

Со времен Ницше к философии — по крайней мере, к тому, что от нее осталось, — обращен императив, требующий возврата к чувственному, требующий, чтобы она отошла от всего сверхчувственного, интеллигибельного, и более того — уничтожила само различие чувственного и умопостигаемого. Этот поворот подразумевает освобождение чувственного от его классического определения как образа или воплощения интеллигибельного, высвобождение чувственного ради него самого. Этот поворот также предполагает обращение к природе, ко всем природным вещам (а какие вещи так или иначе не являются природными?), а также обращение к тому, что, будучи природным, несводимо к вещи, к тому, что наиболее точно может быть названо стихийным в природе, стихийным по природе, стихийным как таковым. Так следующий траектории возврата к чувственному рано или поздно приходит к тому, чтобы говорить о земле, говорить так, чтобы, используя слова Ницше, «оставаться верным земле»¹.

Еще до того как прозвучал императив Ницше, необходимость обращения к природе — и таким образом, к самой жизни, — была провозглашена Шеллингом. Его слова хорошо известны: «Общий недостаток [Mangel] всей новой европейской философии с самого начала (он присущ уже философии Декарта) состоит в том, что природа для нее не существует и что она лишена живой основы»².

Один из путей, следуя которому мы приготавливаем возвращение к природе, связан с возвратом к ее античному смыслу, например, пониманию природы у Аристотеля, для которого φύσις обозначает тот способ, в соответствии с которым случается природное сущее (τὰ φύσει ὄντα) — посредством ἀρχῆς, действующего изнутри этого сущего. Или же, еще дальше углубляясь в античность, у Гераклита, во фрагменте, который гласит: φύσις κρύπτεισθαι φιλεῖ (обычно переводимом как «природа любит скрываться»). Или в отголоске, одном из наиболее отчетливых отголосков древнегреческого дискурса о природе, который слышится в произносимых устами Гипериона словах Гельдерлина о природе как «неизменной, спокойной и прекрасной»³. Это значит: будучи ἀρχῆς изменения, сама природа неизменна и дает природным вещам возможность являться на свет, раскрываться, высветивать себя и в то же самое время отступать вглубь себя, вглубь стихии, которая затворена, молчалива.

Однако обращение к античности служит лишь для того, чтобы подготовить необходимые нам прежде всего внимание и про-

ницательность, то есть пробудить и должным образом направить определенное чувство природы, ощущение природы. В то же время мы, кажется, никогда не лишены этого чувства полностью. Разве не возникает у нас некое особое ощущение моря, когда мы смотрим на его поверхность, сверкающую под жаркими лучами летнего солнца; или ощущение воздушного пространства над ним («эфира», как называли его древние), когда оно наполнено ослепительным, серебристым светом; чувство ветра, который поет голосом раскачивающихся сосен; ощущение быстрой надвигающихся грозных туч и сильного ливня, который они несут с собой; ощущение ясного ночного неба в середине зимы, щедро усыпанного блестящими звездами; ощущение земли и леса, когда ранней весной они вновь обещают расцвет? Что нужно нам, чтобы стать достаточно внимательными и пронизательными, если со времен античности и по сей день природа создает зрелища, в которых соединение стихий разыгрывается с предельной явленностью и очевидностью? Зрелища, подобные тому, которое можно наблюдать на одном из островов Киклад, когда над Эгейским морем заходит солнце. Вдали и несколько в стороне в темнеющем небе прорисовываются очертания другого острова — Делоса. Небесное светило утрачивает ослепительное величие и блеск и превращается в плотную, темно-красную сферу, которая медленно, но почти зримо опускается к морю. В тот момент, когда нижний край диска вот-вот должен коснуться горизонта, тонкие обрывки облаков, проплывающие перед ликом светила, пропитываются его оранжевым светом. Оказавшись перед подобным зрелищем, внимательно созерцая, или всего лишь бросив взгляд на это удивительное соединение солнца, неба, облаков, моря и камня, можно самому ощутить, почему греки понимали природу «стихийно» (elemental) и, возможно, открыть свой слух призыву элементного.

Поворот к чувственному должен привести к его переосмыслению вне рамок классической оппозиции чувственного и сверхчувственного или умопостигаемого. При условии, что мы будем внимательны и сохраним пронизательность, отвечая на призыв «стихийной» природы, мы можем двигаться по пути переосмысления, отслеживая различные способы артикуляции чувственного, природы. Первым в этом ряду стоит различие, с одной стороны, того, что «стихийно» и, с другой, — того, что «вещно», то есть различие между элементами или стихиями и вещами.

