza B. 60. Brief.

²⁶ Spinoza B. 74. Brief.

²⁷ *Der Mist* — вздор, чепуха, но и навоз, помет. Национальный контекст употребления этого и подобного ему терминов см. в очень интересном исследовании: Dundes A. *Sie mich auch! Das Hinter-Gruendige in der deutschen Psyche*. Muenchen, 1987. Также см.: Твен М. Пешком по Европе // Твен М. Собр. соч. Т. 5. М., 1960. С. 145—148.

²⁸ Hegel G. W. F. *Die Positivitaet der christlichen Religion*. 1800.

- ²⁹ Hegel G. W. F. Werke. Bd 2. S. 14.
³⁰ Aristoteles. Metaphysik. 6, 1.
³¹ Incipit vita nova (лат.) — начинается новая жизнь.
³² Овидий. Метаморфозы. 15.
³³ Silesius. Cherubinischer Wandersmann. 4, 1.
³⁴ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. S. 1391f.
³⁵ Baader Franz. Werke. 1851 bis 1860.

6. 1. S. 18. Библиографический список

Собрание сочинений Эрста Блоха (Ernst Bloch Werkausgabe)

1. Spuren.
2. Thomas Muenzer als Theologe der Revolution.
3. Geist der Utopie (2. Fassung von 1923).
4. Erbschaft dieser Zeit.
5. Das Prinzip Hoffnung (in zwei Halbbänden).
6. Naturrecht und menschliche Würde.
7. Das Materialismusproblem — seine Geschichte und Substanz.
8. Subjekt-Objekt — Erläuterungen zu Hegel.
9. Literarische Aufsätze.
10. Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie.
11. Politische Messungen — Pestzeit, Vormärz.
12. Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte (Aus Leipziger Vorlesungen).
13. Tuebinger Einleitung in die Philosophie.
14. Atheismus im Christentum.
15. Experimentum Mundi — Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis.
- 16 Geist der Utopie (Faksimile der ersten Ausgabe von 1918) Ergänzungsband zur Gesamtausgabe: Tendenz — Latenz — Utopie

Публикации, посвященные Э. Блоху*

Gespräche mit Ernst Bloch / Hg. von R. Traub und H. Wieser. Fr. a. M., 1975. Bd 798.

Festschrift Ernst Bloch zum 70. Geburtstag / Hg. von R. O. Gropp. Berlin, 1955.

Ernst Blochs Revision des Marxismus / Hg. von J. H. Horn. Berlin, 1957.

Ernst Bloch zu ehren / Hg. von S. Unseld. Fr. a. M., 1965.

* В библиографический список научный редактор включил доступные ему источники. Более подробную библиографию можно найти в работе Сильвии Маркун (см. выше), а также в книге Handbuch der Geschichte der Philosophie. VI. Bibliographie. 20. Jahrhundert. Fr. a. M., 1990. S. 275—285.

Ueber Ernst Bloch. Fr. a. M., 1968.

Ernst Blochs Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag. Fr. a. M., 1975.

Tagtraeume vom aufrechten Gang / Hg. von A. Muenster. Fr. a. M., 1977
(edition suhrkamp 920).

* * *

Bahr, Erhard. Ernst Bloch. Berlin, 1974.

Bloch K. Die Sehnsucht des Menschen, ein wirklicher Mensch zu werden.
Moessingen; Talheim, 1989.

Buhr M. Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungsphilosophie
Ernst Blochs // Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie. 1958. H. 4.

Buhr M. Kritische Bemerkungen zu Ernst Blochs Hauptwerk "Das Prinzip
Hoffnung" // Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie. 1960. H. 4.

Damus R. Ernst Bloch. Hoffnung als Prinzip — Prinzip ohne Hoffnung.
Meisenheim am Glan, 1971.

Holler E. Naturverhaeltnis in der Alternativkultur // Vorschein. Blaetter der
internationalen Bloch-Assoziation. 1990. № 11—12.

Holler E., Kotz B. Kulturarbeit und Aesthetik. Beitrage zur Theorie und
Praxis der Soziokultur. Pforzheim, 1992.

Jaeger A. Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernst Blochs. Zuerich, 1969.

Kaiser H. H. Subjekt und Gesellschaft. Studie zum Begriff der Utopie.
Fr. a. M., 1960.

Kerstiens F. Hoffnungsstruktur des Glaubens. Mainz, 1969.

Kimmerle H. Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit
dem Hauptwerk Ernst Blochs. Bonn, 1966.

Kraenzle K. Utopie und Ideologie. Gesellschaftskritik und po-litisches Engage-
ment im Werk Ernst Blochs. Bern, 1970.

Krieger E. Grenzwege. Das Konkrete in Reflexion und Ge-schichte von Hegel
bis Bloch. Freiburg, 1968.

Markun S. Ernst Bloch. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg,
1977.

