

НИЧТО В ФИЛОСОФИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА: ПАРАЛЛЕЛИ В АРХАИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Ю.С. Корнева

Философия Мартина Хайдеггера уже давно заняла центральное место в современной мысли. Практически ни один из мыслителей, размышляющих с тревогой о бытии, месте человека в мире, не проходит мимо вопрошающей тональности Хайдеггера о забытых основаниях человеческого существования. Хайдеггер постоянно зовет нас куда-то вернуться, изъять из забвения то бытие, которое и позволило бы нам ощутить себя посреди сущего в целом, что означало бы в заботе повернуться лицом к самим вещам, а не к наработанному их предметному освещению сознанием. И тогда, может быть, у нас будет шанс встретиться с самим Миром, обеспокоенным не тем, какую очередную идею мы предложим ему, тем самым даруя спасение (отбирая у него то, что, с нашей точки зрения, ему не нужно, подсовывая взамен то, без чего уже не можем мы), а сам мир покажет свой лик, отражая, как в зеркале, наше с ним взаимопонимание.

Направляясь *в сторону* Хайдеггера, пытаясь не сбиться с ускользающих в глубины бытия сущего путей его размышлений, необходимо сохранять на протяжении всего пути чтения его работ хайдеггеровское стремление «ощутить себя посреди сущего в целом», даже когда философ говорит о том, что, казалось бы, отрицает целостность мира. От схематического универсализма, разрывающего бытие и сознание на два неравноправных полюса, каждый из которых становится непонятным в отдельности, Хайдеггер предлагает вернуться к началу, первоисточку самой мысли о бытии — к положению Парменида, которое гласит: «... мыслить и быть — одно и то же» [1, с. 287]. Это означает для Хайдеггера, что не может быть никакого подлинного человеческого присутствия, если пытаться мыслить о бытии, находясь в роли невозмутимого наблюдателя — *пред-ставителя*, составляющего внешне опрятную картину мира. «Быть под взглядом сущего захваченным и поглощенным его открытостью и тем самым зависеть от него, быть в вихре его противоречий и носить печать его раскола...» [1, с. 50] — вот то, что предлагает нам Хайдеггер взамен отчуждения бытия от мышления, то есть нужно суметь не отвернуться от сложности в осознании противоречий бытия и при этом остаться вблизи от его тревожности. Но как к этому прийти? Буквально воспринять мир как целое — мало, необходим какой-то *путь, опыт, поступок*, который бы позволил оправдать слияние бытия и мысли в *одном* — в Мире. «Человек должен, чтобы осуществить свое существо, собрать, принять на себя раскрывающееся ему, сберечь его, каким оно открылось, и взглянуть в глаза его зияющему хаосу» [1, с. 50]. Но почему хаосу, пустоте, Ничто? Неужели нельзя обойтись без того, что противоречит гармонии, красоте, благу? Не легче ли просто расставить все по углам, забиться в один из них и умозрительно постигать предпочтительность тех вещей, которые несут внешнюю чистоту, а значит, оправданность перед бытием и мыслью, а то, что им противоречит, отправлять на улицу. Что собственно толкает нас по направлению к мысли, к бытию, заставляет снова и снова совершить попытку приблизить событие встречи с миром в целом? Хайдеггер подводит нас к Ничто, которое не есть не сущее, не предмет анализа, а «фундаментальный опыт» переживания. Ничто можно встретить не только в суждениях, но и в действительности. Это новое Ничто — не холодное «Ничто суждения», а «Ничто» страха, погружение в свой собственный внутренний мир.