Это различие проистекает главным образом из *охватывающего* (encompassing) характера стихий. Когда приближается буря, покрытый куполом черных туч ландшафт становится невероятно мрачным, как будто в ожидании первых тяжелых капель, предвещающих ливень, который не оставит ни одного сухого клочка. Закрытая низкими тучами, пронизанная потоками ливня, долина *охвачена* грозой. Живые существа могут спастись от приближающейся бури бегством, искать укрытия от стихий; однако самый смысл этого бегства и укрытия неизбежно связан с захватывающим характером бури, которая в каком-то смысле настигает их везде. Сильный ветер, проносясь по всей долине, *охватывает* ее, хотя и по-иному, чем тучи и дождь. Сверкающая молния,

которая в один миг выхватывает долину из тьмы, тоже *охватывает* своим особым образом; *охватывает* гром, эхо которого вырисовывает самые контуры земли, принявшей форму конкретного ландшафта. Гроза соединяет все эти стихии вместе и, охватывая округу, каждая своим особым образом, они перехлестываются, накладываются, вбирают друг друга. По сути дела, гроза есть ни что иное, нежели эти стихии, точнее их согласованное действие «здесь и сейчас».

В этом соединении смысл стихийного определяется не отсылкой к декомпозиции, но той конфигурацией обнаружения, проявления (manifestation), в которой задействованы первоэлементы. Всякое место, в котором вещь являет себя, кажет себя изнутри своего горизонта, всегда оказывается охваченным различными стихиями, различными присущими каждой из них способами; стихии переплетаются, накладываются, обволакивают одна другую и таким образом в определенной мере действуют сообща, то есть сами конфигурируются в некотором элементном взаимодействии. Однако, несмотря на это взаимодействие, стихии не обладают и не обнаруживают той определенности и пространственной ограниченности, которая свойственна вещам. Даже если они отнюдь не беспредельны в своей протяженности, как, например, дождь или ветер, приносимые бурей, область охвата стихий, независимо от конкретного места, обладает некоторой неопределенностью, которая столь же конститутивна для них, сколь изначальна (elemental). Разумеется, мы можем использовать определенные метеорологические способы измерения: однако, как только дождь и ветер будут исчислены, их «стихийность» будет упразднена, и различие между стихиями и вещами, заявляющее о себе во всяком моменте проявления будет нивелировано. Предоставляя вещам пространство для само-обнаружения, охватывая кажущиеся вещи и их ближайшие горизонты, элементы занимают простор, который не только неограничен, но и как таковой огромен в смысле нехватки или избытка, в зависимости от того, что себя кажет и смотря чему оно кажет себя.

Будучи безграничными и даже огромными в своем протяжении, элементы в то же самое время обнаруживают некоторую особую одно-сторонность. Когда буря прокатывается у нас над головой, становится ощутимой кромка ветра; озирая долину, мы видим потоки дождя, который обильно орошает землю, или точнее, ее поверхность, где лужи, едва возникнув, разливаются, чтобы превратиться во множество недолговечных ручейков. Одно-сторонность элементов отлична по своей природе от одно-сторонности вещей. Сторона, которую обращает к нам стихия, не совпадает с образом или ракурсом вещи, глубина стихии не таит в себе многообразия иных ракурсов, которые могли бы открыться с других точек зрения. Поверхность земли не есть лишь один из многочисленных профилей, которые она может явить; правильное будет сказать, что в некотором смысле эта ее сторона — единственная, и все наши попытки обнаружить иные измерения, например, с помощью лопаты, будут только воспроизводить и повторять ее. Несомненно, за внешней стороной элементного есть глубина, но эта глубина иного рода, чем у вещей.

Намек на различие между стихиями и вещами содержится в так называемых безличных оборотах, которые выражают удерживающую власть элементного в повседневной речи: мы говорим «дождливо», «ветряно», не предполагая, что за этим стоит некий агент действия. Даже когда мы говорим «молния сверкает» и «ветер дует», достаточно немного поразмыслить, чтобы понять, что молния есть нечто иное, нежели само сверканье, а ветер — само дуновение.

Элементное пребывает брешь между чувственным и умопостигаемым. Более того, только благодаря редукции элементного к простому из чего композиций, наряду с его оттеснением в пользу умопостигаемого в том, что касается само-проявления вещей, различие чувственного и интеллигибельного было закрыто от противодействующей силы стихийного и таким образом могло (на время) остаться в неприкосновенности. Но если, вслед за греками, мы будем настаивать на определенной роли элементного для манифестирования вещи, эта подмена в некотором смысле будет аннулирована, а различие чувственного и интеллигибельного — разрушено. Разрушено в силу того, что стихии, определяя возможность и границы этой манифестации, несводимы ни к умопостигаемым *архэ*, ни к чувственным вещам. Хотя их зримость разворачивается весьма своеобразно, стихии зримы и ощутимы (и непостижимы уму). И если некоторые стихии — особенно, когда говорят о небе и земле, — до сих пор иногда называют *архэ*, то только в ином, самом что ни на есть архаическом смысле. С другой стороны, элементы отличаются от чувственных вещей, несмотря на то, что они обладают своей специфической чувственностью и могут до известного предела рассматриваться как вещи, как если бы они были вещами. В своей неопределенности и неограниченности, в своей особой одно-сторонности и своей специфической глубине, они суть нечто иное, чем вещи. Будучи отличны как от умопостигаемых *архэ*, так и от чувственных вещей, элементы образуют некий третий род, само существование которого разрушает, казалось бы, абсолютное противопоставление умопостигаемого и чувственного. В тот момент когда философия обращается к чувственному, на той грани, пересекая которую, она в определенном смысле покидает свою территорию, элементное становится тем последним камнем, который замуровывает гробницу мертвого Бога.

