

«...и петь в скудный наш век — для чего?» — вопрошает элегия Гёльдерлина «Хлеб и вино»¹. Ныне нам едва ли понятен этот вопрос. А уж как нам постичь ответ, который дает Гёльдерлин?

«...и петь в скудный наш век — для чего?» Под словом «век» здесь имеется в виду время мира, в которое мы и сами теперь живем. Для исторического чувства Гёльдерлина явление и жертвенная смерть Христа означали конец дня богов. Наступает вечер. С тех пор как «трое согласных» — Геракл, Дионис и Христос — оставили мир, вечер времени мира клонится к ночи. Ночь мира ширит свой мрак. Это время мира определено неприходом бога, «зиянием бога». Однако переживаемое Гёльдерлином зияние бога не ставит под сомнение тот факт, что и у отдельных людей, и у церкви продолжает существовать христианское отношение к богу; оно само собою разумеется, и не отрицает такого отношения к богу. Зияние бога означает, что никакой бог уже не собирает — зримо и ладно — людей и вещи вокруг себя и не ладит из этого собирания мировую историю и пребывание в ней человека. Но в зиянии бога выявляется и нечто куда более ужасное. Не только ушли боги и бог, но само сияние божественности угасло в мировой истории. Ночное время мира — скудное время, ибо становится все скуднее. Оно уже столь скудно, что больше не в состоянии заметить зияние бога как зияние.

Вместе с этим зиянием из мира исчезает и дно, на котором он стоит. В древности «бездна» означала почву, основание, куда как в последнюю глубину что-нибудь свешивается. Но затем «без» стало мыслиться как полное отсутствие дна. Дно есть почва, на которой что-нибудь коренится и растет. Время мира, у которого нет дна, висит над бездной.

Если даже этому скудному времени и предстоит совершить еще один поворот, он может наступить, лишь когда мир обратится к дну, а это непременно должно означать — от бездны. Во времена мировой ночи нужно испытать и выдержать бездонность мира. Но для этого необходимо, чтобы были такие, которые спустились в бездну.

Поворот времени мира совершится не потому, что надежды из какого-нибудь закрома к нам сюда вдруг ворвется некий новый — или вернется старый — бог. Куда же ему вернуться, водворяясь назад, если прежде люди не приготовят для него место? Может ли вообще быть подобающее богу место, если прежде на все, что ни есть, не начало изливаться сияние божественности?

Боги, что «тут были когда-то», «возвращаются» лишь в «подходящее время», а именно, когда с людьми — в правом месте и правым образом — произошло обращение. Поэтому в незавершенном гимне «Мнемосина», возникшем вскоре после элегии «Хлеб и вино», Гёльдерлин говорит следующее (IV, 225):

...могут не все
Небесные. Вот — бездны достигнут
Смертные прежде. И так возвратится оно [, эхо,]²
С ними. Долго
Время, но явной станет
Истина.

Долго скудное время мировой ночи. Долго приходится ему добираться до своей середины. В полночь этой ночи скудость времени проявляется в полную силу. Тогда бедствующее время даже не может больше постичь собственной скудости. Эта неспособность, из-за которой во мраке оказывается сама скудь такой скудости, и есть скудь скудости времени. Его скудь полностью затемняется, потому что выступает лишь как нужда, стремящаяся к удовлетворению. И все же мировую ночь следует мыслить как участь, свершающуюся по ту сторону пессимизма и оптимизма. Быть может, как раз теперь мировая ночь близится к своей середине. Быть может, время мира как раз теперь достигает своей наибольшей скудости. Но может быть, и нет, еще нет, все еще нет, несмотря на неизмеримую нужду, невзирая на все страдания, вопреки невыразимым бе-

дам, буйно разрастающемуся безмирию, усиливающемуся одичанию. Долго это время, ибо даже ужас, сам по себе основа для обращения, бессилён, покуда со смертными не произойдет обращение. Но со смертными оно произойдет, когда те найдут его в своей собственной сущности. Последняя состоит в том, что они прежде, чем небесные, спускаются в бездну. Они, если мыслить их сущность, ближе к отсутствию, ибо их теснит присутствие, как издревле зовется бытие. Но поскольку присутствие одновременно и прикрывает себя, оно и само уже есть отсутствие. И вот — бездна скрывает и помечает все. В гимне о титанах (IV, 210) Гёльдерлин называет бездну «всепомечающей». Тот из смертных, кому раньше и иначе, чем другим, выпадает на долю спуститься в бездну, узнаёт метки, которые делает бездна. Они для поэта — следы ушедших богов. Такой след, по Гёльдерлину, оставляет обезбоженным людям во мраке их мировой ночи Дионис, Винобог. Ибо бог лозы хранит в ней — и им принадлежащей — сущностное сопряжение Земли и Неба как место брачного пира для людей и богов. Лишь вокруг такого места, и только там, для обезбоженных людей могут быть оставлены следы ушедших богов.

...и петь в скудный наш век — для чего?

Гёльдерлин робко отвечает устами своего друга Хайнзе, к которому обращено стихотворение:

Но певцы, говоришь, — словно святые жрецы Винного бога,
Кои по странам земным бродили в священной ночи.

Поэты — те из смертных, что, торжественно воспевая Винобога, чувствуют след ушедших богов, идут по их следу и так прокладывают остальным смертным путь к обращению. Эфир же, в котором боги только и суть боги, есть их божественность. Стихия этого эфира — то, в чем еще бытийствует сама божественность, — есть Священное. Эфир, стихия, предназначенная для возвращения ушедших богов, Священное, — это и есть след ушедших богов. Но кто в силах чутать такой след? Часто эти следы невзрачны, и всегда они — отзвуки едва уловимых намеков. Быть поэтом в скудное время — значит, воспевая, указывать на след ушедших

богов. Потому-то во время мировой ночи поэт сказывает Священное. Вот почему мировая ночь у Гёльдерлина — священная ночь.