Неординарность, самобытность философских построений Хайдеггера не раз давала повод для поисков внутренних переключек между мыслью Хайдеггера и идеями других философских и религиозных школ. Речь в этих случаях скорее шла о возможности диалога, переключки между мышлениями, о том, что их *связывало*, могло бы свести в круг определенной традиции. Но, проводя подобные аналогии, не будем забывать о том, что мышление Хайдеггера — это, прежде всего, не заимствования идей из других школ, а философия «присутствия», «вот-бытия», истоки которой где-то *вблизи* того живого окружения, в котором и творил мастер, в том внутреннем и внешнем пространстве бытия-в-мире, которое позволяет заполнить это присутствие полнотой и согласованностью. Хайдеггеровская забота о *ближайшем*, в стремлении вернуться к «основам», «почве», «земле», «языку» как единственному *дому бытия* должны помочь нам найти и сохранить мышление философа в непосредственной близости к данности культурной традиции немецкого народа. Хайдеггер искал такую философию, которая помогала бы ему с уверенностью действовать на арене современности, но вместе с тем (каким-то непостижимым образом) всегда оставаться под небом родного Мескирха [8, с. 71]. Поиск параллелей между различными мышлениями может иметь не только типологический, но и генетический характер. В этом случае необходимо суметь не столько не заблудиться в терминологической нагруженности и увидеть в ней преемственность предшествующего опыта философии, сколько уловить тот неповторимый *способ мышления* философа, который отличает его от других и позволяет двигаться самостоятельно. По мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, связь философии с обществом, культурой, эпохой существует, но не через историю, а через географию. В географии утверждается доминирование ни к чему (в том числе и к первоначалам) не сводимой случайности и могущество «среды». Так же и «все рассуждения Хайдеггера о Бытии и сущем, отмечают Делез и Гваттари, сближают их с Землей и территорией, о чем свидетельствуют мотивы «строительства», «обитания» [6, с. 154]. Влияние среды, природного ландшафта, стремление Хайдеггера застыть вблизи родного простора приводило его мышление к глубокому со-присутствию с культурной памятью немецкого народа, именно с той *памятью*, которая не стирается религиозными новациями и техническими веяниями современности. Обитателью и источником данной памяти может служить архаическая традиция древнегерманского поэтического эпоса, становление которого происходило в непосредственной близости к природе, языку и мышлению которого может служить генетическим источником, тем «зовом бытия», к которому прислушивался Хайдеггер, совершая прогулки по «лесным тропам».

Для того, чтобы выйти на путь рассмотрения генетического родства через хайдеггеровскую онтологию Ничто, для начала совершим попытку критического рассмотрения типологического варианта поисков параллелей между мышлением Хайдеггера и восточной религиозно-философской традицией.

Все многообразные философские учения о мире первоначально сводят к двум большим типам — восточному и западному. Фундаментальным для сопоставления и различения философских доктрин является понимание ими небытия и его соотношения с бытием. При этом западная философия исходит из презумпции онтологической единственности и самодостаточности бытия, в восточной традиции мир имеет два уровня и способа существования — небытие и бытие. Согласно традиции Востока небытие вовсе не есть отрицание бытия, напротив оно есть его утверждение.

Хайдеггер, оставаясь в русле западноевропейской традиции сумел удержаться в рамках парменидовской традиции о сплошности и нераздельности бытия, несмотря на то, что для усмотрения целостности мира пришлось начать с редукции

к Ничто, то есть с того, что могло дать возможность интерпретаторам наследия Хайдеггера рассматривать последнего как «максимально приблизившегося к восточной традиции, модифицируя ее вводом нового категориального аппарата» [7, с. 108]. Вопрос о правомерности подобного сближения должен учитывать и фактографические данные, говорящие о со-мышлении Хайдеггера с Востоком. Знакомство с восточной философией и культурой отмечено рубежом 20–30-х годов [9, с. 78], но еще раньше зимой 1921/22 года Хайдеггер читает курс лекций «Феноменологическая интерпретация Аристотеля», в которых в духе философии отчуждения говорит о падении, о «Ничто фактической жизни» [8, с. 162].

По мнению теоретиков компаративистского подхода к современной зарубежной философии, связь «Я — Ничто» у Хайдеггера явно за пределами последекартэвской метафизики, за рамками конструктивного христианства, и имеет единственный коррелят — восточную метафизику» [7, с. 102]. Но все ли признаки данного коррелята совпадают между собой, сможем ли мы увидеть различия там, где на первый взгляд при общем вопрошании к тому, что есть небытие, увидеть тот внутренний, глубинный срез, который и позволяет отличить одну традицию от другой и рассматривать каждую в своей самобытности и неповторимости.