Таким образом, поворот к чувственному — это поворот не только к сфере чувственных вещей, но также — а в определенном смысле и прежде всего, — к «стихийному». Но в чем заключается смысл этого поворота-возврата к «стихийному»? В частности, в каком смысле мы обращаемся — или возвращаемся — к земле? Подобно узнику пещеры, мы никогда не сможем покинуть землю. Даже если мы мысленно захотим исчезнуть с ее лица и станем подпитывать эту мысль всевозможными способами, скажем, размышляя о самоубийстве или рисуя себе образы неотвратимой гибели. В свое последнее утро Сократ разговаривал с друзьями о философии и о смерти, и, как указано в *Федоне*, «с этими словами Сократ спустил ноги на землю» [ἐλτὶ τὴν γῆν] и так и

* В цитируемом русском переводе стоит «пол». — Прим. пер.

сидел уже до конца беседы»⁴, беседы, которая непосредственно предшествует последним приготовлениям Сократа к тому, чтобы принять φόρμακον (как его справедливо называют), и завершается великим мифом, в котором земля, ее высшие области оказываются не только обиталищем живых, но и последним пристанищем для самых чистых и святых душ после смерти.

У Аристотеля, в той части *Метафизики*, где он говорит о ранних мыслителях, рассматривавших тот или иной первоэлемент в качестве ἀρχή, есть любопытное упоминание о земле. Конечно же, упрощенное понимание элементного обнаруживает себя здесь с достаточной очевидностью, более того, оно эксплицитно проявляется уже в самом начале фрагмента. С самого начала Аристотель заявляет, что φυσιολόγοι допускают ошибку в том, что не признают бестелесное и не рассматривают сущность (οὐσία) и чтоинность (τὸ τί ἐστὶ) как причину вещей. Именно в тот момент, когда он заявляет об этой подмене ἀρχή (αἴτιον), он вводит неотделимое от нее слово ὕλη: Аристотель говорит, что его предшественники постулировали одну природу — т. е., один элемент, в качестве ὕλη. Он утверждает также, что «вещи возникают друг из друга через соединение, другие — через разъединение» — то есть возникновение вещи из элемента заранее определяется как композиция (или декомпозиция). Далее он отмечает, что среди элементов земля составляет исключение: среди тех φυσιολόγοι, которые указывали на какой-то один элемент (στοιχεῖον) как на основу вещей, никто не рассматривал в качестве этой основы землю. В силу того, что Аристотель изначально определяет стихии как *из чего* соединения, для него очевидно, почему никто не выбрал землю в качестве исходного элемента: «явно потому, что она состоит из крупных частиц». Затем Аристотель добавляет (это и есть та самая отсылка): «Но почему же они не указывают и землю, как это делает большинство людей? Ведь люди говорят, что все есть земля, да и Гесиод утверждает, что земля возникла раньше всех тел: настолько древне и общераспространенно это мнение»⁵. Переворачивая порядок, предписанный композицией, Аристотель даже рассматривает гипотетическую возможность того, что составленное может быть «первее по природе» чем то, из чего оно состоит. С учетом подобной перестановки — в рамках которой, однако, все по-прежнему определяется отсылкой к композиции, — первенство среди элементов может, по мнению Аристотеля, быть признано за землей.

Что бы ни утверждал Аристотель и φυσιολόγοι, народное мнение гласит, что все есть земля. Какую бы форму ни принимали вещи, все они — из земли и берут от нее свое начало. В *Теогонии* Гесиода земле предшествует только χάος; даже небо порождено землей, «равное себе... чтобы оно покрыло ее повсюду»⁶. Гимн Гомера «Земля, ты мать всему» прославляет «все-мать землю» как «прочную основную кормилицу всего на земле»⁷. У Гомера часто встречается эпитет земли как ποῦλυβόταρα: кормообильной или всеплодной⁸.

Возвратиться к земле значит заново открыть ту архаическую землю, которая всегда давала и будет давать нам питание и опору. Если бы философия решилась на этот поворот, с тем чтобы отныне «оста-

ваться верной земле», она должна была бы заново открыть землю как стихию, разрушая все, что могло бы способствовать — и действительно способствовало, — редукции элементов к вещам. Кажется, все подсказывает нам: хотя все вещи суть земля, земля не есть вещь.

