

## DASEIN ВЕЩЕЙ, ИЛИ О ЧЕМ МОЖЕТ ПОВЕДАТЬ ТРУБКА

© Ю. А. Разинов

Разинов

Юрий Анатольевич

кандидат философских наук,  
доцент

доцент кафедры философии  
гуманитарных факультетов

Самарский

государственный университет

Статья посвящена проблеме реализации одного из проектов хайдеггеровской феноменологии – «дать вещам слово». Показано, что решение этой задачи не может быть исчерпано на основе одного лишь обращения к искусству и требует анализа мифологической сферы, где разговор с вещью велся в прямом, а не метафорическом смысле. В статье утверждается, что характеристика архаического отношения к вещи в терминах «фетишизма», «анимизма» и «гилозоизма» является изнанкой научно-технической установки, редуцировавшей вещь к *res extensa* и тем самым лишившей ее глубины, тайны и статуса места пребывания сил. В этой связи противопоставляются две стратегии отношения к вещам: от знания к силе (в культуре рациональности) и от силы к знанию (в культуре архаики). Первая, сводя вещь к статусу определяемой действительности, предполагает субъект-объектное отношение власти и подчинения. Вторая, закрепляя за вещью статус определяющей действительности, устанавливает отношения вверения судьбе и доверительно-го общения. Интерпретация вещи в качестве *Dasein*-размерного сущего позволяет выявить онтологическое основание тезиса «дать вещам слово» и эксплицировать трехчастную структуру Бытия-события как события мира, события вещи и соразмерного им человека.

**Ключевые слова:** вещь, мир, человек, слово, событие, метафора, сила, экспонат, *Dasein*, *Dasein*-размерность.

Известно, что призыв феноменологии «Назад к самим вещам!» Хайдеггер попытался реализовать в рамках лингвистического поворота, обратившись к реальности языка, слова. «Существо вещи никогда не дает о себе знать, т. е. ему не дают слово»<sup>1</sup>, – таков одновременно тор-

<sup>1</sup> Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 319.

жественный и неутошительный диагноз, так называемых, «забвения», «ухода» и «уничтожения» вещей.

Однако, что это значит: «дать вещам слово»? Как это вещи могут сами говорить? «Говорящие вещи» – это что? Метафора? Или покрытое исторической плесенью анимистическое представление? А может быть, ни то и ни другое?

Хайдеггер оставил этот вопрос без ясного онтологического ответа, погрузив вещь (свою речь о ней) в стихию первобытного языка-сказа, как бы предоставив право вещи высказываться о себе самой.

Но вот! Сказав «как бы», мы ощутили себя схваченными за шиворот метафорой. Нет у вещей никакого такого права! Нет никакой привилегированной позиции в речи, как и самой речи. «Как будто», «словно», «как бы» – это всего лишь фигуры речи, слова, за которыми прячется призрак метафоры.

В самом деле, выражение «дать вещам слово» кажется метафорическим, однако такая видимость противоречит хайдеггеровской тяге к подлинной онтологической речи, как речи, в которой ничто ничем не прикидывается. В своем назначении метафора производна от предметного дискурса, пределы которого она стремится покинуть. Метафора ни о чем не говорит «прямо». Но это значит, что она – всего лишь изнанка, оборотная сторона прямоты определяющего дискурса, в котором вещь уже заранее понята как определяемая действительность. Хайдеггер же ратует не за метафорическую иносказательность в противовес строгой понятийной определенности (ибо идущая от субъекта иносказательная речь – просто другой способ определения), а за то, чтобы вещь могла говорить и сама по себе существовать «в качестве определяющей действительности»<sup>2</sup>.

Последнее вступает в очевидное противоречие с идущей от Платона традицией, утверждающей, что вещь наличествует (представляется неким что) лишь постольку, поскольку она поймана в сеть понятий и категорий, т. е. определена. В этом отношении позиция Хайдеггера радикально отлична и от позиции Гуссерля, для которого проблема вещи так и осталась проблемой ее рационального определения. Хайдеггер же кардинально пересматривает существо самой проблемы: дело не в том, что научный разум не сумел составить адекватное представление о вещи как вещи, а в том, что, увлеченный этой идеей, он упустил из поля зрения само ее существование. Вопрос все время ставился о сущности вещи, но не о ее бытии. При этом сущность вещи все равно оставалась невысказанной и потаенной, ибо она не хранится в небесном ларце под видом вечных и неподвижных идей, а также и не числится по ведомству мирового духа в качестве реляции, подписанной к исполнению. Сущность вещи не существует «заранее». Она сбывается во взаимной расположенности вещей, в окружении мира и захваченного им человека. Так что экзистенциалистский тезис «сущность не предшествует существованию» в равной мере относится как к человеку, так и к вещам, вовлеченным в общее для них событие бытия.

Но если призыв «дать вещам слово» – не метафора, а прямое указание, то, может быть, за ним стоит стремление хотя бы частично реаби-

<sup>2</sup> Хайдеггер, М. Указ. соч. С. 319.