Сам Хайдеггер видел общую черту своей философии с буддийской в практике «молчания», то есть внимать или прислушиваться к невербальной сфере мысли. Но философия Хайдеггера обращена, прежде всего, к земным процессам, а размышления о бытии тесно переплетены с проблемой языка. Язык, указывает Хайдеггер, есть дом бытия. «Поскольку, мы люди, чтобы быть тем, что мы есть, встроены в язык и никогда не сможем из него выйти...» [1, с. 72]. Человек в *присутствии*, прежде всего, захвачен языком, чья сущность ему неведома, а поэтому для сохранения, сбережения бытия человек должен из многословия вступить в область молчания. Молчание Хайдеггера — это не отказ от мира, но оно должно выступать как прелюдия к «настоящему диалогу о языке», то есть оно способно даровать возможность войти в сферу другого языка, другого мировосприятия. Человек не может выйти из языка, выступающего в роли дома бытия, но он проходит по тропам молчания, соседствует с бытием и через вопрошание стремится к пониманию, поиску своего места. Традиция же буддизма призывает отбросить «всяческие вопросы и ответы, чтобы вступить в учение о недualности» [5, с. 64]. Если для Хайдеггера опыт молчания есть попытка не затмить бытие высказыванием о нем, выразить согласие с ним, то для Востока — это своеобразная практика отказа от бытия, его преодоление. Молчание Востока — это уже не свободное решение *Dasein* о даровании бытию права на невыразимость в словах и знаках, а отказ выразить свое понимание состояния *просветления*, той реальности, которая лежит по другую сторону бытия. Молчание Хайдеггера — это право на вход в простор бытия, молчание же буддийского монаха — это практика выхода из бытия, заранее разбитого на противоположности.

Мир небытия в восточной традиции обладает абсолютной ценностью, и наоборот мир бытия наделен столь же абсолютной *отрицательной* ценностью. Он есть великая онтологическая иллюзия (майя). Если для восточной философии Мир представляется двухуровневым, то для западной он принципиально одноуровнев: он весь без остатка сводится к уровню бытия. Само расположение Ничто мыслится западной традицией без отрыва от бытия. Мир небытия на Востоке не исчезает в мире бытия вследствие акта проявления, но остается существовать рядом, точнее — *над* ним. На Ничто Хайдеггера, выступающего в роли фундаментального опыта, можно взглянуть как на след-рану бытия, его глубинную складку, приоткрываемую в настроении тоски. Ничто Хайдеггера не покидает пределов бытия, но «принадлежит к основе сущего». «Ничто в себе предполагает полное

отсутствие различий» [1, с. 19], — говорит Хайдеггер, но это отсутствие не затягивает, но «отсылает к сущему в целом, которое приоткрывает это сущее в его полной, до того сокрытой странности как нечто совершенно Другое — в противовес Ничто» [1, с. 22]. Открытость Ничто предполагает обретение самости, индивидуальности и свободы [1, с. 23]. Восточная традиция, наоборот, направлена к преодолению личности, на выход из круга субъективности.