В различных масках и обликах народное мнение в известной мере сохранилось до сих пор. Как бы ни пытались смягчить утверждение о том, что все есть земля, любые оговорки отходят на задний план, если не отменяются вовсе, если мы неукоснительно следуем требованию возврата к чувственному. Таким образом, философия, оказавшись на рубеже, заданном траекторией возврата, должна как минимум провозгласить, что все вещи — *из земли*. Смысл этого *из* гораздо шире чем «из», которое подразумевается по отношению к вещам, производимым посредством τέχνη, искусственным вещам, для создания которых необходим материал, в конечном счете заимствуемый из природы. Ведь помимо искусственных существуют также, и прежде всего, естественные, природные вещи, которые никем не произведены. Один из важнейших сдвигов в философии произошел в тот момент, когда схема, полученная на основе произведения искусственных вещей, схема производства, была распространена на все вещи. Тогда природные вещи и даже живые существа стали мыслить как состоящие из материала, на который творец накладывает определенный вид, форму, очертания (εἶδος, ιδέα, μορφή), которое он вообразил до момента произведения. Таким образом, бытийная связь с землей как природных, так и искусственных вещей свелась к тому, что они сделаны из земного материала, который в определенном, а, возможно, и в различных смыслах берется из земли.

Однако, когда речь идет о природных вещах, их произведенность не является чем-то очевидным; соответственно, не более очевидно и то, что схема производства адекватна по отношению к природным вещам и регламентирует их бытийное отношение к земле. Как бы ни обстояло дело с их материальным составом, гораздо более очевидно то, что связь природных вещей и земли — иного свойства: они связаны с ней подобно покоящимся на земле камням; подобно деревьям, траве и хлебу, которые вырастают из семян, укрытых в земле; подобно живущим на ней людям и животным, которые рождены от таких же земных существ, вскормлены ее щедростью, получают от нее поддержку и направляются ее просторами. Хотя производство может вторгаться в ход природных вещей, вмешиваться в их связь с землей, оно лишь направляет, помогает или препятствует их рождению и росту; на природу воздействуют с помощью средств, которые заимствованы у природы, подобно тому, как целитель лечит болезнь вмешиваясь в работу организма таким образом, чтобы тело само себя излечило. Только на том пределе, где природные вещи расплывены, так сказать, в простую материальность, античная схема производства становится вполне адекватной; фактически, это происходит только тогда, когда τέχνη превращается в технику.

Бытийное отношение вещей к земле есть, таким образом, отношение произрастания. Их принадлежность к земле есть дело роста: так

вырастают из земли растения, так, благодаря питанию, поддержке и водительству земли растут люди; растут даже камни, которые малопомалу выходят из земли вследствие эрозии почвы, вырастают в размерах, обретают форму.

Так вещи выходят из земли. Однако, не только природные вещи, но также вода и воздух, ветер и туман выходят из нее, и даже — как утверждает Гесиод, — небо. Не только вещи, но и остальные элементы происходят из земли; однако стихии принадлежат земле не в своем произрастании из нее, но в сопутствовании ей, содействуя ей каждая на свой лад.

Но что есть земля? Возможно ли для нее обладать собственным *что-то есть*? Или она имеет смысл только в каком-то ином смысле? Как определить смысл этого слова? И что это за слово *земля*? Имя собственное, имя уникального индивидуума: *Земля (Earth)*? Или же это имя нарицательное, слово, имеющее общий (universal) смысл, но употребляемое для обозначения конкретного, единичного индивидуума, того, что мы называем землей, подразумевая «*вот эту*» землю (*the earth*)? Не отсылает ли значение данного слова к чему-то, что отличается от этого индивидуума? Ведь во многих случаях мы употребляем слово *земля*, имея в виду не «*вот эту*» землю (*the earth*), но просто *землю (earth)*, подобно тому, как мы произносим слова *вода*, *огонь* и *воздух*, обозначая ими то, что в рамках схемы производства опознается как вещество и концептуализируется философией как материя, но теперь, вне рамок этой схемы, должно быть опознано как «стихийное».

Таким образом, слово указывает на три рода земли: земля как определенный индивидуум (Earth); земля как идея, и лишь затем, через ее посредство, как индивидуум (*the earth*); а также третий род, который до сих пор мыслился как материальность, но теперь, взятый вне схемы производства, должен мыслиться в «категориях» элементного (*earth*).

