

Глава 1. ВЕТХОЕ И ТО, ЧТО ИМ ОТКРЫВАЕТСЯ

Люблю я пышное природы увяданье...

А. С. Пушкин

Сколько заброшенных поместий, запущенных садов в русской литературе, и с какой любовью всегда описывались они! В силу чего русской душе так мило, так отрадно запустенье, глушь, распад?

И. А. Бунин

Есть влечения, которые нас удивляют. Удивляясь им, мы удивляемся чему-то в самих себе, чему-то, что манит нас своей непонятностью. Одно из таких странных влечений — влечение к ветхому.

Уже сама тематизация ветхого может привести в недоумение: «Какой интерес „некоторые“ находят в ветхом?» — спросят одни. А другие, те, у кого такой интерес есть, поинтересуются: «Что есть ветхое, чем оно влечет нас к себе?» Для неимеющих опыта влечения к ветхому никакой проблемы *понимания его смысла* здесь нет, потому что... нет самого опыта. Для них *возможна лишь постановка научно-познавательной проблемы* объективного исследования данного «явления», которое запечатлено в многочисленных культурных «памятниках» и допускает возможность его изучения на материале научно подготовленных опросов лиц, «подверженных влечению». Для таких читателей эти размышления будут полезны в качестве еще одного «материала» «к постановке вопроса». Но их прямой адресат — те, для кого существует тайна притягательности ветхого и проблема его понимания. К ним я и обращаюсь в своих попытках *найти слово, со-ответствующее природе этого влечения.*

Отметим, что у-влечение ветхим означает не только наше влечение к нему, но и причиняющую силу во-влечения со стороны ветхого, силу, «принуждающую» нас внимать ему.

Похоже, мы заняты ветхим только потому, что ветхое занято нами. Мы в той мере интересуем-ся ветхим, в какой «оно» нами «заинтересовалось». Наш интерес к ветхому нам открывает-ся, следовательно, активно здесь не сознающее, деятельное я (я-сознание), а «сама» ветхость, про-из-водящая в нас интерес, тягу к себе. Ветхое задевает какие-то неведомые нам душевные струны, и они начинают звучать, со-ответствуя тому, что их затронуло. *Ветхое как будто интри-гует, привлекает нас к себе*. Впрочем, возможно, «оно это делает» только потому, что ветхое в окружающем мире — это во-вне-помещенный-душевный-орган вос-приятия *чего-то в нас же самих*¹, того, что *проявляет себя в нашем переживании* ветхости вещей и становится точкой душевного беспокой-ства, зовущего к мыслящему само-углублению в это орудю-ющее ветхостью «что-то».

Прежде чем углубиться в анализ влечения к ветхому, необходимо кратко пояснить, что мы здесь подразумеваем под «влечением», и показать, в каком отношении и какого рода влечения представляют интерес для философского рассмотрения.

1. Влечения, которые нас выбирают

Так, в жизни есть мгновения —
Их трудно передать...

Ф. И. Тютчев

Влечение избирательно, оно предполагает избрание и присуще только живому (то есть различающему «во-вне» и различающему-ся в себе сущему). Избрание (выбор) — это *различение* (сознательное или бессознательное) 1) того, *что избрано*, следовательно, отличено от всего «другого» как не избранного, и 2) того, *кто избрал*, следовательно, отличил себя от избранного.

Мы будем отличать *произвольный выбор* предмета, опо-средованный нашим волевым и рассуждающим «я», *от непро-*

¹ Это «что-то» в нас воспринимается постольку, поскольку оно обращает наше внимание и превращается из «ветхого в себе» в «ветхое для нас».

извольной вовлеченности в особые отношения с каким-либо предметом². Произвольную устремленность к чему-либо мы будем называть *«стремлением»*, а непроизвольную — *«вле-чением»*³. Упрощая: произвольное (стремление) — относится к сфере «необходимого» или «должного», а непроизвольное (влечение) — к области желаемого, к тому, что «хочет-ся», что «само сложилось» в привлекательное для нас.

Осознание чего-то (кого-то) как при-влекательного — всегда происходит постфактум, задним числом, после того как нечто **уже** влечет, уже у-влекло и во-влекло нас куда-то и во что-то⁴. В народе в подобных случаях говорят: «не по хорошу мил, а по милу хорош». Мы оказываем-ся увлечены

² Устремленность к чему-либо, обусловленная нашим сознательным выбором, решением, — есть следствие акта *нашей* воли, очерчивающего границы нашей возможной правовой и моральной ответственности, определяющего нашу вменяемость. Эта произвольная устремленность может иметь как внутренние, так и внешние побудительные причины, но в любом случае, если она произвольна, она опосредована нашим я и существует благодаря этому я.

По этой причине устремленность к чему-либо не обязательно есть для нас тяга к чему-то привлекательному и интересному, на-против, часто мы стремимся к чему-то не интересному, но необхо-димому, должному; это возможно именно потому, что *стремление инициируется, контролируется и санкционируется* сознанием в со-ответствии с конфигурацией смыслового содержания нашего я. Оно, это содержательное «я», есть в данном случае *начало* стремле-ния, подлежащее, по отношению к которому стремление выпол-няет роль сказуемого, поскольку оно что-то сказывает о своем под-лежащем. Здесь мы находимся в сфере осознаваемых и контро-лируемых человеческих стремлений, в сфере санкционированных обществом, культурой, разумом, и собственным опытом поступков и «сердечных помышлений», это тот случай, когда «не по милу хорош, а по хорошу мил».

³ При таком раскладе стремление оказывается присуще ис-ключительно человеку, а влечение — и человеку, и животному. Но нас будут интересовать не общие человеку и животному влечения, а их *специфически-человеческие формы*.

⁴ Когда мы увлечены, мы заняты чем-то «занимательным», обращающим на себя наше внимание уже «после» того (имея в ви-ду логический, а не временной порядок), как оно нас займет. Наши состояния в этом смысле можно разделить на *две положительные группы*: в одном случае мы сами себя занимаем чем-то (мы актив-ны), в другом случае нас что-то занимает (мы пассивны, а мир в «лице» влекущего — активен), — *и одну отрицательную*. Эта по-

чем-то прежде, чем наше сознание одобрит или осудит взявшее нас «в оборот» влечение; здесь *не что-то* (влекущее) оказывается *при нас* как сознательно избранная цель наших стремлений, но *мы оказываемся при чем-то*, что отличило нас как увлеченных этим чем-то от тех, кто им не увлечен (в том числе — и от самих себя не увлеченных). Таким образом, отличие стремления от влечения можно представить как *отличие работы произвольного внимания от актов внимания непроизвольного*⁵.