литировать архаическое представление о «душе» вещей? Древний человек, как и ребенок, обладал способностью разговаривать с вещами, не занимая при этом положение привилегированного субъекта. Разговор с животным, растением, камнем или другим мифическим персонажем – это не псевдиалог, который суть изобретение монологического разума. Такой диалог – не игра ума или воображения. Здесь все по-настоящему. Здесь вещь таинственна, но и респонзивна. Она способна отвечать, раскрывая свою тайну, равно как и тайну других вещей. Может быть, Хайдеггеру стоило прямо сказать, что «вещь веществует» не в переполненной метафорами поэзии, а в мифе? Ведь если вещь сама себя рассказывает, то она и есть миф. Миф не рассказывает, миф рассказывает<sup>3</sup>, т. е. сам себя говорит. И это не метафора. Метафора как средство выражения как раз и рождается на излете мифологического сказа и зарождения литературного повествования. Следовательно, не является ли попытка Хайдеггера погрузиться в архаические пласты языка тягой к забытому мифологическому истоку и реликтовым пластам архаического сознания?

Впрочем, нас не интересует вопрос о том, был ли Хайдеггер настолько наивен, чтобы разговаривать с вещами, или достаточно мудр, чтобы разговаривать с вещами. Один и тот же факт такого заговора может быть квалифицирован и как случай психопатологии, и как признак особой душевной щедрости, идущей от наполненности человека миром. Так или иначе, но нас интересует то движение к первобытному опыту вещей, которое заложено самим проектом «Назад к самим вещам!».

Первобытный шаман и античный философ разными путями шли к одному и тому же – к бытийному пониманию вещи как к месту сообщения предметов и сил. При этом и тот, и другой всякий раз наталкивались на сопротивление вещей, на их силовое противодействие. Но если в языке шамана слово «сила» относилось к *самим вещам*, то в языке представителя научной рациональности оно постепенно получает другого референта – познающего субъекта. Шаману, для того чтобы получить тайное знание, была необходима процедура десубъективации при вхождении в транс, когда он, утративший идентичность, становился на время той вещью (животным, растением или минералом), силу которой он намеревался использовать. А для этого как минимум нужно было быть «фетишистом», пассивноверяющим себя потоку сил<sup>3</sup>. Ученый, пришедший на смену оракулу и колдуну, открывает другой вид медитации, получивший название «транценденция». Для получения знания ему не требуется выходить «из себя», напротив, ему необходим тотальный контроль, как над состоянием вещи, так и над своим состоянием по поводу вещи. Причем последнее имеет решающее значение, поскольку именно так – через процедуры ревизии и самоконтроля – субъект нововременной рациональности перехватывает инициативу. Вырвавшись из силового поля вещей, стряхнув с себя заветные чары, он окончательно «демистифицирует» мир и переходит в эру активного управления вещами и силами. И если путь шамана лежал от *силы к знанию*, то развитие науки и техники пошло в обратном направле-

нии – от *знания к силе*. Не устоявшая перед экспансией научного разума, просвещенная и оговоренная его «беспристрастным» судом, вещь замолчала. Стратегия производства знания, выраженная в максиме Спинозы «не плакать, не смеяться, но понимать!», и ее последующая эволюция в производство вещей-знаков, а затем и самого потребления, вытеснила на периферию обыденности такие модусы архаического отношения к вещам, как любовь, верность и доверительное общение. Мир вещей захлестнули отношения власти и подчинения, экономии и потребления. «Принудительное в своей области – области предметов – научное знание уничтожило вещи как таковые задолго до того, как взорвалась атомная бомба»<sup>4</sup>.

\* \* \*

То, что основная угроза вещам исходит от *определений*, впервые почувствовали софисты, найдя в них возможность для разного рода манипуляций. Различив естественный порядок как порядок самих вещей, существующих по природе, и искусственный порядок как порядок предписаний и определений, возникающий в результате *конвенции*, софисты попытались воспользоваться преимуществами обеих «систем». Объявив себя субъектами естественного права (*правильно то, что выгодно сильнейшему*), они научились извлекать дивиденды путем разрушения одних и установления других социальных конвенций. Поэтому определенность вещи в том, например, что она холодная или горячая, не есть продукт объективного исследования или строгого предписания, а стихийный результат состязания и борьбы человеческих сил.

При всей логической несостоятельности софистических рассуждений, за ними, по крайней мере, стоит уважение к естественной и спонтанной силе фюзис. «Истинное» и «ложное» существуют не объективно, а устанавливаются (порой меняясь местами) в событии спора. Человек объявляется мерой вещей, но каких? *Существующих в том, что они существуют, и не существующих в том, что они не существуют*. То есть он не изобретает по своей прихоти существование или несуществование. Он лишь выступает мерой того, что и так уже есть, или того, чего и без того уже нет. В своем споре о вещах софист позволяет им проявить свою событийность. Он еще не претендует на роль демиурга, ибо все время балансирует на грани фола.

Настоящий захват сущего совершается в философии Сократа и Платона, связавшей как будто на целую вечность судьбу вещи с ее понятием. В понятиях вещь словно бы взята под узцы. Упряжь и взнузданный с ее помощью конь – придуманные Платоном образы установления контроля над сущим. Согласно хайдеггеровскому афоризму, алетейя (истина самих вещей) «попадает в упряжку идеи»<sup>5</sup>. Однако такое «усмирение» еще не является собственным делом субъекта. Определение, как действие субъекта по отношению к вещи, имеет свое основание в некотором виде (идея), т. е. само становится возможным из раскрытости сущего как такового.

<sup>4</sup> Хайдеггер, М. Указ. соч. С. 319.

<sup>5</sup> Там же. С. 357.

<sup>3</sup> Это пассивное вверение, однако, по-своему активно.