Сущности поэта, истинного поэта в такое время мира, свойственно то, что из всей скудости времени творческим вопросом для него становится прежде всего поэтическое творчество и призвание поэта. Вот почему «в скудное время певцам» приходится каждый раз наново поэтически творить сущность поэтического творчества. Если дело обстоит именно так, то можно предполагать, что поэтический дар принаравливается к норову времени мира. Мы же, прочие, должны учиться слушать, о чем говорят *эти* поэты, — конечно, если мы не заблуждаемся относительно времени, которое прикрывает бытие, ибо кроет его (а мы заблуждались бы, лишь вычисляя это время из сущего и таким образом расчлняя его).

Чем ближе мировая ночь к полуночи, тем полнее воцаряется скудость, ибо скрывает свою сущность. Не только исчезает Священное — след, ведущий к божественности, но почти до конца стираются следы, ведущие к этому потерянному следу. Чем больше стираются эти следы, тем менее в состоянии отдельный смертный, спускающийся в бездну, примечать в ней знак и указание. Тем строже тогда действует правило, по которому каждый проходит дальше всего, когда заходит лишь настолько, насколько в силах пройти по выпавшему ему пути. Третья строфа той элегии, что вопрошает «...и петь в скудный наш век — для чего?», высказывает закон, стоящий над ее поэтами:

Но неизменно одно: в дневной или в полночный
Час — мера всегда существует одна,
Общая всем, но всякий еще и свое выбирает;
Все же доходит, куда он лишь в силах дойти.

В письме к Бёлендорфу от 2 декабря 1802 года Гёльдерлин говорит: «...и свет философии в моем окошке — вот что теперь доставляет мне радость, вот что хотел бы я удержать в памяти: как я пришел к нынешнему своему состоянию»³.

Поэт направляет мышление в местность, полагающую себя из того просвета в бытии, который принял вид сферы завершающейся западной метафизики. Мыслящая поэзия

Гёльдерлина соучаствовала в создании этой сферы поэтически-творческого мышления. Его поэзия живет в этой местности так свободно, как никакая другая поэзия того времени. Местность, в которую прибыл Гёльдерлин, есть откровенность бытия, как раз и подобающая участи бытия и предназначенная им поэту.

Но может быть, эта откровенность бытия в пределах завершенной метафизики есть в то же время и крайняя забвенность бытия. А что, если эта забвенность есть сокровенная сущность скуди скудного времени? Тогда, конечно, нет времени на эстетическое бегство в поэзию Гёльдерлина. Тогда и мига не остается на то, чтобы превращать образ поэта в искусственно созданный миф. Тогда нет возможности злоупотреблять его поэзией как некоей кладовой для философии. Но была и остается одна нужда: трезво мысля, постигать несказанное в том, о чем его поэзия сказала. Это и есть путь истории бытия. Если мы идем по этому пути, то он приведет мышление туда, где оно вступит в бытийно-исторический диалог с поэтическим творчеством. Такой диалог литературоведение неизбежно сочтет ненаучным насилием над тем, что оно принимает за факты. Для философии он будет выглядеть ложным путем, доводящим двусмысленность до пустого мечтательства. Но судьба, не заботясь об этом, идет своим путем.

Встретим ли мы ныне на этом пути какого-нибудь сегодняшнего поэта? Встретится ли нам такой поэт, творчество которого сегодня часто и чересчур поспешно перетягивают в сферу мышления и отягощают непродуманной философией? Поставим, однако, этот вопрос четче, со всей подобающей ему строгостью.

Есть ли Р. М. Рильке поэт в скудное время? Как его поэзия соотносится со скудостью времени? Сколь глубоко спускается она в бездну? Куда доходит поэт, если, разумеется, он идет туда, куда в силах дойти?

Ключевые стихотворения Рильке умещаются — в сносном издании — в двух тоненьких томах «Дуинских элегий» и «Сонетов к Орфею». Творчески проблематичен уже долгий путь поэта к ним. На этом пути Рильке все отчетливее постигает скудость времени. Скудным оно остается не только потому, что Бог умер, но и потому, что смертные даже не ведают о своей смертной сути и она им не по пле-

чу. Смертные еще не обладают собственной сущностью. Смерть укрыта загадкой. Остается темной тайна боли. Ничего не умеет любовь. Но смертные существуют. Они существуют, поскольку есть язык. Песнь еще звучит над их скудной землей. Слово певца еще держит след Священного. Об этом говорит песнь из «Сонетов к Орфею» (Первая часть, XIX):

Пусть, изменяясь, вперед
несется земное:
все, что свершилось, падет
к первопокою.

Над перемен чередой,
за их границей,
голос звучит еще твой,
бог ты с цевницей.

Здесьняя участь смутна:
боли истоки, любви
неисследимы в крови,

смерть прикровенна.
Песня над миром одна
славит священо.

Между тем стал неразличим и самый след, ведущий к Священному. Так и неясно, познаём ли мы еще Священное как след, ведущий к божественности божественного, или нам все еще попадаетея только след, ведущий к Священному. Нам так и невдомек, чем мог бы быть след, ведущий к следу. Так и остается вопросом, каким мог бы показать нам себя такой след. Скудно время, ибо не обладает несокрытостью сущности боли, смерти и любви. Скудна сама эта скудность, ибо сокрыта сущностная сфера, к которой сопринадлежат боль, и смерть, и любовь. Они сокровенны, ибо сфера их сопринадлежности есть бездна бытия. Но еще остается песнь, дающая имя земле. Что такое сама эта песнь? И как она по силам смертному? Откуда поет эта песнь? Сколь глупо спускается она в бездну?

Чтобы судить о том, есть ли Рильке поэт в скудное время и — в какой мере; чтобы, исходя из этого, познать, ка-

ково предназначение поэта, попробуем расставить несколько вех на тропе, ведущей к бездне. Такими вехами будем считать некоторые опорные слова ключевых стихотворений Рильке. Их понимание придет лишь из той сферы, из которой они и сами пришли к выражению. Это — истина сущего, какой она раскрылась по завершении западной метафизики, завершении, проявившемся в творчестве Ницше. Рильке по-своему, на поэтический лад, познал и пережил сложившуюся таким образом несокрытость сущего. Посмотрим же, как сущее в целом открывается Рильке в качестве такового. Чтобы заглянуть в эту область, рассмотрим одно стихотворение, которое входит в круг завершенных стихотворений Рильке, но было написано позже⁴.