В любом увлечении «запакованы» также различия, касающиеся уже не отличия влекущего от влекомого и от влечения, но его внутренних «отличий»: влекомый различен (1) как способный быть увлеченным, увлечься *чем-то* (кем-то) и, соответственно, быть равнодушным к *чему-то*

следняя группа состояний характеризуется нашей не-занятостью, душевной не-определенностью, и может восприниматься то как неопишуемая пустота, то как неопишуемая полнота души; такая двусторонняя незанятость различается по своему эмоциональному строю, то «минусовому», то «плюсовому». «Ничем-не-занятость» в модусах беспричинной радости (доброе расположение духа, хорошего настроения) и ужаса (тоски, скуки) представляет собой две крайние, экстремальные точки душевных состояний человека, когда он оказывается пред-оставлен самому себе. Оставленность имеет своим условием *незанятость* души предметами в «момент», когда она ничем не раз-влечена, ни к чему не устремлена и принуждена чувствовать себя саму — одинокую. (Мы потому заостряем внимание на двух экстремальных точках *человеческого существования как существования-занятым*, что они важны для понимания влечения к ветхому, как одного из крайних, экстремальных влечений.)

⁵ При всей близости влечения и непроизвольного внимания необходимо отметить и отличие одного от другого. Помимо того существенного момента, что внимание может быть и произвольным и непроизвольным, а влечение по самой сути своей непроизвольно, влечение, в отличие от внимания, есть не только схватывание и удержание предмета, но и некое стремление к нему, желание сблизиться, соединиться с ним. Конечно, акт внимания также есть сближение и даже соединение души с предметом внимания, но внимание статично, а влечение динамично как совокупность внутренних и внешних действий, направленных на приближение к влекущему, на дление со-присутствия с ним. Не всякий предмет непроизвольного внимания — предмет влечения, но всякое влечение предполагает акт непроизвольного внимания, имеет его своей отправной точкой.

(кому-то) и (2) как «знающий себя и свой мир» от себя же «не знающего себя и своего мира», поскольку, хотя влечение сначала входит в его внутренний мир, а затем и сознается как входящее в него, оно не сразу осознается как *такое-то*. Осознав свою вовлеченность «в» (влечение как факт), мы некоторое время можем не знать того, *что именно нас влечет* и тем более *почему* оно нас влечет. В этих ошибках и *запаздывании сознания*, в этом *незнании себя* обнаруживается некоторая независимая от сознания спонтанность, непроизвольность, которую можно было бы определить как *жизнь* сознания. Следовательно, речь идет еще и о различии (раз-двоении) привлекательностью влекущего самого влекомого, в котором обнаруживается отличие его *как существующего* от него же *как сознающего себя* и «свой мир»⁶.

Различия, производимые в нас влечением, открывают дорогу собственно философскому, онтологическому истолкованию влечения, поскольку, оказывается, влечением показывает себя не то, что *было* или *будет*, не то, что должно, необходимо, полезно, но что-то, что **есть**, сам **факт** влечения. (Влечение, которое было (будет), — не есть само влечение, но есть «влечение-как-объект-мысли»). Все предикаты, которыми мы можем наделить влечение, будут предикатами, приданными ему сознанием, изначально привязанным в своих суждениях к пространству и опространствленному (объективированному) времени воспринятой вещи; причем само сознание должно рассматриваться нами *как предикат жизни (существования)*, чьим феноменом и является влечение. Важно помнить, что предикаты влечения появляются в зеркале

⁶ Речь идет в особенности о тех случаях, когда предмет влечения хотя и схватывается (со временем) как такой-то (*чем-увлеченность*), но при этом сознается и неисчерпанность влечения сознанием содержанием предмета влечения, тем, что непосредственно влечет. Обнаруживается, например, несоответствие силы влечения содержанию предмета влечения, которое, «по мнению» и «на первый взгляд», оказывается чем-то ничтожным в своей незначительности. В этом последнем случае как раз и *оказывается, что мы попали в ситуацию, когда незнаемое в нас становится столь «явным», столь «ощутимым»*, что мы *неволью* открываем в себе притягательную темноту, глубину души как нечто субстанциальное по отношению к сознанию и его актам.

сознания «вторым шагом», уже после того, как что-то нас затронуло, при-влекло к себе, заставило остановиться на себе внимание.

Влечение, осознаваемое постфактум, — как «имевшее место быть» влечение к тому-то и тому-то, — может быть локализовано и опознано нашим сознанием как «что-то», что «было» так-то и так-то, *но сам факт влечения (как феномена, не растворимого ни в вещах, ни в сознании) еще остается здесь вне поля зрения.* Сам факт влечения в его событийности, то есть влечение в его онтологии, а не психологии (социологии, культурологии), остается за рамками научного исследования. Многие человеческие влечения наука «научно» объясняет, но эти объяснения строятся в «онтическом» ключе, то есть по логике причинной или функциональной обусловленности влечений разнообразными околичностями «расположения» влекомого и его «среды обитания». Там, где у-влечено лишь мое физическое, психическое, социальное тело, там мысль может удовлетвориться, отыскав причину тяги к предмету в *определенностях моего физиологического, психического, социального или культурного содержания,* в моей включенности во внутримировые предметные связи и много-сторонней зависимости от вещной «экономии» мира (влечение здесь понимается как ответ на «телесные», «душевные» и «культурные потребности человека»). Однако наука не может прояснить того, что есть самобытного во влечении. *Самобытность влечения привлекает именно философа,* который «специализируется» на вникании в «первые», первоначальные вещи, то есть в то, что «само-стоятельно», на вникание в самобытное, бытийное, феноменальное.

Для философии интересное начинается как раз там, где опознание того, что влечет, не может объяснить самого влечения, там, где предмет влечения открывается как мета-физический предмет, как предмет, обладающий силой различения в нас физического и мета-физического состава и ощущаемого для нас отделения одного от другого. Что-то влечет нас, но не ясно, что именно и «где» оно расположено, в чем его природа... Сила влечения тут открывается как избыточная по отношению к непосредственно влекущей вещи (то есть как не сводимая ни к идеальной предметности сознания, ни к материальной предметности «внешнего мира»).

Интересующее нас влечение к ветхому как раз и принадлежит к такого рода мета-физическому и мета-сознательному (мета-смысловому) типу влечений. Это «странные» влечения. Влечения, которые остраивают нас от нас же самих. Имея с ними дело, мы имеем дело не с чем-то, что «при» нас, но с чем-то, при чем оказываемся мы сами. *При чем же тут мы?*

2. Ветхое и иное

Иду я: где беседка тлеет
И в прахе перед ней лежат ее столпы,
Где остов мостика дряхлеет.
И ты, величественный грот,
Тяжело-каменный, постигнут разрушеньем
И угрожаешь уж паденьем,
Бывало, в летний зной прохлады полный свод!
Е. А. Баратынский

Итак, чем же влечет ветхое?