Земля имеет тройкий смысл. Два первых значения объединяются Гегелем, в том эпизоде диалектики наблюдающего разума, где понятие *земля* возникает в рассуждении столь же неожиданно, сколь ненадолго. В этом фрагменте рассматривается отношение между внутренней детерминацией организма и его структурированной формой, его бытием-для-другого, то есть отношение между родом организма и действительным единичным организмом. Главным в этом отношении оказывается то, что действительный индивидуум как бы выпадает за пределы рода: «То, что вступает в действительность, не есть род как таковой». Между родом, как органическим всеобщим и действительным индивидуумом, выступает определенное всеобщее или вид, в результате чего возникает схема:

род — вид — индивидуид

В соответствии с этой схемой род разлагает себя на виды и подвиды, которые заполняют разрыв между родом и единичным организмом. Самым важным в саморазличении рода является то, что «эта деятельность рода» жестко ограничена, лимитирована. Для того, чтобы вклю-

чить в свою схему это ограничение, Гегель расширяет ее, представив в качестве одного из крайних терминов землю:

род — вид — единичный индивидуид — земля
(всеобщее) (определенное (единичность в (всеобщий
всеобщее) собственном смысле) индивидуид)

Как говорит Гегель: «Род, который разлагается на виды согласно *всеобщей определенности* числа или может также принять за основание своего деления отдельные определенности своего наличного бытия, например фигуру, цвет и т. п., претерпевает в этом спокойном занятии насилие со стороны всеобщего индивидуид — земли, каковой индивидуид, будучи всеобщей негативностью, выдвигает против систематизирования рода различия в том виде, в каком земля имеет их в себе, и природа коих благодаря субстанции, к которой они принадлежат, отличается от природы рода. Эта деятельность рода становится совершенно ограниченным занятием, которое род может выполнить только внутри названных могущественных стихий и которое на каждом шагу прерывается, нарушается и гасится их необузданной силой»¹⁰. Таким образом, деятельность рода строго ограничена всеобщим индивидуидом, землей (которая мыслится в двух первых значениях, обнаруживаемых в самом слове). Само-дифференциация утрачивает систематичность благодаря вмешательству земли, которая привносит в этот процесс всевозможные преграды и прерывности, нарушая целостность рода посредством, скажем, океанов, гор и пустынь, не позволяя ему разворачивать себя единообразно, как это происходит в «подлинном для-себя-сущем опосредовании» сознания.

Но что можно сказать о третьем роде? О земле (*earth*)? О чем говорит слово *земля*? Как определить его, не прибегая к схеме производства? Как можно мыслить его иначе чем вещество, исключая отсылки к материальному составу вещей?

Что здесь необходимо так это решительный сдвиг от точки зрения композиции к точке зрения проявления (*manifestation*). Необходимо, чтобы земля мыслилась не как *из чего* материального состава, но как *из чего* проявления. Тогда сказать, что вещи — *из земли*, означало бы раскрыть нечто относительно того, как они являют себя. Кажется, пришло время сказать, что в своем себя-казании вещи никогда не обнаруживают себя как чистый образ, который просто накладывается на определенный материал, но вполне мог бы быть высвобожден из этой материальной оправы. То, что выходит на поверхность, — это скорее лик чего-то, выражение, которое неотделимо и немисливо в отдельности, — от лица, на котором оно проступает. Лик чего-то, что кажет себя, чтобы остаться неузнанным, обнаруживает свою сокровенную силу, чтобы сохранить ее в невидимости. Однако, эта скрытая сила не располагается исключительно в горизонтальной плоскости, которая задает вид вещи, но решающим образом и, так сказать, в ином измерении эта сила обнаруживает себя в том сопротивлении, которое вещь оказывает всякой попытке вторжения, любому нашему усилию сделать

ее предельно прозрачной и представить на суд наших чувств. Обратной стороной этой скрытой силы сопротивления является уязвимость вещи: она уязвима в своей подверженности порче, в своей незащитности перед разрушением, в том, что ее выход на свет по своей сути уже есть уход из этого мира, в том, что само-обнаружение вещи отмечено постоянной угрозой гибели. Сопротивление и его двойник, уязвимость, свойственны всем земным вещам, и, таясь, обнаруживаются в них.

Но что можно сказать о земле как земле, в отличие от вещей, которые выходят из нее? ¹¹ Земля также выходит — причем столь изначально, что формулировка граничит с тавтологией, — *из земли*, и тот, кто мыслит землю так, отметит в этой фразе (*земля как земля*) не восхождение к всеобщности «как такового», но нисхождение к земле, которая сама — *из земли* (*as itself of earth*). Вернее, речь следовало бы вести о нисхождении, которое наталкивается и вынуждено отступить перед сопротивлением, которое земля оказывает всякому вторжению. Можно было бы сказать, что сопротивление, оказываемое землей, является глубоко укорененным, фундаментальным, и таким образом наметить контуры риторической, если не сказать метафорической, системы; в рамках которой отсылка к земле играет основополагающую роль, или же, как можно выразиться удваивая эту отсылку, системы которая сама укоренена в земле. Или же, можно сказать, что земля как земля абсолютно неотступна, непреходяща. Постоянство земли, ее способность быть опорой настолько фундаментальны, что все непреходящее и дающее опору не только оценивается в соотношении с ней, но в некотором смысле заимствуется из нее. Все строится на земле.