В качестве конечной цели буддийского пути выступает Нирвана, восхваляемая как совокупное блаженство, наивысшее счастье, обитель мира и остров спасения. Этимологическое слово «нирвана» обладает отрицательным значением. Оно восходит к санскритскому глаголу *va* (дуть подобно ветру) с отрицательным префиксом *nir* и означает абсолютное затишье, когда нет дуновения ветра, когда огонь затух, свет погас, звезды исчезли, а святой умер [5, с. 30]. Подобный язык и образность предполагают в буддизме такие понятия, как пустотность и ничто. Состояние Нирваны есть состояние покоя и предполагает успокоение безначального волнения элементов бытия (дхарм). Нирвана в буддизме открывается через успокоение, нейтрализацию свойств и качеств и приводит к подавлению всех желаний к миру чувств, к избавлению от мимолетности жизни и к самоугасанию. Достижение Нирваны гарантирует вечность, бессмертие. Редукция Хайдеггера к Ничто — это движение не по траектории к стиранию человеческого присутствия, а наоборот, выход на простор его заботы о ближайшем. Миг встречи с Ничто даруется через особое фундаментальное *настроение ужаса*. Буддизм принимает жизнь как *страдание* в качестве непреложной истины, аксиомы, это — *мнение* о мире и оно не должно подвергаться сомнению. Достаточно знать, что мир — это страдание, и суметь *настроиться* на путь освобождения от источников страдания. Путь освобождения, в стремлении спастись от чего-то достигается в буддизме при помощи медитации, которая предполагает длительную по времени концентрацию внимания на достижение желаемой изолированности и абсолютной непричастности миру вещей. Хайдеггеровское настроение ужаса достаточно редко, и приходит только на мгновение. Настроение Хайдеггера более изначально в своей проявленности и по глубине и по ширине охвата вещей, попадающих в поле его «оцепенелого покоя», ему нет необходимости испытывать страх перед какими-либо определенными вещами и считаться с *мнением* об их угрозе человеческому присутствию. «В ужасе земля уходит из под ног» [1, с. 21], — пишет Хайдеггер, — «происходит событие в нашем бытии, благодаря которому открывает Ничто», но это же Ничто не затягивает, а сообразно своему существу отсылает от себя, не уничтожая сущее, а возвращает, отсылает назад к сущему в целом. В буддизме настроение ужаса, приоткрывающего Ничто, вторично по отношению к суждению о мире как долине страдания.

Понятие Ничто, ужас у Хайдеггера тесно связано с экзистенциалом смерти. Для буддизма смерть не имеет ничего общего с достижением Нирваны, она рассматривается как одно из страданий, от которого необходимо избавиться, преодолеть ее через прохождение восьмиричного пути. Для Хайдеггера же наоборот, смерть является необходимым условием прояснения бытия, ее нужно не преодолеть, а пройти, осознать конечность своего существования. Главное различие буддийской концепции Нирваны и Ничто Хайдеггера, что первые стремятся к идеи освобождения, как к фактическому бегству из любых пределов: мира с «жестокими законами», судьбы, собственной личности, а вслед за последним проследживается растворение действий, причин, следствий в имперсональном поле. А у Хайдеггера Ничто — это поиск основания или почвы, глубины явленности сущего; опоры, но не то, на что можно опираться, а то, что может служить первым,

изначальным принципом бытия. Такое погружение Хайдеггера нисходит к корням сущего и «почвы», как стихии и истине бытия.

Недостаток компаративистского подхода, усматривающего близость фундаментальной онтологии Хайдеггера и *ме*-онтологии буддизма, состоит в тщетных попытках найти общие координаты, выводя их из внешне сходной, но глубинно различающейся, и по точке отсчета и по ракурсу смысла, терминологии. Там, где восточная мысль со своей созерцательной ориентацией ищет уничтожение индивидуальности в спасительном небытии Nirваны или пустоте, для представителя западной мысли, с ее активной позицией, пустота не цель и не спасение, но должна быть пройденной через вопрошание и молчание слушающего «зов бытия».

Нам представляется наиболее близким и глубоким соответствием хайдеггеровской мысли о Ничто сравнение с представлениями о судьбе у древнегерманской народности. Представления о судьбе принадлежат к наиболее коренным категориям архаической культуры, они образуют сердцевину жизненного поведения принадлежащих к ней индивидов.

Говоря о Ничто, как о «готовности к ужасу» в «настойчивости исполнения высшего вызова» Хайдеггер обращает внимание на такое понятие как «смелость», необходимого проявителя и распознавателя «сущностного ужаса». Хайдеггер спрашивает: «Чем была бы смелость, если бы не находила себе постоянной опоры в опыте сущностного ужаса?» Смелость и ужас — два неразделимых понятия, в которых проявляется отношение бытия к человеку. «Смелость способна выстоять перед Ничто. Смелость узнает в бездне страха нехоженный простор бытия, чей свет дает всякому существу вернуться в то, что он есть и чем может быть» [1, с. 39–40].