Для ответа на этот вопрос необходимо *прежде всего прояснить природу ветхого посредством отделения ветхого от всего ближайшего к нему:* «исконного», «старого», «древнего», «старомодного», «ущербного», «больного», «дряхлого», «отживающего», «увядающего», «пришедшего в негодность от долгого употребления» («негодного»). Отделение ветхого от сопутствующих ему, но не идентичных смыслов, поможет нам лучше понять *и источник, и смысл* тяги к ветхому⁷.

Хотя в толковании на слово «ветхий» «исконное» («доконное») поставлено Далем на первое место, очевидно, что оно менее других ближайших по смыслу слов проясняет его собственный смысл. Бытующее искони — в отличие от ветхого — то, что *было с самого начала бытования того, о чем идет речь* («Восточнославянские племена искони были земледельцами»). Кроме того, бытующее искони вовсе не обязательно являет себя в настоящем как ветхое, оно есть то, о чем известно, что оно было «от самого начала чего-то» и не более того. **Ветхое не есть исконное, хотя исконное может быть ветхим.**

⁷ См.: Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 1. СПб., 1996. С. 188.

«Древнее, давнее, давшинее, старое, стародавнее» близко к «ветхому» как то, что давно существует и *часто может быть «ветхим», но вовсе не с необходимостью, не всегда.* Например, «старая», даже «древняя», стена или чаша — не обязательно ветхая. Старое — давно существует, и только. Старик может быть «крепким», «бодрым», даже «моложавым», а вовсе не «ветхим». Лишь в некоторых особых случаях «ветхое» имеет смысл «древнего» (это прежде всего *«Ветхий Завет»*, противопоставленный *«Новому Завету»*, и идущие отсюда слова и выражения: «ветхозаветный», «ветхий человек», «ветхозатворник», «ветхозаконие»). **Ветхое не есть древнее (старое), хотя древнее (старое) часто бывает ветхим.**

В свою очередь, «старомодное» не обязательно «старое» и не обязательно «сильно поношенное», пришедшее в негодность в плане своего дальнейшего использования. Относительно старомодного можно сказать, что это «культурно ветхое», морально устаревшее, хотя «физически» оно может быть и вполне сохранным, выглядеть «как новое». Туфли могут быть и «старомодными», и «ветхими и старомодными»⁸, а вот дерево старомодным быть не может, зато ветхим — вполне.

Старомодное и уже ветхого, и имеет другой смысл: старомодность чего-либо в мире *культуры* имеет смысловой оттенок *«временно вышедшего из моды»* и, соответственно, не лишено возможности снова в нее «войти», чего никак не скажешь о «ветхом», ибо в ветхом открыта *необратимость* обветшания, невозвратимость утраты «молодого», «цветущего» состояния независимо от того, относится ли это «обветшание» к явлениям культуры или природы. Мода — это то, что «делают» люди, ветхое — это то, что само делается с вещами «культуры» или «природы». **Итак, ветхое не есть старомодное, хотя старомодное может быть ветхим.**

Ветхое, конечно, можно определить и как «ущербное», неполное, лишённое чего-то существенного (а ветшающее — как лишшающееся чего-то). Так, например, у В. Даля читаем: *«Ветхий, ветох, ветух* м. ветхий месяц, луна на убыли, на

⁸ Не случайно в известном стихотворении Есенина «Письмо к матери» поэт употребляет два слова, а не одно: «Не ходи так часто на дорогу / в старомодном, ветхом шушуне».

ущербе». Но лишение человека или вещи чего-то существенного вовсе не ведет с необходимостью к их ветхости. Цензура, говорим мы, *«нанесла существенный ущерб смысловой и художественной цельности такого-то произведения»*, но этот ущерб, понятно, еще *не превратил его (произведение) в «ветхое»*. Произведение, — до тех пор, пока оно сохраняет свою природу про-из-ведения, — по способу своего существования — всегда ново, всегда должно прочитываться заново и не может быть определено как ветхое. (Другое дело — напечатанная книга, материальная вещь, которая бывает новой, а бывает и старой, бывает — ветхой.) Так же и нравственно или интеллектуально ущербный человек — не обязательно «ветхий» человек. Приведенные примеры позволяют увидеть нечто существенное, а именно: слово «ветхое» *в принципе* приложимо *только к чувственным, телесным*, но не к идеальным, не к смысловым или духовным *феноменам*. Смысл (книги, изречения и т. п.), понимание какой-то мысли может утрачиваться, так же как утрачивается добродетель или переживание чего-то как прекрасного, но ни добродетель, ни красота, ни понимание истины не могут сделаться ветхими. Таким образом, мы видим, что понятие «ущербного» приложимо и к духовным, и к физическим предметам, в то время как понятие ветхого — лишь к чему-то чувственно данному.

Но и ущерб «на-несенный» чувственно данной вещи не ведет с необходимостью к его ветхости. Здесь работает та же логика, что и в случае с болезнью и больным, с той лишь разницей, что болезнь — это частный случай ущербного и «ущербления». Проясним связь ущербного и ветхого в этом последнем аспекте на примере болезни.

«Больной», «болезненный» человек, очевидно, может быть ветхим, а может — и не быть. Болезнь наносит ущерб живому существу и иногда ведет (приводит) «к ветхости» и (или) смерти. Больной, как испытывающий боль, как тот, чьему существованию нанесен болезнью ущерб, часто «сдает на глазах», но все же *не всегда становится дряхлым и ветхим «от болезни»*. Часто он выздоравливает, бывает, что умирает «молодым», «в расцвете сил». Ветхость же — *такое состояние, которое не знает «обратного хода»*. Болезнь — это «поломка» организма, могущая «вывести его из строя» на время или навсегда, причем *иногда* эта поломка мо-

жет привести к ветхости больного. То, что ветхо, — *ветхло само собой* и своим чередом. Ни ветхое нельзя «сделать», ни то, что ветхо, не может сделаться молодым. Ветхий старец разве что в волшебной сказке, но не в жизни, может превратиться в доброго молодца. Ветхое — то, что уже не подлежит ремонту, то, что «доживает свой век».

Итак, ветхое не есть ни ущербное, ни больное, хотя ущербное (и больное, имеющее «болезненный вид») иногда оказывается ветхим.

Наконец, слова «дряхлое», «отжившее» («отживающее»), «увядшее» («увядающее») и выражение «пришедшее в *негодность* от *долгого* употребления», пожалуй, ближе и точнее всего выражают смысл ветхости, но по отдельности ни одно из них не выражает его целиком в силу своей более узкой «специализации» на человеке и человеческом, на живом вообще («дряхлое», «отжившее», «увядшее») или на вещах взятых в аспекте их использования человеком («негодность от времени»; негодность от долгого употребления, «изношенность»)⁹.