К истолкованию Элегий и Сонетов мы не готовы; ведь сфера, из которой они обращаются к нам, в ее метафизической изваянности и единстве еще недостаточно продумана из сущности метафизики. Мыслить о ней трудно по двум причинам. Во-первых, потому, что поэзия Рильке по рангу и месту на бытийно-историческом поприще — позади Гёльдерлина. Во-вторых, потому, что мы едва ли знаем сущность метафизики и несведущи в сказывании бытия.

К истолкованию Элегий и Сонетов мы не только не готовы, но и не вправе делать это, ибо для того чтобы разведать, достичь и промыслить сущностную сферу диалога между поэтическим творчеством и мышлением, необходим долгий срок. Кто сегодня дерзнет считать себя знатоком сущности поэтического творчества, так же как и сущности мышления, а к тому же достаточно сильным, чтобы привести их сущность к крайнему разладу, но именно этим установить меж ними лад?

Стихотворение, разбираемое ниже, Рильке не опубликовал. Оно помещено на с. 118 вышедшего в 1934 году «Собрания стихотворений» и на с. 90 опубликованных в 1935 году «Поздних стихотворений». Названия у него нет. Рильке записал его в июне 1924-го. В письме к Кларе Рильке от 15 августа 1924 года из Мюзю поэт пишет: «Я, однако, оказался столь ленив и вял отнюдь не во всех отношениях; к счастью, барон Луциус получил [от меня и от твоего имени в подарок экземпляр] своего красивого Мальте еще до

моего отъезда в июне; его благодарственное письмо долго лежало [у меня], прежде чем отправиться к тебе. Кроме него, прилагаю для тебя еще импровизированные стихи, которые я вписал в первый том [подаренного ему] изящного издания [«Записок Мальте Лауридса Бригге»] в кожаном переплете»⁵.

Упомянутое Рильке импровизированное стихотворение, согласно примечанию издателя «Писем из Мюзю» (с. 404), таково:

Как природа предоставляет существа
отваге их смутного наслаждения и ни одно
не защищает особо в сучьях и пластах —
так и мы праоснове нашего бытия

более не лобы; *она отваживает нас*. Разве что мы,
еще больше, чем растение или зверь,
ходим с этой отвагой, волим ее, а иногда
бываем даже более отважными (и не из корысти),
чем сама жизнь, на один выдох

более отважными... Это дает нам, вне всякой защиты,
безопасность — там, где действует тяготенья
чистых сил; то, что нас в конце концов укрывает, —
это наша незащитность и то, что мы
обратили ее в открытое, когда увидели, что оно опасно,

чтобы в широчайшем кругу — где-то,
где нас касается закон, ее принять⁶.

Рильке называет это «импровизированными стихами». Однако именно спонтанность их возникновения дает нам возможность занять точку зрения, с которой мы сможем мыслить поэзию Рильке четче. Лишь теперь, в этот момент мирового времени, нам приходится учиться понимать, что поэтическое творчество, безусловно, есть также и дело мышления. Будем воспринимать это стихотворение как упражнение в поэтической саморефлексии.

Композиция стихотворения проста. Оно четко делится на четыре части: строки 1—5, 5—10, 10—12, 12—16. Зачину «Как природа...» соответствует «так и мы...» в строках 4—5. К этому «мы» относится вспять, продолжая тему, «разве

что» из 5-й строки. Это «разве что» вводит ограничение, но так, что обозначаются контуры ограничиваемого. О них идет речь в строках 5—10. Строки 10—12 указывают, на что способно это обозначенное контурами. В строках 12—16 мыслится то, в чем оно, собственно, состоит.

Через зачин «Как... так и» в тему стихотворения вводится бытие человека. Содержащееся в нем сравнение выделяет человеческое бытие в его соотношении с «существами». Это живые существа — растение и животное. Начало VIII Элегии в подобном сравнении именуется эти существа «созданиями».

Сравнение вообще сводит различное к сходному, чтобы сделать отличие зримым. Сходны различающиеся — растение и животное, с одной стороны, и человек — с другой, поскольку сходятся они в тождественном. Это тождественное — то отношение, которое они в качестве сущих имеют к своей основе. Основа существ — природа. Основа человека — не только та же, что и основа растения и животного. Здесь и там эта основа — та же самая. Она есть природа как «полная природа» (Сонеты к Орфею. Вторая часть, XIII).

Природу здесь надо мыслить в том обширном и существенном смысле, в каком Лейбниц употребляет написанное с большой буквы слово *Natura*. Оно означает бытие сущего. Бытие бытийствует как *vis primitiva activa*⁷. Это та зачинающая, сплывающая любое сущее в него самого мочь, которая таким образом отпускает каждое сущее к нему самому. Бытие сущего есть воля. Воля есть волевое сплочение каждого отдельного *ens*⁸ в себя самого. Каждое сущее в качестве такового есть в воле. Оно *есть* в качестве послушного воле. Это надо понимать так: сущее не есть изначально и исключительно цель воления, но оно, поскольку оно есть, само есть такое же, как воля. Лишь в качестве послушного воле оно всякий раз есть волящее в воле, как сама воля.

То, что Рильке называет природой, не противостоит истории. Прежде всего, она не есть для него предметная область естественных наук. Природа не противостоит и искусству. Она — основа истории, искусства и природы в узком смысле слова. В понимаемом так слове «природа» еще витает отзвук древнего слова *φύσις*, равнозначного и слово-

ву ζωή, что мы переводим словом «жизнь». Мыслившаяся в ранние времена сущность жизни представлялась, однако, не биологически, а как Φύσις, «возникающее». В стихотворении (9-я строка) «природа» именуется также «жизнью». Природой, жизнью здесь названо бытие в смысле сущего в целом. Ницше однажды записал — в 1885/86 г. («Воля к власти», аф. 582) — следующее: «Бытие — у нас нет о нем никакого другого представления, кроме выраженного словом «жить». — Как же в таком случае может «быть» нечто мертвое?»