Аристотель, заключивший вещь в систему категорий, в этом смысле пошел дальше Платона, ибо, в отличие от эйдосов, категории уже в большей степени приурочены к субъекту. Хотя категории и понимаются как «роды бытия», Аристотель в своем анализе смещает акцент в сторону понимания их в качестве универсальных «родов сказывания». Такое смещение акцента заключено в самом значении слова «категория», которое в своем исходном дофилософском употреблении означало «обвинение», «приговор». В категориях вещи схвачены, избличены и выставлены на вид в публичном суждении. Так же и у Канта категории определялись как «формы схватывания». А если добавить к этому еще и бодрийеровские коннотации, для которого «порнография – прямое продолжение метафизики»<sup>6</sup>, то категории как основные элементы метафизического словаря становятся универсальными средствами позора. Вещи опозорены процедурами статистического учета и телескопического рассмотрения в паноптикуме знания-власти.

Но если вернуться к исходному, «юридическому», значению слова (обвинение, приговор), то нельзя обойти вниманием одно весьма существенное обстоятельство: подсудимые вещи нуждаются в защите, а значит, могут рассчитывать и на пощаду. При всем желании исчерпать вещь в ее рациональном определении, вещь всегда обладала тем, что этому препятствовало, – сопротивлением. Она отказывалась полностью соответствовать выданному «философскому паспорту», отстаивая тем самым свое вещественное самостояние. Способность вещи к сопротивлению древние философы связали с понятием материи. Наука, называемая «сопротивом», говорит о том, что любой материал обладает способностью к сопротивлению. Если бы вещи не имели материальной структуры, они были бы платоновскими идеями (предельными вещами) или аристотелевскими чистыми формами (чистой действительностью). Но именно благодаря своей материальности и заключенной в ней потенциальности, вещь способна *веществовать*, т. е. раскрывать свои бытийные возможности.

Заместив понятие материи понятием ноумена, Кант сделал примерно то же самое: он указал на границу опредмечивающего разума в его претензии растворить вещь в понятии. Вещь – в-себе непроницаема, а следовательно, неподвластна. При всей невразумительности теоретического смысла понятия вещь – в-себе (о чем говорили многие философы от Гегеля до Гуссерля), оно имело важный практический смысл: оно устанавливало суверенные границы вещей. Гегелевское отождествление «действительности вещи» с «действительностью понятия», только ускорив процесс «ухода вещей», катализировало актуальность феноменологического поворота «к самим вещам», совершаемый в обход теоретической абстракции.

Попытка реабилитации вещи в рамках феноменологии была настоящим прорывом, однако, как уже было сказано, в гуссерлевском варианте феноменология так и не вышла за рамки анализа чистых структур сознания. Хайдеггер разошелся с Гуссерлем прежде всего в том, что для него проблема вещи была не теоретической, а экзистенциальной проблемой. По

<sup>6</sup> Бодрийяр, Ж. Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000. С. 73.

мысли Хайдеггера, теоретический взгляд уничтожил вещи тем, что подменил *вещественность* вещи ее *предметностью*. «Наука, – писал Хайдеггер, – сталкивается всегда только с тем, что допущено в качестве доступного ей предмета ее способом представления»<sup>7</sup>. При этом науке присуща вера в то, что она, во-первых, высший род познания, а во-вторых, что научное исследование не мешает вещам быть тем, чем они и так были до всякого исследования, т. е. действительными вещами. Дабы избежать такого «двойного самоослепления», Хайдеггер обращается к тому, что наукой не является, – к искусству.

\* \* \*

Именно в искусстве находится спасительная альтернатива предметному (субъект-объектному) представлению вещей. Дело представляется так, что языком искусства говорят сами вещи. При этом мастерство художника или поэта является средством самовыражения вещей. Вещь в произведении искусства представлена как предмет, однако с целью представления чего-то непредметного. Представление непредставимого – вот в чем суть художественного творения.

Однако именно в силу самой задачи *представления*, искусство (в особенности изобразительное) не может полностью отказаться от предметности, а следовательно, и от структуры *постава*. Правда, постав сохраняется здесь в самой «мягкой» форме – в форме постановки (performance). Постава модифицируется в *экспозицию*. Существо постава проявляет себя не в том, что именно изображает произведение искусства, пусть даже это *ничто* (нечто непредставимое), а в том, что оно *изображает*. Экспозиция конституирует определенное отношение между зрителем (слушателем, читателем, посетителем и т. п.) и экспонатом (представленным предметом).

Экспонат – вещь, выставленная на вид, на всеобщее обозрение. Независимо от способов выставления (музей или выставка, альбом или каталог, запись на компакт-диске или «живой» концерт) экспонируемая вещь включена в пространство символических отношений, в сеть условностей, без которых она перестает существовать как «художественная» или «историческая» вещь. В отношении экспоната устанавливается особая дистанция, не характерная для обычных вещей. Нарушение дистанции и экспозиционной рамки подрывает условность, благодаря которой та или иная вещь приобретает статус «художественной» или «исторической». Однако, выхватывая из потока тривиальных вещей привилегированные вещи, экспозиция создает искусственную преграду в процессе актуализации смысла. Экспонату предписано быть «художественным» или «историческим». В этом есть момент отчуждения. Экспонируемая вещь утрачивает то, что Хайдеггер мог бы назвать *близостью*. В самом деле, почему нам так хочется прикоснуться к холсту и ощутить холодный мрамор статуи, сесть в кресло императора и закурить его трубку, выскочить на театральные подмостки или подпеть? Не потому ли, что речь идет о близости, и нам хочется таким образом изъять вещь из процесса представления, а себя из процесса созерцания и рефлексии, включившись в более обширные связи? Однако

<sup>7</sup> Хайдеггер, М. Указ. соч. С. 319.