Абсолютно стабилизирующей функции земли посвящена работа, написанная Гуссерлем в 1934 году и озаглавленная «Фундаментальные исследования феноменологического истока пространственной природы». Текст носит исследовательский характер, и его свободный, непринужденный стиль наводит на мысль, что он был написан спонтанно; он не слишком проработан с точки зрения стиля и оставляет впечатление незавершенности¹². Однако этот текст посвящает на земли, ранее не обозначенные на карте, точнее, пытается обнажить землю как начальную почву, основание, которое всегда воспринимается как данность. Гуссерль характеризует землю как перво-пристанище (*Ur-Arche*). Земля как таковая, воспринимаемая в окоме горизонта, называется основанием опытного восприятия всех тел (*die Erfahrungsboden für alle Körper*). Функционируя таким образом, сама земля не переживается в опыте как вещь; по крайней мере на изначальном уровне она не проявляет себя таким образом, хотя Гуссерль и допускает, что она может конституироваться как вещь на других уровнях опыта (например, на уровне научной теории). Будучи основой опытного восприятия всех тел, земля одновременно служит тем основанием, в соотношении с которым воспринимается всякое движение. Следовательно — и здесь Гуссерль противопоставляет себя, возможно слишком резко, теории Коперника, — земля неподвижна. Как говорит сам Гуссерль: «Земля — это основание (*die Arche*), которое впервые делает возможным всякое

чувство движения и чувство покоя, как модуса движения. Но ее покой не есть модус движения». Другими словами: «Сама Земля в ее изначальном представленном виде не движется и не покоится; только по отношению к ней покой и движение впервые обретают смысл»¹³. Итак, говоря о земле как об основании всякого опыта вещей, будь то движущихся или покоящихся, Гуссерль полностью устраняет оппозицию, которая лежит в основе коперниканского спора; таким образом он ставит свое исследование на совершенно иную почву.

Вновь прибегая к метафоре, которая сама носит «земляной» характер, можно сказать, что свойственный земле вид покоя — ее постоянство, способность давать опору, — является коренным, фундаментальным. Столь же фундаментальны ее само-сокрытие и само-замыкание. Земля дает опору вещам, обеспечивает основу, на которой они движутся или покоятся, и именно так она затворяет себя. Здесь, в своем само-замыкании, земля в более фундаментальной форме демонстрирует тот же род сопротивления, с которым мы сталкиваемся в земных вещах. Как, например, в камне, о котором пишет Хайдеггер: «Камень наваливается всем своим весом, возвещая о своей тяжести. Но, лежа перед нами, он не дает нам внедряться в его тяжесть. Если мы попытаемся расколоть скалу, она в осколках своих не явит нам своего нутра, своей разверстости. Расколотый камень тотчас же вернется в громоздкость своего тяжелого возлежания и в прежнюю плотность отдельных своих кусков». Но камень, возможно как никакой другой род вещи — *из земли*. Поэтому Хайдеггер расширяет свое заключение: «Земля такова, что всякое стремление внедриться в нее разбивается о нее же самое»¹⁴.

Даруя вещам пространство, в котором они могут явить себя, сама земля остается совершенно скрытой. Даже в созерцании так называемой «природы», зрение по большей части ухватывает лишь то, что находится на виду — деревья, травы, луга и т. д. Даже если свежевспаханное поле или каменная поверхность отвесного склона содержат некоторый намек на саму землю (на то, что они — *из земли*), сама земля отступает за пределы явленного. Земля остается под покровом; скрываясь от глаз и сопротивляясь всякому вторжению, она отказывается открыться полностью даже тогда, когда мощнейший взрыв обращает ее в пыль. Даже в своей уязвимости земля укрывается, все так же удерживая себя в самом своем сокрушении (*desolation*).

Земля, как сущностно само-замыкающаяся, не только сама остается закрытой, но разделяет свою замкнутость с вещами, предоставляя им убежище само-затворенности. Преходя, вещи в итоге нисходят обратно, в стихию земли, если не буквально — в землю (*the earth*). Присущая природным вещам удерживающая власть — то есть *φύσις*, — осуществляется как само-распускающееся, само-раскрывающееся явление, которому сопутствует отступление в затворенность; в своем последнем пределе, они связаны как начало и конец, рождение и смерть, явление на свет и возвращение в замкнутость земли. Земля — это место, куда возвращаются, где укрываются и в конце концов погребаются возникающие, выходящие на свет вещи. Для людей же погребение есть ни что иное, как попытка защитить мертвого. Согласно Гегелю, семья

делает мертвого «соучастником в некоторой общности, которая... одолевает и связывает силы отдельных материй [Stoffe] и низшие формы жизни, желавшие стать свободными по отношению к нему и разрушить его». Погребение становится соединением умершего родственника «с лоном земли — стихийной непреходящей индивидуальности»¹⁵.