С понятием «смелости» в том контексте, который мы почерпнули у Хайдеггера, мы сталкиваемся при рассмотрении индивидуальной проявленности в рамках древнегерманского взгляда на судьбу. Необходимо сразу сказать, что подобный взгляд, для которого характерна глубокая архаичность, сильно разнится с древнегреческой фаталистической точкой зрения на судьбу, в которой герой и судьба не совпадают: «он может покориться этой над ним возвышающейся силе, либо попытаться бежать от нее, либо мужественно ее принять, вступить с ней в единоборство и пасть под ее ударами, — между ним и судьбой существует дистанция, которая допускает возможность выбора, волеизъявления, а потому и порождает трагические коллизии» [4]. Когда Хайдеггер писал о смелости, он говорил, что не создает никакой «философии ужаса» и не хочет вырядиться в какую-то «героическую философию» [1, с. 39], таким образом давая нам понять, что его мысль лежит вдалеке от упомянутой выше древнегреческой трагики смелости и фатализма судьбы. Понятие судьбы у германцев и скандинавов индивидуализировано, в источниках неизменно речь ведется об «удаче» или «неудаче» того или иного конкретного лица. Наиболее показательным термином, определяющим один из аспектов судьбы, является *hamingia* — это и личная удача, и дух-охранитель отдельного человека, который может стать видимым ему в кризисный момент жизни либо умирать вместе с ним, либо покидать его после смерти и переходить к его потомку или родичу. Но «удача», которая выявляется в поведении и поступках человека, не представляет собой некоего фатума, или же пассивно полученного дара: она нуждается в том, чтобы индивид постоянно подкреплял ее своими делами. У Гельдерлина есть такая строка: «Заранее служить судьбе и изменить великую судьбу» [2, с. 241], которая через время достаточно ярко отразила древнегерманскую особенность восприятия судьбы.

При исследовании диалектики судьбы древних германцев А.Я. Гуревич склоняется к мысли, что действия героя кажутся свободными потому, что он не отделен от своей судьбы, они едины, судьба выражает вневечную сторону индивида, его поступки только раскрывают содержание судьбы. Он сознает себя как личность постольку, поскольку ощущает в себе свою индивидуальную судьбу. Судьба — это двойник, который существует бок о бок с самим человеком. В форме «двойника» раскрывается недистанцированность судьбы от индивида [4]. С понятием судьбы мы сталкиваемся и у Хайдеггера. Оно проясняется через выражение *Seinsgeschick*, представляющего трудность для прямого перевода на русский язык. *Geschick* по-немецки означает «судьба», «рок». Глагол *schicken*: «посылать», «отправлять» [2, с. 226]. То есть, если внимательно следовать общему строю мысли Хайдеггера, можно понять, что судьба послана человеку с тем, чтобы он, расшифровав послание, осуществил то, что ему предначертано, и тем самым состоялся как человек. Эта задача требует от человека определенных усилий, мастерства, необходимых для свободного принятия того, что посылает ему бытие. Хайдеггер чувствует глубокую внутреннюю связь между судьбой, посылающей возможное событие встречи с бытием и историей как тем, что произошло и происходит. История определяется судьбой, то есть в том, что посылается человеку самим бытием. Сочинение Снорри Стурлусона «Круг Земной», показывая концепцию истории Норвегии, подчиняет ее идее судьбы [4]. Поэтому наиболее уместным представляется перевод *Seinsgeschick* как «бытийный посыл судьбы», что приближает помысленное Хайдеггером с «активистской» точкой зрения древних германцев на судьбу. Перед архаическим сознанием древнего германца неизбежно предстал весь ужас судьбы в качестве требования необходимого выбора – либо принять указания ужаса, следовать за ним в битвах перед лицом Ничто и заслужить Валгаллу, тем самым, сохранить достоинство; либо отбросить главный императив ответственности перед собственным посмертием и удлинять жизнь поиском безопасного положения, подобным шагом лишиться уважения соплеменников, что равнозначно выпаданию из круга бытия. Древний германец знал, что только в противостоянии сущностному ужасу, через который открывается судьба, приоткрывается смысл бытия.