«Дряхлое», «отжившее», «увядшее», «пришедшее в негодность» («от долгого употребления» или «от времени», но не от поломки) — *всегда, с необходимостью* — ветхое. **Ветхое есть одновременно и «дряхлое», и «отжившее», и «увядшее», и «пришедшее в негодность».**

Но это «все вместе» — еще не исчерпывает всей полноты значений, содержащихся «ветхостью». Ветхое есть все это и... плюс к тому еще «выветшавшие камни». Таким об-

⁹ В. И. Даль отмечает, что слова «ветхий», «ветшать», «ветхость» применимы как к человеку, так и к вещи в отличие от «дряхлого», «отжившего» и «увядшего» (Там же. Т. 1. С. 188). Слова «увядшее» и «отжившее» сами указывают на свою исключительную отнесенность к живому, а о «дряхлом» у Даля находим следующее: «Дряхлый, одряхлевший, от старости утративший силу и крепость; О дереве, животном человеке. Дряхлость ж. хилость от старости, ветхость отживающего» (Там же. Т. 1. С. 497.). Отметим в то же время, что в русской поэзии встречаются примеры и иного, расширительного употребления слова «дряхлый». Так, О. Манделштам в стихотворении «Венеция» использует его в таком сочетании: «Воздух твой граненый. В спальне тают горы / Голубого *дряхлого стекла*» (Манделштам О. Э. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1991. С. 78).

разом, получается, что ветхое покрывает в каком-то отношении *все сущее*, все пространственно расположенное: органическое и неорганическое, природное и созданное человеком. **Все то в природном и культурном мире, в чем усмотрено разрушение его вещно данной определенности как не-избежное и не-обратимое, мы, говорящие по-русски, называем «ветхим».**

3. Ветхость и временность

Как это объяснить? Мне нравится она,
Как, вероятно, вам чахоточная дева
Порою нравится. На смерть осуждена,
Бедняжка клонится без ропота, без гнева,
Улыбка на устах увянувших видна;
Могильной пропасти она не слышит зева;
Играет на лице еще багровый цвет.
Она жива еще сегодня, завтра нет.

А. С. Пушкин

Для дальнейшего прояснения и уточнения смысла ветхого нам не обойтись без сопоставления *ветхого* с *временным*. Если ветхое понято через *отжившее*, *увядшее*, *дряхлое*, *пришедшее в негодность*, то единство всех этих определений ветхого обнаруживается в их *временном аспекте*. В самом деле, дряхлое — дряхло «от времени», негодное пришло в негодность, износилось «со временем», увядшее — «со временем» увяло, а отжившее — отжило «свой век». Сказуемой здесь ветхости под-лежит время. Следовательно, **тяга к ветхому есть тяга к вещам, которые вещают о том, что они ветшают**, но не к вещам, из-вещающим нас о своем «что», «для чего» и «как». *Ветхость вещей обращает наше внимание на общий им (вещам) способ бытия «во времени», на собственную временность, конечность.*

Тогда-то ветхость и открывает-ся как судьба сущего, как рок, многими путями ведущий вещи к не-бытию. Все вещи — и живые и неживые, — взятые в аспекте их бренности¹⁰, — ветхи. Ветхость как бренность вещей отсылает нас к времен-

¹⁰ «Бренный, глиняный, взятый от земли, от праху; скудельный; непрочный, слабый, поддающийся разрушению. Бренность

ности всего сущего, а через временность к Времени. **Временность обнаруживает себя в ветхости как судьба сущего.**

Отсюда следует, что *все* вещи (и созданные человеком, и природные, сущие сами по себе, как, например, камни, цветы, листья), взятые в аспекте их временности, равно подпадают под власть семантического поля ветхости¹¹.

Итак, *ветхость есть особым образом воспринятая вещьность, об-наруживающая вещное вещи как ее конечность, временность. Вещь, воспринятая как ветхая вещь, предполагает произвольную редукцию предметно-содержательного (формализуемого сознанием) аспекта существования вещи и акцентирует временность как способ ее существования.* Ветхость вещи не может быть воспринята нами до тех пор, пока мы «зациклены» на ее «что», на том, «какая она».

Вещь **существует** как временная, конечная вещь. Ветхость как временность делает воспринимаемым, наглядным само **существование** вещи. Понятие о «вещи» не существует, а «мыслится». Просто существует человек, вещь, а вот понятие существует не само по себе, а в мыслящем. Самобытность вещи по отношению к нашему сознанию вещи обнаруживается ее временностью, то есть ее существованием. Сознанию приходится считаться с тем, что вещь *в своем су-*

ж. непрочность, разрушимость, подчиненность общим законам конечной, земной природы» (Даль В. И. Там же. Т. 1. С. 127). Тогда «бренность» сущего означает то же, что и «конечность», фокусируя наше внимание на временности как способе бытия сущего. Однако осознание сущего как по сути бренного есть продукт рефлексии, размышления над природой сущего. Бренность вещей как таковая не может быть непосредственно тем, что нами воспринимается или нас увлекает, в то время как ветхость вещей воспринимается нами непосредственно, и вещь в ее ветхости может быть предметом восприятия, влечения и созерцания. Следовательно, мы осмысливаем вещи как бренные через восприятие их ветхости, их «разрушимости», но не наоборот.

¹¹ Способ бытия вещей подручными (а «подручными» могут быть и сотворенные человеком и самобытные вещи) исключает их (и дома, и камни) из сферы природного, само-бытного существования, которое со-единено с религиозно-мистическим, созерцательно-эстетическим, теоретическим и этическим (но не с утилитарным) отношением человека к миру. Изначально подручным («бытовым») вещам ветхость возвращает их самобытность, их природу, их вещьность, выводя из круга подручного.

существовании подчинена Времени, что *мерой* ее бытования оказывается Время. Вещи ветшают, а предметы — нет. Каждая из реально существующих вещей имеет *собственную временную меру* существования, в то время как вещь как предмет сознания, как представление, понятие вещи (того же дерева, подсвечника, дома) подобной *временной меры* не имеют, а потому все они *равно-мерно без-временны* и как таковые не существуют иначе как «в» сознании в качестве его «элементов», «форм», «структур». Итак, ветшание вещи обнаруживает для нас само-стоятельность существования вещи. Есть вещь как некоторое «что», а есть — существование этого «что» в качестве вещи (а не понятия, мысли, образа). То, что вещь *существует*, в восприятии ветхого выходит на первый план, оттесняя на периферию восприятия *то, в качестве «чего»* она существует. И наоборот, воспринимая вещь как некоторое «что», как предмет, мы не удерживаем в поле сознания (как бы не воспринимаем) ее существования. Следовательно, существует своего рода **дополнительность** в восприятии *качества вещи, ее предметной определенности и ее существования.* При этом восприятие ветхого все же обладает существенным *преимуществом* по сравнению с восприятием вещи как некоторого предмета (вещи в ее «чтойности»): воспринимая вещь в модусе ее ветхости, мы хотя и воспринимаем ее *прежде всего* в ее временности, в ее существовании, но все же всегда достаточно отчетливо удерживаем «на втором плане» сознания и ее предметную определенность (ветхое *дерево*, ветхий *старец*), в то время как воспринимая вещь как «такую-то» вещь, *мы актуально не удерживаем в нашем сознании не сводимого к «чтойности» присутствия вещи*, фактичности ее «здесь и теперь».