Среди трех родов земли *стихия* земля образует третий род, который в определенном смысле является наипервейшим. Как и все стихии, она отличается от чувственных вещей неопределенностью своих границ, своей одно-сторонностью, и своей особой глубиной. Но она также отлична от вещей умопостигаемых, от понятия как такового, благодаря своему специфическому чувственному характеру и своей вовлеченности в себя-казание чувственных вещей. В своей неупразднимой стихийности земля являет собой третий род, отличный как от второго, так и от первого родов (всеобщего и единичного, умопостигаемого и чувственного). Именно со стороны третьего рода первый и второй роды, объединяемые у Гегеля (земля как всеобщий индивид), претерпевают насилие, которое вызывает нарушения и смещения еще более радикальные, чем те, о которых говорит Гегель. Как любая другая стихия, земля, мыслимая подобным образом, задает онтологический регион, который несводим ни к чувственному, ни к умопостигаемому, ни даже к их единству в лице всеобщего индивида. Поэтому само существование этого региона делает невозможным всеохватывающий жест, посредством которого сущее как таковое без остатка делится на чувственное и интеллигибельное. Однако, связанный со стихией земли момент насилия и прерывности многократно усиливается ее само-затворенностью, которая радикальным образом отрывает ее от двух других родов. В силу того, что она уходит от прямого раскрытия, в силу того, что она противится проникновению вглубь себя и беззащитна перед возможностью разрушения, земля как стихия не может более мыслиться ни как единство противоположных терминов (умопостигаемое/чувственное), ни даже как третий род, который онтологически размещается между умопостигаемым и чувственным. Скорее, земля должна мыслиться как источник насилия и смещений, отсылающих к древней космогонической схеме разделения мироздания. Эта схема начинает обретать новую форму: ее фокусами становятся, с одной стороны, стихии, связанные с небом и землею, с другой стороны, чувственные вещи в их себя-казании.

Пока речь идет о постижении вещей, земля остается незаметной и невидимой. Но даже не оставляя никаких следов своего присутствия, она продолжает функционировать как стихийная основа, которая охватывает как сами вещи, так и горизонты, изнутри которых вещи кажутся себя. Тем не менее, как и всякая стихия, земля может заявить о себе во всей своей огромности. Не то чтобы она раскрывалась полностью: именно потому, что земля по своей сути есть земля само-замыкающаяся, она противится полному раскрытию, противится с упорством, которое не свойственно другим стихиям. Но как же тогда происходит само-раскрытие земли, земли во всей ее громадности? Как она обнаруживает свою «стихийность»?

Земля раскрывается во многих отношениях — но всегда лишь до известной степени, — посредством взаимодействия с другими элементами; подобно тому как свет и воздух соединяются, чтобы образовать то, что импрессионисты называли «рамкой», и таким образом взаимно размыкают друг друга. Подобно тому, как раскатистое эхо удара грома раскрывает простор и очертания земли. Или взяты, к примеру, море. В определенном отношении море — это противоположность земли, но не в чисто формальном смысле, а в смысле одновременно чувственном и стихийном: море не может служить опорой, в отличие от земли, которая служит опорой всему, и из которой так или иначе берется всякая опора. Тем не менее, море, разделяющее и дробящее ее поверхность, принадлежит земле. Отношение между морем и землей сходно с отношением, которое связывает с нею другие элементы: море — это «стихийная» противоположность земли и тем не менее оно не противопоставляет себя земле, но сохраняет с ней сокровенную связь. Именно в силу того, что море — *из земли*, оно обладает особой способностью размыкать ее вдоль тех линий — линий побережья, — где море и земля смыкаются. Существуют и другие, разрушительные «стихийные» противоположности, такие, например, как извержения вулкана, землетрясения, которые хотя и сами — *из земли*, на время лишают нас опоры и надежности, которые она дает нам. Противоположные, но тем не менее принадлежащие земле, эти ужасающие (monstrous) проявления стихий тоже служат ее раскрытию.

Однако, предельной противоположностью земли, которая сохраняет, пусть даже самым опосредованным образом, принадлежность к ней, является небо. Обозначая оба термина этого отношения, можно сказать, что небо — предельная противоположность земли. Именно небо раньше и прежде всего, раскрывает для глаз зрелище выси и укореняет в нас само чувство высоты, чувство бесконечного подъема. Не менее чем земля, небо дает простор и очерчивает пределы всякого манифестирования вещи; даже когда оно само не видимо, даже когда его присутствие совершенно неуловимо, небо охватывает как сами видимые вещи, так и горизонты, изнутри которых они высвечивают себя.