Природу, поскольку она есть основа того самого сущего, каким являемся мы сами, Рильке называет праосновой. Это указывает на то, что человек простирается в основу сущего дальше, нежели другое сущее. Основу сущего издревле именуют бытием. Соотношение основы-бытия и обособленного сущего здесь (у человека) и там (у растения и животного) — то же самое. Оно состоит в том, что бытие всякий раз «предоставляет» сущее «отваге»⁹. Бытие выпускает сущее в отвагу. Этот выбрасывающий выпуск есть собственно отваживание. Бытие сущего есть это отношение выброса к сущему. Любое сущее есть отваженное. Бытие есть просто отвага. Оно отваживает нас, людей. Оно отваживает живых существ. Сущее есть, поскольку оно остается тем или иным отваженным. Но отваженным сущее остается в бытие, то есть в отваживание. Поэтому сущее само есть отваживающее, доверенное отваге. Сущее есть, поскольку оно ходит с отвагой, в которую оно выпущено. Бытие сущего есть отвага. Отвага заключается в воле, которая со времен Лейбница возвещает о себе яснее, чем бытие сущего, раскрытое в метафизике. Здесь в качестве воли надо мыслить не абстрактное обобщение психологически понятного воления. Скорее, постигнутое метафизически человеческое воление остается послушной воле противоположностью воле как бытию сущего. Рильке, представляя себе природу как отвагу, метафизически мыслит ее из сущности воли. Эта сущность все еще скрывает себя — как в воле к власти, так и в воле к отваге. Воля бытийствует как воля к воле.

Об основе сущего, а именно о бытии как просто отваге, стихотворение непосредственно не говорит ничего. Но если бытие как отвага есть отношение выбрасывания и, таким

образом, само удерживает то, что отважено в выброс, тогда стихотворение косвенно говорит нам об отваге, говоря об отваженном.

Природа отваживает живых существ и «ни одно не защищает особо». Так и мы, люди как отваженные, «не более любви» отваживающей нас отваге. В обоих случаях суть дела в том, что отвага означает выбрасывание в опасность. Отваживать — значит вводить в игру. Гераклит мыслит бытие как век мира, а этот век — как игру младенца (фр. 52): Αἶὼν παῖς ἐστὶ παιζὼν, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ. («Век мира — дитя разыгрывает его в настольной игре; владычество — детской игры»)¹⁰. Если бы выброшенное было вне опасности, то оно не было бы и отваженным. Но вне опасности сущее пребывало бы, если бы оно было защищено. Schutz (защита, охрана; заслон), Schütze (заслонка, экран), schützen (защищать) относятся к schießen (стрелять; (за)пустить, пуститься), так же, как Buck (вогнутость, вмятина), bücken (нагибаться) — к biegen (гнуть). Schießen означает schieben ((за)двинуть, (за)толкнуть): задвинуть засов. Крыша выступает, выдвинута над стенами. На селе еще говорят: крестьянка «запускает» — она задвигает форму с тестом в печь. Защита предполагает нечто выдвинутое вперед перед чем-нибудь. Она препятствует, не дает опасности даже близко к нему подойти. То, что под защитой, вверено тому, что защищает. Наш древнейший и богатейший язык может сказать: verlaubt (дозволенный), verlobt (помолвленный): geliebt (любый, любимый). А вот то, что осталось без защиты, более не «любо». Растение, животное и человек, поскольку они вообще сущие, то есть отваженные, сходны в том, что они не защищены как-то особо. Но поскольку они все же различны в своем бытии, они различаются и в своей незащищенности.

В качестве отваженных они хоть и беззащитны, но не брошены. Если бы было так, то они оказались бы столь же мало отваженными, как если бы стояли под защитой. Просто выставленные на уничтожение, они больше не были бы на чашах весов. Слово «весы» в средние века означало то же, что и слово «опасность». А это — такое положение, в каком стрелка весов может резко отклониться туда или сюда. Поэтому-то прибор, движение которого есть отклонение в ту или другую сторону, называется весами. Они играют на

все большую и большую точность. Слово «весы» в значении «опасность» и в качестве названия прибора происходит от «вести», «везти», проделывать путь, то есть двигаться, быть в движении. Двигать означает приводить в движение: взвешивать. То, что взвешивается, называется так потому, что способно — в одну сторону или в другую — ввести весы в игру движения. То, что взвешивается, обладает весом. «отваживать» означает: вводить в движение игры, класть на весы, ввергать в опасность. Стало быть, хотя отваженное и не защищено, но, лежа на весах, оно сохраняется за отвагой. Оно несомо. Оно, с самой своей основы, остается в ней сокровенным. отваженное в качестве сущего есть нечто послушное воле; сохраненное за волей, оно само пребывает в модусе воли и отваживает себя. Поэтому отваженное беззаботно, *sine cura, securum*, то есть безопасно. И лишь поскольку отваженное безопасно покоится в отваге, оно может следовать ей — в незащищенность отваженного. Незащищенность же отваженного в своей основе не только не исключает защищенности, но и с необходимостью включает ее в себя. отваженное ходит с отвагой.

Бытие, что держит все сущее на весах, так-то вот и тянет его постоянно к себе и на себя — на себя как на середину. Бытие как отвага держит все сущее как отваженное в этом натяжении. Но эта середина стягивающего натяжения одновременно и вытягивает себя из всего сущего вспять. Так середина предоставляет сущее отваге, в качестве каковой оно и отважено. В этом собирающем выпускании кроется метафизическая, продуманная из бытия, сущность воли. Тянущая, все опосредствующая середина сущего, отвага, есть мочь, придающая отваженному вес, то есть тяжесть. отвага есть сила тяготенья. О ней-то и идет речь в одном из поздних стихотворений, заглавием которому служит слово «тяготенья» (Поздн. стих. с. 156):

ТЯГОТЕНЬЕ

Середина, как ты вытягиваешь себя
из всех, даже из летящего
забираешь себя обратно, середина, Сильнейшее.
Стоящий: как питье пронизывает жаждущего,
так его пронизывает тяготенье.

Но из спящего, как из облака
отдыхающего, выпадает
обильный дождь тяжести¹¹.