всякий раз нас останавливает предупредительная надпись – «Руками не трогать!», «За ленточку не переходить!»

В силу этой дистанции с экспонатом невозможно взаимодействовать как с *полной* вещью. Экспонат обладает свойством неприкосновенности и ограниченного доступа (ограничения не касаются реставраторов, музейных работников, представителей спецслужб, охранников или собственников). Гоголь мог достать с полки свою рукопись и сжечь. Попытка сделать то же самое с музейным или библиотечным экспонатом обойдется дорого. В этом отношении предметы обрядовых и культовых отношений, будь то замусоленные лобзаниями католиков статуи Христа или намоленные иконы православных, ближе к существу вещи (конечно, если и они не оказались в числе домашних или музейных коллекций). Как это ни странно, но произведения искусства, выпавшие по разным причинам из экспозиционного пространства, например, в результате наводнения, пожара, кражи или злонамеренной порчи маньяком от искусства, на какое-то время становятся подлинными вещами, так как оказываются в пространстве безусловной событийности.

Ко всему прочему экспонаты включены в систему товарно-денежных отношений и имеют рыночную стоимость. Они не просто изделия, а *товары*. Товар же, по выражению Бодрийяра, есть «разочарованная форма вещи», точно так же, как метафизика являет собой «разочарованную форму мира»<sup>8</sup>. Попросту говоря, изделия, товары и экспонаты – это способы предметного бытия вещей. Если *изделия* – это предметы производства и потребления, а *товары* – купли и продажи, то *раритеты* и *экспонаты* – это предметы собирания и созерцания. Вещь, обладающая художественной ценностью, все равно остается предметом, ибо ценность вещи не совпадает с ее вещественностью.

Есть, конечно, существенная разница между производением искусства и событием художественного. Последнее невозможно имитировать: оно либо есть, либо его нет вовсе, в то время как о содержании и ценности произведения искусства можно бесконечно дискутировать. Доведенное до канонов совершенства, оно может быть безукоризненным с точки зрения формы, но при этом лишено события художественного. В некотором смысле искусство по-своему беспощадно по отношению к вещам. Для него по-прежнему характерна дилемма, сформулированная по принципу Станиславского: я в искусстве, а не искусство во мне.

Нот главное не это, а то, что в событии художественного устраняется прежнее референтное отношение субъекта и объекта, в силу чего вещь ускользает из упряжки принудительного определения, получая «второе рождение», а вместе с ним и возможность говорить о себе. Диалог с вещью развивается по законам метафоры: «Именно метафора есть тот способ, каким существуют вещи в событии художественного»<sup>9</sup>. Метафорическое зрение, благодаря переносу свойств одних вещей на другие, впервые позволяет отчетливо увидеть вещный мир в целостности и взаимосвязи, во все-

<sup>8</sup> Бодрийяр, Ж. Указ соч. С. 93.

<sup>9</sup> Лехциер, В. Л. Введение в феноменологию художественного опыта. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. С. 154.

мирном представительстве и сообщении вещей друг с другом, где одна вещь, оставаясь собой, представляет другую.

Однако, на мой взгляд, метафора является способом бытия вещи лишь применительно к сфере художественного опыта. Она не может быть универсализована и понята как всеобщий способ существования вещей, как предлагает В. Л. Лехциер<sup>10</sup>. Чересчур расширительное истолкование значения этого литературного тропа приводит к тому, что любой переход «от... к...» может трактоваться как метафора. Но вряд ли стоит называть метафорой идеологический и психологический трансфер (перенос), в котором как раз исчезает метафорическое видение. Тем паче не является метафорой простое механическое движение. Перенос мебели с места на место<sup>11</sup> может быть понят (а главное осуществлен) без всякой метафоры. В особых случаях он может послужить метафорой, например, самой метафоры, но опять-таки в метафорическом же смысле. Или возьмем другой пример. В формальном отношении метафора означает способность одной вещи представлять другую вещь. Но такой же способностью обладает меновая стоимость, более того, в этом она явно превосходит возможности метафоры. Стоимость способна представлять любое возможное (математическое) множество товаров, в то время как возможности метафоры ограничены элементарным здравомыслием. К примеру, нет особой нужды в рассуждениях о чаше представлять ее кухонным ножом (если это только не обусловлено художественной задачей), в то время как одно легко конвертируется в другое в обезличивающей машине рынка. Способность одного человека встать на место другого может означать «понимание», но может и образовывать понятие «красочной силы».

Все это говорит о том, что попытка решить такую фундаментальную философскую проблему, каковой является проблема вещи, путем унификации символического аппарата какой-то одной сферы культуры вряд ли может быть успешной. Искусство так же, как и наука, не имеет привилегированного доступа к вещам и уж во всяком случае не обладает монопольным правом на истину. Не случайно Хайдеггер, особенно в поздний период творчества, стремится насытить свой поэтический дискурс мифологической символикой.