Присутствие вещи обнаруживает-ся как реальность, лежащая «за» рамками нашего сознания вещи как такой-то и такой-то, присутствие вещи открывает себя как реальность конституирующая сознание (чего-либо, какой-либо вещи), но не конституируемая сознанием: благодаря тому, что вещь (1) существует, она (2) существует в сознании как такая-то вещь, в то время как наличность вещи в сознании еще не обеспечивает (действительного, независимого от нашего осознания) существования вещи. Любая вещь существует до тех пор, пока существует вещь, способная фиксировать (осо-

завать) существование само по себе благодаря своему особому отношению к существованию (благодаря данности этому существу чистого существования как Бытия, как Времени). Сознательная вещь (человек, личность) имеет доступ к вещам как «таким-то» и «таким-то», существующим «там-то и тогда-то», поскольку она изначально «брошена» в существование как таковое, благодаря чему ей, собственно, и доступно понимание существования отдельных вещей как «таких-то и таких-то» «существований». Внятая и сознательная нами вещь становится *предметом сознания*, «вещью в сознании», где она, не обладая самостоятельным существованием, уже не может «обветшать», как не могут обветшать идеальные предметы ума (например, числа). Предмет сознания, наделенный существованием (представление о доме, «перешедшее» в дом, который построен и в котором ты можешь жить), превращается в вещь, под-лежащую Времени, следовательно, в вещь, подлежащую обветшанию.

Предметы сознания со-держатся Временем (Бытием), *но не существуют независимо от существования сознающего их человека*, в котором, собственно, различие **вещи** (как чего-то *существующего*), **предмета** (сознания вещи как «*такой-то-вот*» вещи) и **Времени** (точки Различия существующей вещи и мыслимой вещи-предмета) только и реализует себя «на деле». Предмет сознания, предмет мысли, взятый со стороны своего существования «в» сознании, есть своего рода «вещь сознания», и как «вещь сознания» она может *забываться* и *припоминаться*, но никогда не может «обветшать», как ветшают «просто вещи». «Вещь сознания» обладает квази-существованием, вторичным существованием. Ее существование, присутствие в мире зависит от существования сознающего существа, *быти* □ *которого есть условие присутствия в мире «вещей сознания»*¹². Поняв природу ветхого в качестве откровения временности вещного, мы сделали важный шаг к прояснению истока и смысла человеческой тяги к ветхому.

¹² От существования предметов сознания в качестве квази-вещей сознания надо отличать еще и *событие* мысли, благодаря которому открывается *основательность акта мысли по отношению к ее содержанию*, существующему в сознании в качестве понятия предмета (как некоторой «вещи сознания»).

Таким образом, в ветхости об-наруживается временная мера всего сущего. Через ветхость вещи мы узнаем, что каждой вещи за-вещан свой век, своя пора, свой с-рок, что у каждой из вещей есть свое *акме* и *своя осень*. В ветхости открыто, что этот срок не случай, не происшествие, а *собственная мера вещи как вещи в ее отличии от идеи или понятия*. Ветхим говорит с нами сама вещьность вещи.

В акме вещи, в точке полноты ее существования (как такой-то вещи) — основа эйдетического видения вещи и мира вещей, вещи в своем акме — это вещи в полноте их со держания как того, что разные вещи данного рода и вида со держат как общее им содержание («что»), это вещи в полноте телесной воплощенности их «что». В акме вещь как бы выскакивает «из» временного потока и прикасается к самой вечности, к вневременному. Ведь точка (точка полноты воплощения) как точка (или — во временных координатах — мгновение) — всегда вне времени и вне пространства, поэтому вещь, воспринятая в своем акме, воспринята не в ее земном, но в «умном» месте. Сущая в пространстве-времени вещь мыслится в точке своего акме, входя в свое понятие через акт акметизации, то есть интеллектуализации восприятия вещи. Умное зрение вещи — это зрение вещи в ее акме. В нем вещь воспринята в предельном для нее приближении к собственной идее, это идеализированная вещь, «вещь в Уме», в котором ее существование подчинено самотождественности понятия, временное — вечному.

В обветшавшей вещи на первый план выступает *не ее «что», но как раз обратное акметической полноте «что» ее «ни-что», ее временная, а не смысловая* (содержательная, предметная) **«сторона»**. Взятая «с конца», на ущербе, вещь взята («увидена») со стороны о-граничивающей, гранищей ее неопределенности, бес-смыслицы, бес-сознательности, со стороны не-бытия... Взятая «с конца», вещь взята не со стороны формы (смысловой и, соответственно, пространственной)¹³, а со стороны «бес-форменной» временности ее существования, то есть удержана как существующая вещь.

¹³ Пространство внято в акметически ориентированном созерцании не в его вещьности-вещественности, а *в его форме*, в том, что

И это — принципиально иное восприятие вещи, чем акметически-эйдетический взгляд на нее, с необходимостью влекущий за собой и иное понимание мира. Акметически ориентированный человек устанавливает мир, увековечивая его чувственно данные, пространственные **формы** в качестве эйдосов, в то время как человек, ориентированный ветхим устанавливается не идеализацией мира наличных форм, а переживанием и пониманием их временности, конечности. Человек, ориентированный ветхим, *иначе* входит в предметную сферу **мета**-физического (в область онтологического различия сущего и бытия). Мета-физическая область **«пред»** иначе *открывается «за»-метающей на-меченное («что-то») ветхостью вещественного, чем это происходит в представляющем мышлении, которое от чувственно данного «что» восходит к смысловому «что», а затем и к единству всех чувственно данных и идеальных «что» в Едином.* Здесь не от полноты «что» вещи пролегает путь к положительному Единству, к сверх-сущему Благу, **за-вершающему** множественность вечных форм, но, напротив, *от ничтожности вещи лежит путь к ничтожащему вещь Ничто (к единству ничтожных, у-ничтоженных, а не к единству потенцированных в своем «что» вещей), и уже от него — к «что» вещей, к «такому-то-вот» их существованию.* Это — путь переживания и понимания вещей, пролегающий через восприятие их временности и того, что их «временит»: Времени.