Marsch W. D. Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch // Ten-
denzen der Theologie im 20. Jahrhundert. 1966. S. 258—263. Stuttgart, 1969.
Kap. 2, 3a.

Mueller H. Praxis und Hoffnung. Studien zur Philosophie und Wissenschaft
gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefebvre. Bohum, 1986.

Paetzold H. Neomarxistische Aesthetik I: Bloch — Benjamin. Duesseldorf,
1974.

Roeder von Diersburg E. Zur Ontologie und Logik offener Systeme-Ernst
Bloch vor dem Gesetz der Tradition. Berlin, 1967.

Riedel M. Anfaenge des utopischen Denkens. Ernst Blochs Visi-on vom euro-

paesischen "Vaterland der Zeit" // Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie. 1992. № 10. S. 1107—1127.

Riedel M. Zukunft un der Vergaengenheit? Ueber Ursprung und Sinn von Blochs Geschichtsdialektik // Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie. 1992. № 12. S. 1373—1389.

Riedel M. Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie im Licht unserer geschichtlichen Denkerfahrung. Fr. a. M., 1994.

Schuetz P. Charisma Hoffnung. Von der Zukunft der Welt. Hamburg, 1962.

Tripp G. M. Absurditaet und Hoffnung. Zum Werk von Albert Camus und Ernst Bloch. Berlin, 1968.

Widmer P. Die Anthropologie Ernst Blochs. Frankfurt, 1974.

Zeilinger D. Zur philosophischen Konzeption der Natur bei Ernst Bloch // Vorschein: Blaetter der Internationalen Bloch-Assoziation. 1990. № 11—12. S. 47—56.

Zeilinger D. Der Mensch im Blochschen Weltexperiment // Bloch-Almanach. 5. Folge. 1985. S. 119—131;

* * *

Блох Э. Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление / Пер. Л. Лисюткиной. М., 1991. С. 49—78.

Бондарчук И. А. Критика современных буржуазных концепций диалектики. Киев, 1982.

Быстрова Т. Ю. М. М. Бахтин и Э. Блох об отношении человека к миру: актуальность постановки проблемы // М. М. Бахтин и методология современного гуманитарного знания. Саранск, 1991. С. 52—55.

Кравченко И. И. Философия утопии Э. Блоха и ее социально-политические функции // Тез. Всесоюз. конф. "Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии". М., 1986. С. 73—77.

Любутин К. Н. Принцип развития в антропологическом истолковании // Методологические проблемы исследования и критики современной буржуазной философии. М., 1985. Ч. 2. С. 7—10.

Морозов С. М. Утопия и утопическое у Э. Блоха // Социологические исследования. 1978. № 1. С. 155—161.

Разумовский О. С. Вариационные принципы в естествознании и категория цели // Принцип детерминизма. Саратов, 1983. С. 93—101.

Типсина А. Н. Критика религиозной сущности "философии надежды" Э. Блоха // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1982. С. 47—63.

Типсина А. Н. "Философия надежды" Э. Блоха и христианская теология / Вестник ЛГУ. 1986. № 6. С. 33—41. (История КПСС, научный коммунизм, философия, право. Вып. 1).

Ханиш Э. О философском псевдомарксизме Эрнста Блоха // Философские науки. 1974. № 5. С. 104—112.

Шуралева Е. Ф. Гносеологические аспекты утопизма Э. Блоха // Социальное познание и его особенности. Калинин, 1983. С. 89—96.

Шуралева Е. Ф. “Неомарксизм” Э. Блоха // Теоретическое наследие Карла Маркса и современность: Матер. конф. Калинин, 1984. С. 106—115.

Научно-теоретическая литература

Эрнст Блох

ТЮБИНГЕНСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

Редактор И. М. Харитоновна

Макет И. А. Нечаева

Ответственный за выпуск Ф. А. Еремеев

Лицензия на издательскую деятельность ЛР № 0257 от 22.11.96.

Подписано в печать 16.02.97. Бумага офсетная № 1.

Гарнитура Academia. Печать офсетная. Формат 84x108/32.

Уч.-изд. л. 25,1. Тираж 3000 экз. Заказ № 433.

Качество печати соответствует
качеству предоставленных диапозитивов.

Издательство Уральского университета.
620219 Екатеринбург, ГСП-830, пр. Ленина, 13-б.

Отпечатано с готовых диапозитивов
на ИПП «Уральский рабочий»
620219, Екатеринбург, ул. Тургенева, 13

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ УРАЛЬСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
ВЫХОДЯТ В 1997 ГОДУ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ:

1. **Емельянов Б. В., Куликов В. В.** Русские мыслители второй половины XIX — начала XX веков: Опыт краткого биобиблиографического словаря. — 65 а. л.
ISBN 5-7525-0506-2

Словарь содержит биографические и библиографические сведения о 3.000 русских мыслителей. Незаменимое справочное пособие для философов, историков, правоведов, библиотечных работников и всех интересующихся русской культурой XIX—XX веков.