\* \* \*

Сфера, где вещи говорят без художественной метафоры, есть миф. Метафоричность мифа – оценка, данная из-за пределов мифа. Чтобы увидеть в мифе метафорическую условность, необходимо уже обладать метафорическим представлением. Посейдон – не метафора моря, а само море. Так же как превращения Диониса в быка, в козла или в коня – это не метафоры превращения, а сама метаморфоза. В мифе нет метафоры, так как миф не знает различия предмета и образа, вещи и знака, что, по мнению А. Ф. Лосева, является главной особенностью мифа. Поскольку означаемое мифа непосредственно совпадает с самим актом означения, то миф

<sup>10</sup> Лехциер, В. Л. Указ. соч. С. 148–166.

<sup>11</sup> «Человек, переносивший ношу на своих плечах, например, мебель при переезде на другую квартиру, живет в это время в состоянии метафоры» (Там же. С. 159).

ничего не изображает. В первобытном (а не в литературном) мифе мы сталкиваемся с настоящей постмодернистской ситуацией, когда одна и та же вещь может иметь множество имен (значений), а одно и то же означаемое может именовать различные вещи. Такую ситуацию описывает исследователь мифологии А. Голан, характеризуя зооморфизм архаических представлений о богах. Так, например, в рамках одной и той же мифологической формации одно животное могло быть символом разных богов, в то же время одно божество могло иметь два, три и более референтов в животном мире. Представление о «черном боге» как о летающем, рогатом и огнедышащем драконе (Змее-Горыныче) – скорее всего поздний симбиоз более древних представлений о нем как о змее, птице и быке<sup>12</sup>. Такая «путаница» в глазах антрополога вполне естественна для древнего человека, жившего в мире соучастия предметов и сил, в мире перевоплощений и трансформаций, благодаря которым можно было общаться с животным, растением или природной стихией, причем в прямом, а не в переносном смысле.

Способность к спонтанному отождествлению с вещью и общению с ее «душой» позволяла получать знание неким непосредственным образом, как говорится, в виде *прямого сообщения*. Вещь, например трубка, могла поведать ее обладателю места нахождения тех или иных растений или грибов, время их сбора и правила заготовки, их свойства и способы приготовления лечебных или губительных смесей. Содержание такого рода знаний иногда столь сложно, что представление научной фармакологии о том, что оно есть результат *стихийного отбора*, кажется наивным.

С ее точки зрения, знахарь с завидным упорством должен был бы проделывать тысячи совершенно бесполезных, относительно вредных и просто неудачных «экспериментов», прежде чем он смог бы аккумулировать какой-то один успешный опыт. Это очень странное объяснение, прежде всего в том, что знахарь должен был бы творить со своими соплеменниками примерно то, что медики и биологи делают с подопытными крысами. Но кто бы ему это позволил? Ссылка на тысячелетний механизм отбора на самом деле мало что объясняет. Рассмотрим это по аналогии с теорией происхождения видов. Эволюционистская теория Дарвина объясняет происхождение организмов, их органов и функций на основе механизмов приспособления и естественного отбора. Природа целесообразно развивает в организме лишь те функции, которые необходимы для его существования, постепенно отбрасывая все ненужное. Например, глаз как орган зрения постепенно эволюционирует из какого-то органа, который еще не есть глаз (точно так же, как лапы эволюционируют из плавников). Но зачем «целесообразной» природе слепые глаза, если зрение – это продукт *длительной* эволюции? Здесь никак не обойтись без принципа предустановленной гармонии. В связи с чем мутационная теория Менделя утверждает, что глаз как орган зрения должен появиться *сразу*.

Точно так же можно объяснить происхождение древних знаний. Они должны появляться сразу. Иначе сколько людей должны были бы отравиться фугой (самой ядовитой в мире рыбой), прежде чем были реализова-

<sup>12</sup> См.: Голан, А. Миф и символ. М.: Руслит, 1992.

ны ее кулинарные возможности. Не проще ли было бы сразу отнести фугу к разряду вещей несъедобных? Нет же, эволюционистская логика фармакологического разума упрямо твердит: еще пара попыток и рецепт будет найден, как если бы это было известно с самого начала.

Антропологические наблюдения свидетельствуют в пользу других более «коротких», хотя и более сложных для современного человека, «алгоритмов» получения информации: бубен шамана / трансперсональное состояние / опыт. Поэтому вновь напомним то фундаментальное различие в процессе познания, которое мы сформулировали в самом начале. Познание целителя идет *от силы к знанию*, а не *от знания к силе*.

Но как это происходит? Как вещи сообщают о себе и о мире в прямом, а не переносном смысле? Вопрос чрезмерно обширный и сложный, чтобы ответить на него в рамках данной статьи. А потому, оставив в стороне эзотерическую сторону вопроса, проясним для себя его этический и онтологический смысл. Для этого рассмотрим фрагменты наставления шамана мексиканского племени индейцев Яки, в которых речь идет о правилах обращения с трубкой и курительной смесью, ласково или почтительно именуемой «Дымком». Заметим, что наставление дано не по технике курения, а в отношении правил *общения* с трубкой.

«Трубку я получил от моего бенефактора<sup>13</sup>, и за долгие годы общения с трубкой я с нею сросся. Она вросла в мои руки. Вручить ее, например, тебе будет серьезной задачей для меня и большим достижением для тебя – если, конечно, у нас что-то получится. Трубка будет в напряжении от того, что ее держит кто-то другой; и если один из нас сделает ошибку, то она с роковой неизбежностью сама расколется или, скажем, случайно выскользнет из рук и разобьется, даже если упадет на кучу соломы. Если это когда-нибудь случится, то, значит, конец нам обоим, о себе не говорю. Непостижимым образом дымок обратится против меня. <...>

Трубка и смесь требуют любовнейшего отношения, и тот, кто намерен с ними учиться, должен подготовить себя, ведя строгую и скромную жизнь. <...> Но сначала ты должен сойтись с нею поближе. Ты должен научиться любить ее, чтобы к тому времени, когда начнешь курить, трубка вселяла в тебя бесстрашие<sup>14</sup>.