То, что здесь названо силой тяжести, есть — в отличие от обыкновенной физической гравитации — середина сущего как целого. Поэтому Рильке называет ее «неслыханной серединой» (Сонеты. Вторая часть. XXVIII). Она есть основа в качестве того «вместе», что, посредничая, соразмеряет одно с другим и собирает все вместе в игре отваги. Эта неслыханная середина есть «вечная наперсница»¹² бытия, когда оно играет в мир. То самое стихотворение, в котором бытие понято как отвага, именуется посредничающее натяженье «тяготеньем чистых сил» (ст. 11—12). Чистое тяготенье, неслыханная середина целокупного отваживанья, вечная наперсница в игре бытия — все это есть отвага.

отвага, извергая отваженное, одновременно удерживает его на весах. отвага выпускает отваженное, но так, что извергнутое выпускается не во что иное, как только в тягу к середине. отвага все вновь и вновь забирает к себе то, что было отважено в эту тягу. Достать, добыть что-нибудь откуда-нибудь, получить что-нибудь — все это как раз и значит «стяжать». Таково первичное значение слова «натяженье». Мы до сих пор говорим «стяжать лавры, почет». Тяга, которая в качестве отваги захватывает все сущее одним движением, затрагивая его и удерживая в себе этим движением, и есть натяженье как таковое. Это слово — «натяженье» — одно из опорных слов ключевых стихотворений Рильке в таких оборотах, как «чистое натяженье», «целое, действительное, яснейшее, иное натяженье (то есть это же натяженье, но в иной связи)»¹³.

Слово «натяженье» у Рильке понимается лишь наполовину, а стало быть, вообще не понимается, когда его рассматривают только в свете слова «отношение», то есть в смысле реляции. А довершает такое лжетолкование представление об этом отношении как о сознательном отношении человеческого Я к предмету. Это значение слова, а именно «относиться к чему-либо», — более позднее с точки зрения истории языка. Правда, «натяженье» у Рильке пользуется и этим значением, но имеет его в виду не в первую очередь, а лишь на основе изначального. Выражение «целое

натяженье» вообще невозможно понять, если представлять себе натяженье как простую реляцию. Тяготенье чистых сил, неслышанная середина, чистое натяженье, целое натяженье, полная природа, жизнь, отвага — все это одно и то же¹⁴.

Все приведенные выражения именуют сущее как таковое в целом. В метафизике для обозначения этого обыкновенно употребляется и слово «бытие». Согласно нашему стихотворению, природу следует мыслить как отвагу. Это слово обозначает здесь одновременно и отваживающую основу, и отваженное в целом. Такая двусмысленность неслучайна, но просто взять ее на заметку недостаточно. Метафизика ясно выражает себя в ней на своем языке.

Все, что отважено, в качестве определенного сущего впущено в целокупность сущего и покоится в основе этой целокупности. Отдельное определенное сущее *есть* всегда в соответствии с притяжением, которым оно удерживается в тяге целого натяженья. Это притяженье в составе натяженья определяется тем, как оно соотносится с серединой как чистым тяготеньем. Поэтому природа находит свое выражение тогда, когда сказано, как именно отваженное — всякий раз на свой лад — натянута в тягу к середине. Тогда оно в соответствии с этим есть так-то и так-то посреди сущего в целом.

Целое натяженье, которому каждое сущее предоставлено в качестве отваженного, Рильке любит называть «открытым». Это — второе опорное слово его поэзии. «Открытое» на языке Рильке означает «то, что не ставит преграды». Оно не ставит преграды потому, что не ограничивает. Оно не ограничивает потому, что в себе самом свободно от всяких границ. Это открытое есть великое целое всего того, что безграничено. Оно дает тянуться отваженным в чистое натяженье существам в качестве втянутых, так что они, многообразно пересекаясь, продолжают тянуться, но не встречаются на своем пути границ. Тянутые так, они тянутся и расходятся в лишенном границ, в бесконечном. Они не растворяются в небытийное ничто, но сотворяются в целостность открытого.

То, что Рильке называет этим словом, отнюдь не связано с открытостью в смысле несокровенности сущего, которой обусловлено присутствие сущего как такового. Если бы

мы попытались толковать открытое у Рильке в смысле несокровенности, несокровенного, то надо было бы говорить так: то, что Рильке переживает как открытое, есть как раз сомкнутое, лишенное просветов, продолжающее тянуться в безграничном, так что на его пути не может встретиться не только что-то особенное, но и вообще что-то. Где происходит встреча, там возникает граница. Где есть ограничение, там ограниченное оттесняется назад, к себе, и таким образом поворачивает к себе самому. Ограничение погибает, задвигает отношение к открытому, а потому само это отношение делается загнутым. Ограничение внутри безграничного установлено в человеческом представлении. То, что стоит напротив, не дает человеку непосредственно быть в открытом. Оно в некотором смысле исключает человека из мира и ставит его перед миром, причем под «миром» понимается сущее в целом. Но ведь само мировое и есть открытое — целостность непредметного. Имя же «открытое», как и слово «отвага», двусмысленно в качестве метафизического имени. Оно означает как целостность обезграниченных натяжений чистого натяженья, так и открытость в смысле повсюду царящей обезграниченности.

Открытое впускает. Однако это не означает предоставления входа и доступа к замкнутому, что обязало бы сокровенное раскрыться, дабы явиться в качестве несокровенного. Впускание означает: втягиваться и встраиваться в лишенную просветов целостность тяг чистого натяженья. Впускание как способ бытия открытого имеет характер втягиванья в соответствии с той или иной силой тяжести чистых сил. Чем меньше данному отваженному заказан впуск в чистое натяженье, тем больше оно принадлежит к великому целому открытого. Поэтому тех существ, что непосредственно вважены в это великое и взвешены в нем, Рильке называет «вещами, привыкшими к великому»¹⁵ (Поздн. стих., с. 22). Человек к ним не принадлежит. Песнь, в которой поется об этом различном отношении живых существ и человека к открытому, — Восьмая Дуинская элегия. Такое различие основано на разнице в уровне сознания. Подразделение всего сущего по этому признаку известно в новой метафизике со времен Лейбница.