И взаимодействия стихий, и проявление вещей осуществляются на открытом просторе, границы которого установлены небом и землей. Таким образом, поворот по направлению к чувственному, который должна проделать философия, в конечном итоге должен привести ее к стихийному или хорическому пониманию пространства как пространства, открывающего простор между землей и небом.

Примечания

- ¹ Ницше Ф. *Так говорил Заратустра*. М.: Интербук, 1990. С. 10.
- ² Шеллинг Ф. *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* // Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 106.
- ³ Гельдерлин Ф. *Гиперион*. М.: Наука, 1988. С. 43.
- ⁴ Платон. *Федон*, 61c // Собр. соч. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль. С. 11.

- ⁵ Аристотель. *Метафизика*, 988b-989a // Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 81-83.
- ⁶ Гесиод. *Теогония*, 126f // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. С. 35.
- ⁷ The Homeric Hymns XXX: 1-3.
- ⁸ См., напр.: Гомер. *Илиада III*: 89, 195 // Илиада. Одиссея, М.: Худ. лит-ра, 1967. С. 63, 66.
- ⁹ Гегель Г. В. Ф. *Феноменология духа*. СПб.: Наука, 1992. С. 157.
- ¹⁰ Там же. С. 158-159.
- ¹¹ Хельд приводит это различие опираясь на понятие «земли как земли», и характеризует ее как «темную и закрытую область, из которой происходит возникновение». Хельд мог бы проделать в своем блестящем исследовании еще один шаг и подвергнуть критическому рассмотрению понятие вещества. (Klaus Held. «Sky and Earth as Invariants of the Natural Life-World», in *Phenomenology of Interculturality and Life-World*, ed. Ernst-Wolfgang Orth and Chan-Fai Cheung. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1998. S. 25).
- ¹² См. замечание об этом тексте Деррида в его введении к *Началам геометрии* Эдмунда Гуссерля (М.: Ad Marginem, 1996. С. 103), а также мое подробное исследование этого текста в книге *Double Truth* (Albany: State University of New York Press, 1995, chap. 3).
- ¹³ Husserl E. «Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur», in «Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl», ed. Marvin Farber (Cambridge: Harvard University Press, 1940), pp. 324, 309.
- ¹⁴ Хайдеггер М. *Исток художественного творения* // Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 79.
- ¹⁵ Гегель Г. В. Ф. *Феноменология духа*. СПб.: Наука, 1992. С. 240.

Перевод с английского О. Н. Оришевой

ВИДИМОСТЬ И ЯВЛЕНИЕ В ИСКУССТВЕ*

В рамках симпозиума, посвященного теме феномена, кажется необходимым исследовать феномен искусства. Может оказаться, что именно при такой постановке вопроса искусство станет доступным в самом его основании, и это будет означать, явит себя. Называя текст *Видимость и явление в искусстве*, мы хотим прояснить бытийный характер искусства.

Имеет смысл разобрать понятие *видимость* в связи с искусством.

1. Искусство как «видимость»

Происходит это первоначально в рамках платоновской критики искусства в 10-ой книге *Государства*. Однако здесь невозможно детально проанализировать платоновскую позицию в отношении искусства, что могло бы стать темой отдельного доклада. У Платона мы обнаруживаем волнующие пассажи, посвященные красному как *ekphanestaton*; мы обнаруживаем также чествование искусства с точки зрения его воспитательной функции, в особенности это относится к музыке, однако же, как известно, в 10-ой книге *Государства* Платон в радикальной форме осуждает искусство. В связи с этим Платоном называются три способа изготовления: идеи — Богом, кровати — столяром, ремесленником, который для изготовления должен всматриваться в идею и иметь знание о том, для него пригодна кровать, и, наконец, художником, который не нуждается в том, чтобы всматриваться в идею, но которому достаточно воспроизводить, копируя идею. При этом художник ограничивается определенной перспективой отдельно взятой кровати. «Значит, подражательное искусство далеко от действительности. Поэтому-то, сдается мне, оно и может воспроизводить все что угодно, ведь оно только чуть-чуть касается любой вещи, да и тогда выходит лишь призрачное ее отображение». Художник приравнивается к фокуснику, для которого достаточно зеркала, чтобы все воспроизвести.

Данная критика переносится затем на поэтов, и на самого уважаемого поэта греков, Гомера. В этом смысле Гадамер справедливо замечает: «... как чудовищно и насильственно это суждение. Оно ставит поэтов ниже ремесленников: художник оказывается софистом и кудесником, который только-то и производит обманчивые изображения-видимости и вдобавок, посредством воз-

* Этот текст был впервые опубликован в *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, изданный Г. Фигалем и Э. Рудольфом в 1998 г.