Время открывается человеку в созерцании временности, ветхости сущего, — этого острого на-конечника «стрелы времени», а не в точке веко-вечной акметическо-эйдетической видности, полноты сущего как прекрасного космоса. В идеализированной вещи, в идее временность *свернута в веко-вечность эйдоса (смысловой структуры) и в таком «виде» не задевает смертного человека «за живое».* Силой собственного смыслового совершенства, силой своей смысловой вечности идеи «переносят» вещи в «умное место», где разно-

можно назвать смысловой вытяжкой из пространственно *сущей* «вот-здесь» вещи: это *пространство-форма*, а не *пространство-время*. Форма материальной вещи (пространство-форма) — то, в чем ум может усмотреть смысловую ее определенность, дать ей понятие, понять ее.

цветные и полные непостоянства, «каплевидные» вещи превращаются в застывшие от холода разноцветные и блестящие — холодно блистающие — бусы всесовершенного ожерелья вселенского Ума. Умопостигаемый космос — это прекрасное, только умом по-стигаемое украшение Блага, Единого — основовозможность зримого чувственными глазами телесного космоса. То, что в космосе бrenно, не заслуживает такого внимания, какого заслуживают идеи, пребывающие в умном мире, поскольку бrenное по самой своей природе и не может быть *умно* внято, созерцаемо, зримо, так что преходящие вещи обречены здесь на то, чтобы оттенять непреходящее: прежде всего свою собственную смысловую форму, которая не течет, не старится, не ветшает, в то время как телесная форма, данная «в» пространстве-времени, и ветшает, и вовсе исчезает «из мира», а потому и рассматривается лишь по-стольку, поскольку в ней усмотрено что-то «умное». «Замороженное» в вечных идеях «время вещей» *не трогает человека как чувствующее существо*, оно прежде всего обращается к его уму, с тем, чтобы узрев умный мир в полноте его смыслов, умно видеть существующие вещи и умно, искусно подражать вечным идеям вещей, как, например, подражает им древний ваятель, обрабатывая «текущую» мраморную глыбу в гармоничную и *«вечно живую»* скульптурную форму — земное подобие умного космоса. Мимезис вечному и совершенному смыслу, а не подражание случайностям текучей неупорядоченности вещного мира «как он есть» — вот цель древнегреческого художника, произведения которого так поражают нас *сплошной осмысленностью вещи, как бы перенесенной в вечность*, идеальной очищенностью мраморного тела от любого рода неправильности (непрозрачности, временности, случайности) в совершенных пропорциях золотого сечения. Но... как трудно нам бывает избавиться от ощущения тайного сродства «математизированного тела», изваянного греческим мастером, и прекрасного, но холодного дворца Снежной Королевы. Ветхому нет места в мире черно-и краснофигурных амфор, мраморных статуй, портиков и акрополей. Умный мир много говорит уму, но мало — сердцу. Ветхое, напротив, трогает сердце, которое так неодинаково бьется в разные мгновения нашей жизни. Не умный мир нуждается в нас, а мы нуждаемся в нем, это мы должны

гармонизировать хаос наших чувств и мыслей в соответствии с вечными законами ума, чтобы, приобщаясь к вечному внутреннему «небу» нашей души и все понимая, наконец-то пребывать в нем. «Полу-умный» вещный мир во всей его скоротечной изменчивости, чахоточной ветхости, напротив, словно бы взывает к человеку с мольбой о сострадании и спасении мощами осенней листвы и чуть слышным шепотом сухих стрекозиных крыл. Этому-то брэнному миру и нужны наши жертвы, в нем размороженное из вечности время острием своей стрелы ранит все существующее, «живит» его, заставляя шелестеть, шевелиться и выть. *Мир рождающихся и ветшающих вещей полон случайностей, темных мест и чудес, это мир, в котором много лишнего и который многого лишен, а потому подвижен, изменчив, загадочен, существует, жив.* **В нем правит не то Время, которое остановлено в однообразии Вечности Единого-Блага, а другое Время, непредсказуемое в своем временном осуществлении вещами,** которые даны пространственно (пространственно-временно), а не только «умственно», в недостижимой для смертных «сфере» Божественного Ума. *Самой своей ветхостью вещи открывают Время как свободу всего существующего, как просвет, в котором свершаются судьбы сущего, судьба его Бытия.* **Ветхость — такой аспект существования вещей, в котором они показывают себя не-совпадающими с самими собой, а потому свободными от мертвой самотождественности понятия.** (В умирании вещь непредсказуема... Как однообразны июльские листья в сравнении с листьями сентября.)

Ветхость — такое состояние вещи, в котором она открывает за-вещанное ей: свою временность как откровение «за» вещью расположенного Времени всего существующего¹⁴.

¹⁴ То, что мы здесь называем Временем, есть свобода как внутренняя необходимость, реализующая себя в человеке. «И, будучи таковой, она неразложима, непродлеваема, ничем не заместима, поскольку сама является длительностью. То, что само является временем, не имеет времени» (Мамардашвили М. К. *Философия и свобода* // Мамардашвили М. К. *Как я понимаю философию*. М., 1992. С. 366). Время с большой буквы, о котором мы говорим здесь, «не имеет времени» и есть то «неразложимое и непродлеваемое», «что» являет себя в переживании временности сущего.

Взгляду на начало вещей из их ветхости, из их бытия-к-смерти, взгляду, открывшему-ся для Времени, *мир открывается не в квазипространственном измерении идеально-смысловой скульптурности вещи, а в измерении свободы, дарующей чело-веку право усматривать в вещах смыслы и давать им, тленным, имена.* Видение «свободного» в вещах доступно лишь чело-веку, существу сущему способом содержания и вещного (временного), и не-вещного (Времени). Чело-век — это просвет свободы (Времени) в мире вещей, знающий вещи, но не знающий света, в котором вещи открывают ему себя. Он есть про-свеченный Временем «тростник», мыслящий «светом» Времени все временное. Время, Свобода для него не существуют ни в «кругу» чувственно данных вещей опыта, ни в сфере идеальных предметов сознания (математические объекты, понятия и т. п.), а потому и не могут быть представлены и познаны подобно им. Время и Свобода (Истина, Бытие) — не вещи, не понятия и не образы, которые можно было бы мыслить как элементы чувственного или умного космоса, но их Начало, остающееся свободным от него. Это Начало, будучи открытостью для этого мира и для мира возможного, иного, не мыслится тут как вершина многоступенчатой пирамиды смысловой осуществленности, поскольку как вершина она попала бы в зависимость от пирамиды, которую она завершает. *Двигаясь к Началу вещей от ветхости вещей, а не от их акме (полноты), мы обращаем внимание на неопределенное (и неопределимое) в существующем, а не на определенное в нем.* Мы обращаем внимание на то, что владычествует, правит именно неопределенное, а определенное ему подвластно и как бы «свободно» от самого себя, от подчинения своему собственному содержанию, своей определенности и, следовательно, ограниченности. Одним словом, нам открывается **не мета-физически закругленный (закрытый) космос, а мета-физически открытый мир, всегда готовый стать иным,** быть инаковым самому себе или — вовсе не быть, чего мир, понятый в русле направляющей интуиции смыслового космоса, не допускает.