То, что Рильке мыслит в слове «открытое», можно документировать отрывком из письма, написанного им в послед-

ний год жизни (25.2.1926) одному русскому адресату, задавшему поэту вопрос по поводу Восьмой элегии (см. М. Бетц. Рильке во Франции. Воспоминания — письма — документы. 1938. С.289). Рильке пишет: «Понятие «открытое», которое я попытался ввести в этой элегии, следует брать *так*, что уровень сознания животного всаживает его в мир, но оно не противостоит миру в каждый момент (как это делаем мы); животное — *в* мире; мы стоим *перед ним* благодаря свойственной нашему возросшему сознанию позиции». Рильке продолжает: «Под «открытым» понимаются, стало быть, не небеса, воздух и пространство — как раз *они-то*, для того, кто созерцает и мыслит, суть «предметы» и, значит, «ораque»¹⁶ и закрыты. Животное, цветок, вероятно, *суть* все это, не давая себе в этом отчета, и таким образом имеют перед собой и над собой ту неопишимо открытую свободу, эквиваленты которой (крайне эфемерные) можно найти у нас лишь, может быть, в первых мгновеньях любви, когда один видит собственный горизонт в другом — любимом, да во вздыбленности к Богу».

Растение и животное впущены в открытое. Они — «*в* мире». Это «*в*» означает: без просвета втянуты в тягу чисто-го натяженья. Такое отношение к открытому, если тут вообще можно говорить о каком-либо «к», есть бессознательность туго натянутого тяжа, встроенного в целостность сущего. Вместе с повышением уровня сознания, сущность которого для новой метафизики заключается в представлении, усиливается стояние и противостояние предметов. Чем выше уровень сознания, тем более исключенным из мира оказывается сознающее существо. Поэтому-то человек, выражаясь словами процитированного письма, — «перед миром». Он не впущен в открытое. Человек противостоит миру. Он живет в стороне от сквозняка¹⁷ и ветра¹⁸ целого натяженья. Приведенное место из письма помогает понять открытое главным образом благодаря тому, что Рильке здесь недвусмысленно отвергает предположение, будто открытое можно представлять себе в смысле разомкнутости неба и пространства. Идея открытого в смысле сущностно-изначального просвета бытия и подавно находится за пределами поэзии Рильке, на которую падает — правда, слабая — тень метафизики Ницше.

То, что непосредственно включено в открытое, вобрано им в тягу притяжения середины. Поэтому из всего отваженного прежде всего в открытое будет включено то, что по своей собственной сущности смутно-бессознательно, так что оно, по своей смутности, никогда и не стремится к тому, что могло бы ему противостоять. Такое сущее пребывает «в смутном наслажденьи».

Как природа предоставляет существа
отваге их смутного наслажденья...

«Смутный» здесь употреблено в смысле «с размытыми краями»: это то, что не выделяется из тяг безграничного втягиванья вдаль, то, что не обеспокоено безостановочными, в разные стороны, натяженьями, которым спешит отдаться сознающее представление. «Смутный», далее, означает — подобно смутному ощущению — то, что покоится в глубине и обладает свойством несущей опоры. «Смутный» не мыслится в негативном смысле — как «притупленный, одурманивающий». Смутное наслаждение для Рильке отнюдь не есть что-то низменное и неполноценное. Оно свидетельствует о включенности привыкших к великому вещей природы в целостность чистого натяженья. Поэтому в одном из поздних стихотворений Рильке говорит: «Да будет для нас велико — быть цветком» (Поздн. стих., с.89; ср. Сонеты. Вторая часть. XIV). Как в процитированном письме человек и живые существа мыслятся в связи с их различным, обусловленным уровнем сознания, отношением к открытому, так и в нашем стихотворении эти «существа» и «мы» (люди) характеризуются в связи с их различными позициями в отношении отваги (ст. 5слл.):

...Разве что мы,
еще больше, чем растение или зверь,
ходим с этой отвагой...

То, что человек еще больше, чем растение или животное, ходит с отвагой, могло бы прежде всего значить, будто человек впущен в открытое еще более беспрепятственно, нежели те существа. Слово «больше» даже обязано было бы это означать, если бы слово «с» не было выделено курсивом¹⁹. Такое выделение слова «с» не предпола-

ет, что беспрепятственное «хождение с» стало еще более беспрепятственным, а означает, что человеку хождение с отвагой пред-стоит нарочито, и притом помыслено наперед в его, человека, умысле. Отвага и то, что ею отважено — природа, сущее в целом, мир — для человека выставлено из смутности обезграничивающего натяженья. Но куда и посредством чего поставлено выставленное таким образом? Природа посредством человеческого пред-ставления оказывается перед человеком. Человек ставит мир в целом в качестве предметно-противостоящего перед собой, а себя — перед миром. Человек об-ставляет мир по себе, а природу устанавливает лицом к себе. Надо мыслить это установление во всей его обширной и многообразной сущности. Человек на-ставляет природу, если она не соответствует его представлению. Человек у-станавливает новые вещи, если испытывает в них нужду. Человек от-ставляет вещи, если они ему не нужны. Человек вы-ставляет вещи, если расхваливает их для выгодной продажи. Человек пред-ставляет их, если вы-ставляет свою работу, рекламируя свое ремесло. В многообразном у-становлении мир приводится к стоянию и вводится в состояние. Открытое становится предметом и таким способом загибается, сворачивается к человеческому существу. Человек вы-ставляет самого себя напротив мира, ставшего предметом, и со-ставляет себя самого в качестве такого, который намеренно проводит в жизнь все эти виды у-становки.

Выдвинуть что-либо перед собой так, чтобы это выдвинутое в качестве наперед представленного определяло собой все виды установки и в любом отношении, — это и есть основная черта поведения, известного нам как воление. Указанное здесь воление есть установление в смысле намеренного самопроведения-в-жизнь в ходе опредмечивания²⁰. Растение и животное не волят, поскольку они, в своем смутном наслаждении, не выдвигают перед собой открытое в качестве предмета. Они не умеют ходить с отвагой как представленной. Поскольку они впущены в открытое, чистое натяжение никогда не бывает предметно иным в отношении их самих. Человек же ходит «с» отвагой, потому что он есть волящее в указанном смысле существо:

...Разве что мы,
еще больше, чем растение или зверь,
ходим с этой отвагой, волим ее...