Таким образом, мы видим некоторую преемственность мысли Хайдеггера о Ничто и связанных с ним экзистенциалов архаическому мировидению, раскрывающемуся, главным образом, через такие понятия, как смерть, судьба, ужас. Главной связующей особенностью мышления Хайдеггера с архаикой является стремление не противопоставить дуальности, или рассматривать их как естественную борьбу противоположных начал, разграничение которых и привело западную метафизику на путь забвения бытия, а увидеть в их единстве источник самого бытия. Несмотря на свое стремление согласовывать свою философию с древнегреческими досократиками, укорененность мышления Хайдеггера в таких понятиях как «почва», «округа», «земля» позволило мыслителю интуитивно почувствовать культурную народную память и сохранить и вернуть из забвения то бытие, каким оно виделось древнегерманской народности.

На протяжении всего творческого пути Хайдеггер не обращал особого внимания на языческую, дохристианскую традицию немецкого народа. Это может быть объяснено не только сугубо академическим философским стартом мыслителя, но и особым поэтическим настроением его размышлений, для которого не требуется

излишняя информированность с целью подтверждения и оправдания перед публикой своего видения «округи» и способа ее передачи через язык. Подойти ближе к подобному поэтическому видению окружающего нас «здесь и теперь», нам поможет для привнесения ясности размышление М. Волошина: «Есть два условия, безусловно мешающие яркости и широте впечатления при путешествии. Знание языка. Знание исторических фактов. Знание языка губительно тем, что оно ... осуждает на беседы со всеми встречаемыми, что является наибольшей тратой времени... Люди же вообще так плохо владеют своим языком, что во всех странах всегда говорят одно и то же. Между тем слова, невольно воспринимаемые и понимаемые, мешают читать то, что красноречиво, глубоко и неизбежно написано на их лицах, в их манерах, в их жестах» [3, с. 162]. Получается, что, с точки зрения поэта, для того, чтобы ощутить себя посреди сущего в целом, запечатлеть собственное присутствие, человек, прежде чем вступить в «округу», должен отказаться от чужих мнений об этом Мире и допустить Ничто... «Ничто ничтожит непрестанно без того, чтобы мы знали об этом событии тем знанием, которым повсеместно руководствуемся» [1, с. 23], — подтверждает Хайдеггер слова поэта.

Задача Хайдеггера не связать нас новой картиной мира, а дать возможность вернуть, вывести из забвения свободного и ответственного перед своей судьбой и историей индивида. Подобное стремление находим мы и в архаическом мышлении, в *со-присутствии* с которым Хайдеггер вошел благодаря ощущению необходимости выйти на тропу диалога с самим бытием, забытым, но все же таким близким, в силу причастности к сущему, которое его и сохраняет.

Литература

1. Хайдеггер, М. Время и бытие / М. Хайдеггер. — М.: Республика, 1993.
2. Хайдеггер, М. Положение об основании. Статьи и фрагменты / М. Хайдеггер. — СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ.: Алетейя, 2000.
3. Волошин, М. Записные книжки / М. Волошин. — М.: Вагриус, 2000.
4. Гуревич, А.Я. О природе героического в поэзии германских народов. Эдда и сага / А.Я. Гуревич // <http://norse.narod.ru/articles/gurevich/eddasaga/2.html>
5. Дюмулен, Г. История дзен-буддизма. Индия и Китай / Г. Дюмулен. — СПб., 1994.
6. Маркова, Л.А. Философия из хаоса (Ж. Делез и Ф. Гваттари о философии как творчестве концептов) / Л.А. Маркова // Вопросы философии. — 2002. — № 3. — С. 147–159.
7. Романова, И.К. Мартин Хайдеггер и буддизм о Бытии и Ничто / И.К. Романова // История современной зарубежной философии: компаративистский подход. — СПб.: Лань, 1998. — Т. 2. — С. 100–109.
8. Сафрански, Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Р. Сафрански. — М.: Мол. гвардия, 2002.
9. Торчинов, Е.А. Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: М. Хайдеггер и даосизм / Е.А. Торчинов // Религия и традиционная культура. Сборник научных трудов. — СПб.: Изд-во ГМИР, 2000. — С. 74–90.
10. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / Под ред. А.В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.