Речь идет, таким образом, о вечернем, чело-веческом (а не об умно-сверх-временном, сверх-человеческом) взгляде на вещи, о взгляде, завязанном на временном и конечном (ветхом). Это взгляд, «внутри» которого взирающий на вещи

понимает себя¹⁵ как чело (начало), «верхнее мес-то»¹⁶ всего временного мира, всего имеющего свой «век». Через чело-века и «в нем» — «внутри» мира — Мир, Время дает место и определяет с-рок, век, меру всему сущему как веко-вечно при-сущему при-сутствию, чело-веку.

(Чело)-веком Время из-меряет сущее именно как сущее — не как Бытие и не как «что». Но чем измерить само Время? Чем измерить человека как челом (началом) вечного существа? Где мера того, что все мерит, в чем все со всем мирится? Как чело-веку познать (измерить) самого себя — *все-мерного*?¹⁷ Он может найти свою собственную меру как меру особого рода сущего, *имеющего такой-то век*, но не как меру того, *кто его имеет, кто его осознает, он не может знать об этом последнем иначе, как о челе (начале) этого-вот «века»*. **Мера человека — без-мерное, до-предметное Начало.** Он (чело-век) тайна для самого себя, тайна — его при-рода, прирожденная мера его рода. Другие роды открываются ему в свете темной Тайны истока открытости вещей как предметов. *Чело-век со-вещается с вещами, со-общаясь с ними в точке начала времени, в которой он сам для себя и все для него обретает свой срок, свою меру и, следовательно, свое место.*

И восприятие вещей в измерении их ветхости, и созерцание вещей под знаком полноты акме на втором шаге, шаге философского осмысления воспринятого, приведет нас

¹⁵ Мы исходим здесь из онтологического истолкования понимания как способа человеческого бытия. «Человек понимает» значит еще — осознает, *что* он понимает и что он — *понимает*, понимает именно это вот: себя самого понимающего «в» мире.

¹⁶ «Чело — лоб, часть головы, от темени до бровей... // Глава, голова чего либо, начало или верх, перед. *Чело горы. Туманное чело Казбека. Чело реки*, исток, начало. *Чело войска*, голова, перед; лицо» (Даль В. И. Там же. Т. 4. С. 587).

¹⁷ Человек есть мера всех вещей и в том числе себя самого как «живой вещи». Тут невольно вспоминается знаменитый фрагмент из Протагора: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют». (Цит. по: Богомолов А. С. Диалектический логос. М., 1982. С. 186. Этим же автором приводятся и другие версии перевода этого изречения, например перевод М. Л. Гаспарова: «Человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих».)

к Первому Началу вещей. Но **путь** к Единству мира в его Начале в первом и во втором случае — **различен**, что имеет значение как для понимания вещей мира, так и самого Мира как Начала «мира вещей». Теперь ясно вырисовывается *двойственный* характер *правлящей неопределенности*, открываемой ветхим: ее характер — это неразличимая «тьма хаоса», тьма чистого не-бытия и, одновременно, — тьма неопредмечиваемого Бытия (Времени) всего бытующего, тайна просвета, *в котором* появляется «на свет» все сущее. Первая тьма — небытие (конечность) как судьба сущего — позволяет *ощутить и «вторую» тьму, тьму*, дающую **силу для созерцания** вещей как сущих-к-не-бытию. Эту вторую «тьму» (в смысле неразличимости, непознаваемости), следуя древней традиции, можно также назвать «светом», имея в виду позитивный аспект абсолютной неопределенности Начала, взятого самого по себе. Обе «тьмы» (тьма как тьма и тьма как свет), обе метафоры Начала изначальны для нас, поскольку мы есть как принадлежащие к Началу, и два его лика являются нам в сознании не случайно, но производятся в нас самим Началом, свидетельствуя о нем в «мире вещей».

Платоническое Начало — это начало стационарной вселенной, чья устойчивость задана приоритетной для античного человека чтойностью вещей, следовательно, это начало, отправляющееся от самотождественности вещей, от стационарного космоса, где возможно только круговое, однообразное движение или в крайнем случае — как в стоицизме — циклическое. Платоническое Начало — это начало, которое не может не иметь в качестве своего «вечного спутника» мира со всеми его умопостигаемыми степенями выразительности и, соответственно, приближенности-отдаленности от Начала; положительное Ни-что (Единое) накрепко приковано к своему «что». «Что» и «Ни-что» связаны здесь одной цепью, взаимообусловлены, а Материальное Начало (отрицательное Ничто) лишено «спонтанности» и обречено на то, чтобы служить измерительной шкалой над-космической и космической выразительности Единого-Блага, пред-положенного восприятием вещей в их акме. Ни-что в качестве отрицательного Ни-что также зависимо от «что» как и Ни-что положительное, оно есть то, что лишено «что», оно есть его ни-что-жество.

Отправляясь от пространственной *формы*, продвигаясь от нее к смысловой изваянности «что», к идее, и, далее, к Идее идей, к Единому, античный разум во главу угла тем самым поставил пространство, а не время, так что античная философия может быть понята как эстетика пространственной *формы*, взятой в своем смысловом максимуме. Отсюда объективизм и космоцентризм античной мысли, заданный в своем истоке интуицией «прекрасного космоса» и вытекающей из нее оппозиции Космос/Хаос.

Абсолютная **полнота** всего существующего логически совершенно неотличима от его абсолютного **ничтожества**, не-существования, хотя мы и можем наделять его условными определениями, говоря о «до» и «после», о «сверх» и «не» (бытии), о «начале» и «конце» Универсума сущего. Определения **у-словны**, то есть в них мы танцуем от слова, как от печки, так что пытаюсь понять неопределеннейшее в противоположность определенному, мы, знающие о рождении и смерти, хотя и не имеющие *опыта* ни того, ни другого, оцениваем начинающее Начало и завершающее «За» онтологически и ценностно по-разному: **порождающей** силе (силе «Жизни») мы выставляем онтологический и ценностный плюс, а силе, мало-помалу «забирающей» существование и завершающей его «до конца», мы (по логике обыденного сознания) выставляем жирный минус как темному Хаосу, как неумолимому Року. Пусть для нас такое различие и имеет житейский, жизненный смысл, но проясняет ли оно что-то в самом Начале начала, Конце конца? Ни в коей мере. Чистое Ни-что в самом себе неразлично, но («оно само») как Различие (а не как отличие «одного от другого»), как чистая возможность у-словного существования (существования уловимого в сознании и слове), Ни-что дает нам возможность различать и говорить по-разному о начале вещей и об их конце, а в себе самом различать «положительный» и «отрицательный» полюс.