Указанное здесь воление есть самопроведение-в-жизнь, намерение которого уже заранее представило мир в качестве целостности предметов, подлежащих установлению. Это воление определяет всю сущность современного человека, который ныне не сознает всей его важности, который сегодня уже не в состоянии знать, из какой воли как бытия сущего поволено это воление. Современный человек выставляет себя в этом волении как такого, который во всех отношениях ко всему, что есть, а стало быть, и к себе самому, восстает²¹ как проводящий себя в жизнь установитель, сооружая из этого восстания свое безусловное господство. Целокупность предметного состава, в качестве какового выступает мир, предоставлена проводящей себя в жизнь установке, поставлена под ее надзор и таким образом подставлена ее командам. Волению свойственно приказывать; ведь намеренное самопроведение в жизнь — это и есть способ, каким установка с ее введением в определенное состояние и мир как предметность собираются в безусловное, а потому и постоянное единство. В нем, в этом собирании воедино, воля заявляет о себе как о приказе. В ходе развития новой метафизики в нем проявляется давно сокрывшаяся сущность издревле существовавшей воли как бытия сущего. *

В соответствии с этим и человеческое воление может проводить себя в жизнь, лишь наперед заставив вступить в свою сферу все без изъятия. Для этого воления все заранее, а потому и впоследствии, с необходимостью становится материалом проводящего себя в жизнь устанавливания. Земля вместе со своей атмосферой становится сырьем. Человек становится человеческим материалом, предназначенным для намеченных целей. Безусловное приведение этого ничем не обусловленного самопроведения-в-жизнь, свойственного заранее намеченному устанавливанию мира, в состояние человеческого приказа — процесс, развивающийся из сокровенной сущности техники. Эта сущность как судьба истины сущего в целом начинает разворачиваться лишь в новейшее время — а раньше отдельные ее проявления и

попытки реализоваться оставались встроенными в целостную сферу культуры и цивилизации.

Современная наука и тоталитарное государство, будучи неизбежными следствиями сущности техники, составляют в то же время ее свиту. То же самое относится и к средствам и формам, которые применяются для организации мирового общественного мнения и обыденных представлений людей. Все живое становится техническим предметом, когда его разводят и используют — а ведь, кроме этого, в разгаре атака атомной физики на все проявления живого как такового. Вообще, вероятно, сущность жизни сама предает себя техническому установлению. То обстоятельство, что, отталкиваясь от достижений атомной физики и места, занимаемого ею, изо всех сил пытаются сделать все возможное, чтобы обосновать человеческую свободу и выставить некое новое учение о ценности, — есть признак господства технического представления, развитие которого уже давно вышло за пределы области личных взглядов и мнений отдельных лиц. Сущностное могущество техники проявляется даже там, где, стоя как бы на прилегающей территории, все еще пытаются совладать с техникой при помощи ограничения прежних ценностей, однако все равно пользуются в этих попытках техническими средствами, представляющими собой нечто другое, чем только внешние формы. Ведь, по сути дела, использование машин и их производство — это уже не сама техника, а лишь подобающий ей инструмент для оборудования ее сущности в предметности ее материалов. А уж то, что человек превращается в субъект, а мир — в объект, есть следствие оборудующей себя сущности техники, но не наоборот.

Поскольку открытое переживается Рильке как непредметность полной природы, мир волящего человека в ответ на это и соответствующим образом должен для него быть выделен в качестве предметного. И напротив, взгляд, направленный на целостную полноту сущего, получает от явлений надвигающейся техники молчаливую отсылку к тем сферам, из которых могло бы прийти складывающееся на некоей более древней основе преодоление самого технического.

Безобразные образования технического производства пробивают себе дорогу, заслоняя собой открытость чистого натяженья. Быстро исчезают самородные вещи. Они уже

не в состоянии проявить свою самобытность сквозь скорлупу опредмеченности. В письме от 13 ноября 1925 года Рильке пишет: «Еще для наших дедов «дом», «колодец», какая-нибудь хорошо знакомая им башня, даже их собственное платье, их плащ, были чем-то бесконечно большим, бесконечно более близким [чем нам]; почти всякая вещь была для них сосудом, в котором они обнаруживали человеческое и в которое приносили человеческое. И вот теперь из Америки к нам проникают пустые, равнодушные вещи, мнимые вещи, *муляжи жизни*... Дом в американском понимании, американское яблоко или тамошняя лоза не имеют *ничего* общего с домом, плодом, гроздьем, в которые были вложены надежда и тихие думы наших предков...» (Письма из Мюзю. С. 335сл.).

Однако весь этот американизм — всего только сконцентрированная отдача в Европу сущности современного европеизма, послушной воле. В завершении метафизики, проявившемся в творчестве Ницше, этой сущности были, конечно, предмыслены по меньшей мере сферы сущностной проблематичности мира, в котором бытие воцаряется в качестве воли к воле. Американизм не вдруг стал угрожать нам, нынешним, со всех сторон — неизведанная сущность техники грозила отовсюду уже нашим предкам и их вещам. Смысл размышления Рильке вовсе не связан с попыткой успеть спасти эти вещи наших предков. Мы, предмысля, должны изведать, что стало проблематичным в самой вещиности вещей. Ведь Рильке уже и раньше писал (Дуино, 1 марта 1912 года): «Мир сжимается; но и вещи, со своей стороны, делают то же, все больше переводя свое существование в вибрацию²² денег и создавая там себе некий вид духовности, уже сейчас превосходящей их осязаемую реальность. В то время, которое меня теперь занимает (Рильке имеет в виду XIV столетие), деньги еще были золотом, металлом, красивой вещью, самой сподручной, самой понятной из всех» (Письма 1907-14. С.213сл.). А десятилетием раньше в «Книге паломничества» (1901), второй из книг «Часослова», он поместил такие заглядывающие далеко в будущее стихи (Собр. соч. Т. II. С. 254):

Стареют, чахнут короли —
никто не сменит их на троне:

их принцев юными хоронят,
больных наследников короне
с трудом принцессы принесли.
Венцы на слитки раздробил
плебей, набравшись нынче сил.
Он обращает слитки в звенья
машин, рабынь его веленья, —
но нет, не будет им везенья.
Металл тоскует по иному,
мечтает бросить он машины,
что к жалкой приучают жизни.
Он тронется однажды к дому,
покинув слитки и станины,
чтоб в жилы вскрытые отчизны
уйти навек, укрывшись тьмой²³.