Последнее замечание касается того, что основу курительной смеси составляют галлюциногенные грибы, сила которых поименована «Дымком». Курение такой трубки непредсказуемо и опасно для жизни и здоровья рассудка, поэтому у «субъектов» процесса должны установиться отношения любви, дружбы и доверительного общения. Словом, общение с «Дымком» требует определенного *настроя*, при отсутствии которого тот может сыграть с курильщиком дурную шутку.

Далее приводится наставление, которое во многом напоминает рассуждение Платона в седьмой книге «Государства», где описываются правила исхода из пещеры, когда для того, чтобы узреть истинную вещь (эйдос), необходимо сначала научиться различать тени, потом смотреть на их отражения в воде и лишь затем на сами вещи.

<sup>13</sup> Бенефактор – наставник, учитель (прим. – Ю. Р.).

<sup>14</sup> Кастанеда, К. Учение Дона Хуана. Отдельная реальность. Путешествие в Икстлан / пер. с англ. М. А. Добровольского. Киев: София, 1992. С. 57–59.

«Начнешь с прикосновения к ней. Держать ее будешь вначале очень недолго, пока вы не привыкнете друг к другу. Затем ты положишь ее к себе в карман или, скажем, за пазуху, и только со временем можно будет поднести ее ко рту. Все это нужно делать постепенно, очень медленно и осторожно. Когда между вами установится более прочная связь, ты начнешь ее курить».

Если ты последуешь моему совету и не будешь торопиться, то дымок, возможно, станет твоим любимым союзником. <...>

Смесь трудно приготовить, но легко восполнить. Ее секрет – в ее составляющих, в способе их сбора, обработки и самого смешивания. Трубка же – на всю жизнь. Она требует самого тщательного ухода. Она прочная и крепкая, но ее следует всегда беречь от малейшего удара и сотрясения. Держать трубку надо только в сухих руках и никогда не брать ее потными, а курить лишь в совершенном одиночестве. И никто, ни один человек на свете никогда не должен видеть ее, разве что ты сам намерен ему ее передать. Вот чему учил меня мой бенефактор. И именно так, сколько себя помню, я обращался с трубкой.

– А что случилось бы, если бы ты ее потерял или сломал?

Он очень медленно покачал головой и взглянул на меня:

– Я бы умер»<sup>15</sup>.

Оценка данного отношения в качестве первобытного *гилозоизма* хромает по крайней мере на одну ногу. Так называемое *воодушевление* предметов (как того, что не может быть одушевлено по своей природе) – на самом деле обратная сторона научно-технического сведения вещи к ее статусу *res extensa*. Полная пространственная артикуляция вещи и ее математизация лишает вещь сокровенной глубины и тайны, а значит и того, что позволяет человеку верить ей свою судьбу.

Серьезное и одновременно трогательное отношение к вещам в противовес потребительскому отношению к товарам современного общества говорит об особенностях первобытного этоса, когда отслужившая вещь не выбрасывалась на помойку, а торжественно хоронилась с соответствующим ритуалом прощания.

Трубка в этом ее древнем статусе *медиума* противоположна сигарете. Последняя является продуктом индустриального общества с его ускорением процессов, в том числе и процесса удовлетворения желания. Сигарета выполняет роль скорой помощи. Она служит потребности невротизированного субъекта к моментальному удовлетворению желания. В отличие от трубки, которую необходимо раскуривать, осуществляя целый ритуал, она доступна и скоротечна, как девушка с улицы красных фонарей, за которой не нужно ухаживать и на знакомство с которой, включая инструктаж и туалет, отводится около двух десятков минут. Вот уж действительно, «сходил – как сигарету выкурил» (цитата).

Скоротечность курения сигареты порождает феномен перекура – короткого промежутка в войне или труде<sup>16</sup>, где время курения соразмерно скоротечному ритму смены вещей, состояний и процессов, соразмерно кон-

<sup>15</sup> *Кастанеда, К.* Указ. соч. С. 58–60.

<sup>16</sup> См.: *Лехшиер, В. Л.* Это не трубка, это сигарета: четыре перекура по поводу простых и непростых вещей // *Mixtura verborum* 2007: Сила простых вещей : сб. ст. Самара : Самар. гуманит. акад., 2007. С. 72–73.

вейеру, безжалостному как по отношению к вещам, так и по отношению к человеку. Понятно, почему сигарета первоначально получила распространение в армии: успеть выкурить, пока не убили. Выкуриваемая в две-три затяжки, сигарета становится эквивалентом цены человеческой жизни: выкурил, скомкал, выбросил, захламил мир слюнявым «бычком» – сигаретным трупиком. (Я отчетливо помню раннее детское впечатление, как вместе с дворовыми мальчишками хоронил окурки, смутно ощущая в этом какую-то этическую необходимость). Существует мистическая связь между ценой жизни заключенных на строительстве Беломоро-Балтийского водоканала и брэндом известной марки папирос.