2. **Энциклопедия читателя.** Энциклопедия классических, библейских, исторических аллюзий, реминисценций, тем и сюжетов, вымышленных топонимов, литературных фактов, мифологических и сказочных героев, вечных образов, литературных масок и персонажей, прототипов, кратких биографий и рекомендательных библиографий. Т. 1: А — Д / Под ред. Ф. А. Еремеев. — 109 а. л.

ISBN 5-7525-0522-4

Энциклопедия содержит компактное толкование наиболее распространенных аллюзий, встречающихся в современных литературных текстах, имен исторических и мифологических героев, литературных персонажей и топонем, эстетических, естественнонаучных, философских и политических терминов и пр.

Практическую ценность энциклопедия представляет в первую очередь для читателей, писателей, переводчиков, литературо- и искусствоведов, работников искусства и средств массовой информации, политических деятелей и специалистов, чья сфера деятельности требует владения нормативными понятиями современной культуры.

3. Русские фантасты и сказочники: Биобиблиографический словарь /Под ред. И. Г. Халымбаджи. — 148 а. л.

ISBN 5-7525-0525-9

Первый в России словарь авторов научно-фантастических, сказочных, утопических и мистических сочинений, содержащий свыше 10.700 персоналий. Приводятся сведения как о широко известных авторах, так и о литераторах второго ряда, издавших одну-две книги или публиковавшихся в периодике. Книга частично составлена на основании анкетирования современных русскоязычных писателей.

Для библиографов и всех интересующихся историей отечественной литературы.

4. Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения. / Отв. ред. А. К. Матвеев. — 580 стр.

ISBN 5-7525-0340-X

Опубликованный Уральским университетом в 1964—1988 гг. семитомный «Словарь русских говоров Среднего Урала» был встречен с большим интересом как научной общественностью, так и широкими кругами любителей народного слова, включая учителей, краеведов, писателей, журналистов. Дополнения являются логическим завершением этого уникального лексикографического труда. В словаре отражена среднеуральская диалектная лексика во всем ее разнообразии: здесь широко представлены народные географические и метеорологические термины, уральские названия растений и животных, лексика народных промыслов, народного быта, обрядности и мировоззрения. Самостоятельную ценность имеет богатый иллюстративный материал — записи живой речи жителей Среднего Урала.

Для диалектологов, историков русского языка, учителей-словесников, краеведов.

5. Формальный метод в русском литературоведении: Хрестоматия /Сост. И. Е. Васильев. — 23 а. л.
ISBN 5-7525-0521-6

Хрестоматия содержит материал по деятельности русских филологов, сторонников так называемого «формального метода», идеи и разработки которых оказали огромное влияние на литературоведение XX века. «Русский формализм» не только породил такие направления, как лингвистическая поэтика, структурализм, семиотика, системно-типологический подход, лингвистика текста, но и создал эталонные образцы исследований, обращение к которым обогащает современную науку в целом, помогает ей раскрыть свои возможности в изменяющихся условиях существования.

Книга предназначена для студентов-гуманитариев, аспирантов, преподавателей и всех интересующихся художественной словесностью.

6. Купина Н. А. Тоталитарный язык и языковое сопротивление. — 23 а. л.
ISBN 5-7525-0511-9

В монографии представлен очерк русского тоталитарного языка советской эпохи. На основе данных толковых словарей о корпусе текстов различной идеологической ориентации и жанровой принадлежности прослеживается влияние идеологии на язык, влияние тоталитарного языка на общественное сознание и сознание личности. Продемонстрированы особенности семантики политического тоталитаризма и идеологического переосмысления всех составляющих культуры: философии, этики, религии, искусства.

Книга адресована филологам, историкам, культурологам, философам и социологам.

9. Блум, Х. Страх влияния. Карта перечитывания / Пер с англ. — 18 а. л.

ISBN 5-7525-0443-0

Впервые изданная на русском языке книга американского литературоведа и писателя, профессора Йельского университета Хэрольда Блума (р. 1930), разработавшего в 70-е годы «теорию поэзии», представляет собой синтез теории механизмов психозащиты, риторики и диалектики. Находясь под влиянием философии М. Бубера и историософии Г. Шолема, Блум усматривает сходство своей теории с гностическими системами и каббалой.

Для философов, литературоведов и всех интересующихся проблемами культуры.

Издательство принимает предварительные заказы.
Заявки следует направлять по адресу:

РОССИЯ, 620219, г. Екатеринбург, ГСП-830,
пр. Ленина, 13-б, Издательство УрГУ.

Заказы принимаются также по телефонам:

(3432) 51-22-21,

(3432) 51-54-48