Чистое существование (Бытие) неотлично само по себе от чистого не-существования (Не-бытия) и так сказать *равно-начально* по отношению ко всему сущему «так-то и так-то» как формальное (смысловое) и материальное начало всего существующего. Однако *логически неотличимое* — *отлично словесно, у-словно, и в этом отличии обнаруживается*

экзистенциальный, жизненный смысл словесной фиксации неодинакового опыта чистой неопределенности (опыта извлекаемого из до-словности чувства), по-разному переживаемой нами, например, в состоянии вдохновения, восторга и в настроении тоски, ужаса. Своеобразие такого рода состояний нам удастся у-держать в сознании, вспоминая о них как о «вдохновении» или о «тоске», различая их как душевную «полноту» и «пустоту»¹⁸, которые различимы не сами по себе, но по своей эмоциональной окраске и по своим жизненным следствиям: полнота вдохновения что-то родит, выводит нечто на свет (например, поэтическое произведение), порождает видение привычных вещей как бы в *новом* свете, вкладывая в привычные вещи *новый* смысл, в то время как пустота тоски, напротив, «обессиливает», «отнимает» у вещей смысл, делает «бесплодным», «пустым» того, кто чувством «пустоты» охвачен¹⁹.

Таким образом, у-словное различие *положительного и отрицательного Ничто оказывается укорененным феноменально, в экстремальных точках душевного опыта*. Ничто кажется человеку по-разному. В зависимости от того, из какого опыта рождается (от чего «отправляется») наша мысль в своих попытках осмыслить существующее и как этот опыт об-у-словлен (словесно обставлен, определен), мы получим разные типы философского дискурса. Если в качестве исходного принят не экстремальный, не метафизический опыт (испытание чего-то), то мы получим одну философию, если мы отправляемся от опыта полноты, от акме — другую, если исходен для нас опыт пустоты, временности, то мы получим еще иную форму или иной тип мысли.

¹⁸ Не случайно, что мы так и говорим: «тоска смертная», связывая смерть и пустоту воедино. Тоска дает нам опыт бессмысленности существования. И это — опыт экзистенциальный.

¹⁹ «Полнота» и «пустота» чувств (как душевные эквиваленты полноты и пустоты в умозрительно-метафизических конструкциях) непосредственно об-наруживаются в душе, сознаются лишь в некоторых особых — предельных — ситуациях, например в состоянии ужаса (как его описал В. Набоков), когда видимым «физическим» глазом вещам не удастся подыскать соответствующий им смысл, «узнать» вещь как такую-то и превратить ее в предмет сознания.

Древнегреческая философия исходила (наиболее ярко в своей платонической ветви) из опыта акметической полноты существования вещей и потому выстраивала свой «космос» как иерархию нисходящих из нее смыслов и в разной степени осмысленных существ, на вершине которой находилась абсолютная полнота Единого; в наши дни, похоже, философский дискурс отправляется от опыта пустоты, от чистой материи, восходя от временного к вне-временному (к Времени). Мы сегодня смотрим на мир скорее от его «конца», чем «от его начала», из-меряя сущее не неподвижной мерой само-тождественной Вечности, но чистым различием Времени как абсолютной меры всего временного. К Вечности мы приходим, если отправляемся от чтойности вещей; к Времени, — если для нас исходна ни-чтойность

Возможны и иные описания состояния ужаса, которые исходят не из потери вещами их смысловой идентичности, но из потери ими — при полном сохранении осмысленного видения и узнавания вещей — какой-то неопределенной и обыкновенно неосознаваемой высшей осмысленности всего существующего, вызывающей что-то вроде «проседания» сущего в абсолютное не-бытие (Например: «арзамасский ужас» в рассказе «Записки сумасшедшего» Л. Н. Толстого, описание А. П. Чеховым состояния героя рассказа «Страх» Силина, хайдеггеровская феноменология ужаса в докладе «Что такое метафизика?»). У Набокова же речь идет о проседании сущего в самой его доступности разумному узнаванию, о *тотальной потере видимым его мыслимого содержания*, что граничит уже с полным безумием, которое и ужасает героя рассказа «Ужас»: «...я глядел на дома, и они утратили для меня свой привычный смысл; все то, о чем мы можем думать, глядя на дом... архитектура, такой-то стиль... внутри комнаты такие-то... некрасивый дом... удобный дом... — все это скользнуло прочь, как сон, и остался только бессмысленный облик — как получается бессмысленный звук, если долго повторять одно и то же обыкновеннейшее слово. И с деревьями было то же самое, и то же самое было с людьми. Я понял, как страшно человеческое лицо. Все — анатомия, раздельность полов, понятие ног, рук, одежды, — полетело к черту, и передо мной было нечто, — даже не существо, ибо существо тоже человеческое понятие, — а именно нечто, движущееся мимо. <...> ...у меня было только одно желание: не сойти с ума. Думаю, что никто никогда так не видел мир, как я его видел в эти минуты. Страшная нагота, страшная бессмыслица. Рядом какая-то собака обнюхивала снег. Я мучительно старался понять, что такое „собака“ ...» (Набоков В. В. Другие берега. М., 1989. С. 267).

вещей, ветхость, не смысл, а существование вещи. Исходя из опыта со-временной изни, мы как будто у-словились (и тем об-у-словили свой способ мыслить о мире и о себе) из-мерять (в последнем, мета-физическом счете) до-словное существование «Ничем **мира становящегося**», а не «Ничем **мира ставшего**». Сегодня философы говорят о Ничто, а не о Едином, о становлении, а не о самодовлеющем покое сущего. Слово «Единое» акцентирует в сущем момент его полноты и закругленности, «шаровидности», в то время как «Ничто» акцентирует неполноту и незавершенность мира, возможность в нем нового, небывалого, а значит, стоит на утверждении апокалиптичности каждого мгновения существования мира и человека, на его ежемгновенном умирании и рождении.

Но простая инверсия классического умонастроения страдает ограниченностью, накладываемой на неклассическую традицию ее зависимостью от «классики». Влечение к ветхому есть феномен, которому «на роду написано» оказаться в центре внимания новой, неклассически ориентированной (ориентированной бытием-к-концу) мысли. Отправляясь от живого опыта временности-ветхости, мы рассмотрим основные типы его восприятия, что даст дополнительный импульс рефлексии над вопросом о границах противопоставления классического и неклассического мышления. Типологическая детализация истолкования влечения позволит увидеть не только отличие *мира-в-горизонте-ветхого как опыта Времени* от мира классического (о чем уже шла речь), но и **усмотреть его общность** с акметически-ориентированным опытом платонизирующей (классической) метафизики. Попробуем также (насколько это будет в наших силах) показать, что **влечение** к ветхому теснейшим образом связано в нашем опыте с **созерцанием** ветхих вещей и что созерцание это отлично от созерцания предметов, которые философская традиция именует возвышенными и прекрасными.