Курение «косяка» (самодельного аналога сигареты) также не свободно от логики производства и потребления, в данном случае измененного состояния сознания. Скоротечность процесса ИСС, почти полная редукция ритуала («уколоться и заснуть») и отсутствие соответствующего духовного труда лишают употребляемые медиаторы их настоящей силы, силы, пробуждающей новый сознательный опыт и открывающей новые измерения мира. В противном случае все наркоманы были бы безусловно продвинутыми людьми. Однако на практике чаще всего происходит иначе: в отсутствии духовного пути медиаторы производят ошеломляющий хаос, кардинальную ломку в сознании человека. «Дымок» делает свое черное дело в соответствии с теми гнетущими мотивами и смутными побуждениями, которые в беспорядке роятся в душе наркомана.

Древний человек жил в первозданном, а не рукотворном хаосе, преодолевая хаос, а не создавая хаос. Он знал, что мир наполнен как любовью, так и смертельной опасностью, а потому не относился к вещам заносчиво. Он знал, что вещи обладают памятью и умеют мстить, поэтому архаический этос требовал от него длительной и тонкой настройки на вещь, как дружественную, так и враждебную. Поэтому курение толтекского воина (шамана) – это процесс общения с духом растения, а через него с другими существами. «Дымок» – не курево. Курение – не перекур. Это разговор с вещью. Когда трубка говорит, она превращается в ствол дерева, из которого она сделана. Через ствол вместе с дымом тянется тление лесного гумуса, а каждая затяжка отдается в голове шумом леса, жужжанием мух и криком попугаев. В трубке, как и в чаше, сообщаются различные элементы мира, устанавливается связь, которая и есть событие вещи, равно как и событие мира. Вещи, выступая из потаенности, начинают присутствовать. В них и через них свершается *бытие-вот*.

\* \* \*

Итак, мы считаем обращение Хайдеггера к поэтике, как и его возможное (в сущности, не реализованное) обращение к мифу, – попыткой придать второе дыхание онтологии. В отсутствие поэтической прививки фундаментальная онтология оказалась бы слишком тяжеловесной конструкцией. Однако этот союз поэтики и онтологии удачен лишь постольку, поскольку он имеет основание в базовых онтологических категориях, в частности, в понятии *Dasein*.

Вопрос состоит в следующем: применимо ли выражение «*Dasein вещей*»? Сам Хайдеггер его никогда не употреблял, однако определение *Dasein*

в качестве сущего, которое о себе говорит, вкупе с поставленной задачей «дать вещам слово» предполагают корректность такой формулировки.

Выражение «Dasein вещей» в контексте хайдеггеровской, а не, скажем, кантовской или гегелевской онтологии может показаться рискованным и даже провокационным, поскольку оно видимым образом противоречит тому отправному значению, которое Хайдеггер придает термину Dasein в первых главах «Бытия и времени». Dasein именуется по преимуществу *бытие человека*. Причем про-вокацию необходимо понимать в буквальном смысле – как призыв к тому, чтобы вещь, а вместе с ней и само *бытие-вот* раскрыли и объявили свой сокровенный смысл.

В языке Канта или Гегеля выражение «Dasein вещей» не содержит ничего парадоксального, поскольку оно означает *простое наличное бытие вещей*. Хайдеггер же придает этому термину новое значение: Dasein преимущественно означает *человеческое существование*, в котором раскрывается смысл бытия как такового. Однако это *ведущее* для Хайдеггера значение распадается на множество смыслов (подчас трудно уловимых), когда он употребляет этот термин, не связывая себе руки задачей теоретической экспликации *смысла бытия*. Дело в том, что Dasein, как это показал А. Ахутин, подлежит истолкованию не только как основное *понятие* хайдеггеровской философии, но и как простое *слово* немецкого языка, которое само, как слово, сказываясь в языке, проговаривает присущие ему смыслы<sup>17</sup>. Иными словами, следуя за призывом Хайдеггера, следует дать слово и самому слову.

И вот здесь обнаруживается любопытная вещь: тогда, когда немецкий философ употребляет слово Dasein вне прямой связи с фундаментальной онтологией, в нем обнаруживаются такие смыслы, которые диссонируют с магистральным значением термина Dasein. Dasein означает не только *сингулярное бытие*, которое «всегда мое», но также коррелирует с понятием «душа народа», так что уместным становится говорить о Dasein греков, японцев или европейцев. Кроме того, оно объявляется подлинным и неподлинным, достигающим чистоты присутствия и запутавшимся в тенетах повседневности. Наконец, оно как *бытие-вот* подразумевает некую темноту, тайну, молчание, глухое переживание. Словом, Dasein фонит, создавая вокруг себя смысловую полифонию.

Данное обстоятельство позволяет отклониться (хотя и не уйти полностью) от того истолкования вещи, которое Хайдеггеру было необходимо для начала его онтологического проекта. В «Бытии и времени» особый статус Dasein обусловлен тем, что оно обозначает такое сущее, которое не просто есть, а спрашивает о своем бытии. Бытие Dasein неналично и имеет место на основе отношения к самому существованию. Вслед за этим Хайдеггер в целом ряде мест говорит о *Dasein размерном* сущем (или *присутствие-размерном*, в переводе Вибихина), под которым он все еще имеет в виду человека, но тем же самым уже отличая Dasein от человека. Выражение «Dasein-размерность» означает, что Dasein – это не человек, а способ

экзистирования, которое преимущественно закрепляется за человеком. Само же экзистирование – это нахождение на границе своего бытия и бытия как такового (Sein) – встреча с бытием и его узнавание в этом простирающемся «Вот» (Da). Согласно одной из интерпретаций, данных Ахутиным, «слово Dasein не именуется ни человека, ни мир, ни бытие, но только источник их возможности, их начинающее отношение, их «еще не». В нем все возможные толкования, понятия и идеи редуцированы к их собственному началу, к их возможности, к их ничто... Можно сказать, поэтому, что Хайдеггер в самом слове Dasein обращает внимание не на какой-то особый (особо ему близкий или нужный) смысл, а на саму его внутреннюю форму, причем пустую форму, форму смысловой пустоты – форму, не несущую этимологически-первичный смысл, а лишь задающую условия возможного наполнения смыслом. Dasein Хайдеггера не человек, не мир, не бытие, не существование, не наличное бытие»<sup>18</sup>.

Такое истолкование позволяет снять то противопоставление *Dasein-размерного* и *Dasein-неразмерного* сущего, которое было важно Хайдеггеру в самом начале его онтологического проекта. Поворот к языку позволяет наметить новую онтологию вещей – по сути, поэтическую онтологию, – где вещи начинают о себе говорить сами, сбываясь в событии встречи «Вот»: «Вот она вещь!», «Вот это вещь!» или просто «Вещь!».

В «Бытии и времени», когда Хайдеггер решал задачу постановки онтологической проблемы, вещь описывалась им как нечто пассивное – *орудийное* и *подручное*. Вещи встречаются, проступая из смутной пелены повседневного *бытия-в-мире*, где мир является неким *фоном*, на котором обнаруживаются вещи. Вещи здесь, говоря словами Сартра, есть «объекты на фоне мира». Мир же в данном случае определяется вроде рамки, которая имеет свое основание в Dasein и которую оно набрасывает на все, что существует. Мир – это условие возможности встречи обычных сущих с сущим, имеющим структуру Dasein, т. е. с человеком, который в этом случае становится привилегированным сущим. Привилегированный статус человека состоит в том, что именно благодаря ему раскрывается любое другое сущее как то, что имеет отношение к миру в целом. Проще говоря, Dasein устанавливает бытийную связь внутримирного сущего.

Таким образом Хайдеггер намечает важную для себя тему врученности. Судьба вещей вручена человеку, который воцаряется, подобно божественному пастырю, в мире вещей. Однако впоследствии философ усложняет этот взгляд в критике научно-технической установки. Исторически (а по Хайдеггеру, еще и судьбически) наука и техника оказываются таким способом воцарения человека в мире вещей, в результате которого исчезают сами вещи.

Для того чтобы преодолеть возникнувшее отчуждение вещи и человека, человека и мира, необходимо вернуться к тому архаическому отношению, которое рациональной традиции было известно лишь в терминах «фетишизм», «анимизм» и «гилозоизм». Аналитика Dasein способна преодолеть

<sup>17</sup> Ахутин, А. Dasein (Материалы к толкованию) // Философия: в поисках онтологии: сб. тр. Самарской гуманитарной академии. Вып. 5. Самара: Изд-во СаГА, 1998. С. 8.

<sup>18</sup> Ахутин, А. Указ. соч. С. 46.

<sup>19</sup> Хайдеггер, М. Указ. соч. С. 327.

ограниченность этих терминов, если понимать вещи по образу *Dasein*. В этой общей для человека и вещи *Dasein-размерности*, в их взаимной отнесенности друг к другу вещи становятся соразмерными человеку, в то время как человек вещь-размерен.

Такая интерпретация открывает путь для новой онтологии вещей, где последние не просто *есть*, существуют, обладая «готовой» сущностью, а *осуществляются* или *исполняются* в некоем событии, приходя к своей сущности, т. е. в каком-то смысле *экзистируют*. Событие человека и событие вещи *взаимопринадлежат* друг другу и есть по сути одно событие — событие мира. Вспомним, как Хайдеггер заканчивает свой знаменитый доклад «Вещь»: «Сперва человек как смертный достигнет, обитая, мира как мира. Лишь то, что облегчено Миром, станет однажды вещью»<sup>19</sup>. Пастух бытия, если воспользоваться термином Хайдеггера, отпускает свое стадо, а не держит его на поводке и сам, как пастух, сбывается в событии пастбища. Мир в таком случае перестает быть рамкой для встречи вещей и становится зеркальной игрой вещей, где одна вещь отражается в другой, совмещаясь в некий лад.

Выражение «вещь веществует» означает, что она не *есть*, а *сбывается*. Хайдеггер говорит о таком событии, в котором происходят: 1) *событие мира*, мирность которого обеспечена тем, что вещи льнут друг к другу; 2) *событие вещей*, которые приходят к своей сути через отношение к миру в целом; 3) *событие человека*, который воспринимает это как некий дар. Именно такое событие происходит с героем гоголевской «Шинели». Новая шинель Акакия Акакиевича на короткий срок становится местом присутствия мира. Весь мир пребывает и смотрит на него в его новой шинели. В этот момент шинель — подлинная Вещь, Вещь с большой буквы. Шемящее чувство события мира, которое испытывает читатель, сочувствующий гоголевскому персонажу, отсылает его к собственному опыту *бытия-вот*. В этом смысле все мы когда-то вышли из гоголевской шинели.

---

<sup>19</sup> Хайдеггер, М. Указ. соч. С. 327.