На место того, чем одаряло некогда видимое глазу мировое вместителище вещей, по земле все скорее, беззастенчивей и окончательней проталкивается предметность, присущая засилью техники. Она не только расставляет в процессе производства все сущее в качестве фабрикуемого, но и посредством рынка уставляяет все кругом продуктами производства. Человеческая сущность человека и вещная сущность вещи в сфере проводящего себя в жизнь фабрикующего установления растворяется на рынке в точно рассчитанную рыночную стоимость, а этот рынок — уже как мировой рынок — не только опутал всю землю, но как воля к воле торгует в сущности бытия, превращая тем самым все сущее в действие расчета, всего жесточе господствующего там, где нет нужды в числах.

Стихотворение Рильке мыслит человека как существо, отваженное в воление, которое, еще само об этом не ведая, становится послушным в воле к воле. Воля таким образом, человек умеет так ходить с отвагой, что при этом выдвигает себя на передний край всех своих дел в качестве проводящего себя в жизнь. Вот так он и оказывается отважным более, чем растение и животное. Поэтому-то он и перед лицом опасности стоит иначе, нежели те.

Ни одно из этих существ (растений и животных) тоже не защищено особо, хотя они и впущены в открытое, находясь в нем под охраной. Человек же, будучи существом самовольным, не только не защищен особо сущим как це-

лым — он, наоборот, беззащитен (ст. 13). В качестве представляющего и устанавливающего он стоит перед заставленным²⁴ открытым. Тем самым и он и его вещи выставлены под постоянно возрастающую опасность стать простым материалом и функцией опредмечивания. Преднамеренность самопроведения-в-жизнь даже расширяет сферу опасности, потому что человек теряет свою самость в абсолютном устанавливании. Угроза, нависающая над сущностью человека, исходит из самой этой сущности. Состоит же она в стягивании бытия на себя. Поэтому человек из-за своего самоволия оказывается под угрозой в сущностном отношении, то есть нуждается в защите, но одновременно беззащитен все из-за той же своей особенности.

Эта «наша беззащитность» (ст. 13) в той же степени отличается от отсутствия особой защищенности растения и животного, в какой их «смутное наслажденье» — от самоволия человека. Различие это — бесконечно, поскольку от смутного наслажденья нет никакого перехода к опредмечиванию в ходе самопроведения-в-жизнь. Это, однако, не просто ставит человека «вне всякой защиты» — проведение-в-жизнь, присущее опредмечиванию мира, все решительней уничтожает даже возможность защиты. Человек, технически воздвигая мир как предмет, добровольно и окончательно разрушает и без того уже запертый для него путь в открытое. Самопроводящий-себя-в-жизнь человек есть функционер техники — ведомо ли и желанно ли это ему как индивиду или нет. Он не только стоит вне открытого и перед ним, но — благодаря опредмечиванию мира — еще и нарочито отворачивается от «чистого натяженья». Человек отрешается от чистого натяженья. Человек технической эпохи стоит в таком отрешении от открытого. И это — «не прощание с...», а «отрешение от...».

Техника — это полагаемое в самопроведении человека в жизнь, безусловное установление безусловной беззащитности на основе господствующего во всяческой предметности разрыва с чистым натяженьем, в качестве какового неслышанная середина сущего тянет на себя все чистые силы. Техническое производство и есть организация такого отрешения. Слово «отрешение» в только что обрисованном

смысле — еще одно опорное слово ключевых стихотворений Рильке.

Губительна не пресловутая атомная бомба, эта специальная машина смерти. То, что давно грозит человеку смертью, и притом смертью самой его сущности, — безусловность уже только одного воления в смысле намеренного самопроведения-в-жизнь во всем. То, что грозит человеку в его сущности, — волевое мнение²⁵, будто посредством мирного развязывания природных энергий, их преобразования, накопления и управления ими человек сможет сделать человеческое существование сносным и в целом счастливым для всех. Но суть такой замиренности — это просто не знающая пределов пустая суэта безумного лихачества, присущего намеренно установленному лишь на себя самопроведению-в-жизнь. То, что грозит человеку в его сущности, — мнение, будто можно, ничем не рискуя, отважиться на такое проведение-в-жизнь с его поголовным устанавливанием, если только при этом учитывать и другие интересы, например религиозные. Словно для общей ситуации, в которой человек оказался благодаря направленному на сущее в целом техническому волению, где-нибудь в чулане может найтись специально устроенный уголок, способный обеспечить нечто большее, чем временный выход из положения, то есть самообман, к которому относится в числе прочего и бегство к греческим богам. То, что грозит человеку в его сущности, — мнение, будто техническое устанавливание приведет мир в порядок, в то время как именно это упорядочивание стирает все различия между порядками, то есть рядами сущего, в единообразии сфабрикованного, — и таким образом заранее стирает из бытия сферу вероятного появления разряда и, стало быть, ценности.

Эту угрозу несет не просто тотальность воления, а само воление как самопроведение-в-жизнь в мире, допускаемом лишь в качестве воли. Послушное этой воле воление уже решилось стать безусловным приказом. Теперь, в итоге такого решения, оно предоставлено тотальной организации. Прежде всего, однако, сама техника препятствует какому бы то ни было познанию своей сущности. Ведь, разворачивая себя все больше и больше, она развивает в науках вид знания, которому навсегда заказано проникновение в сущ-

ность техники, не говоря уже о постижении истоков ее сущности.

Сущность техники очень медленно выходит на свет дня. Этот день есть не что иное, как ночь мира, переоборудованная в сугубо технический день. И этот день — самый короткий. Этим днем грозит обернуться одна-единственная бесконечная зима²⁶. Человек теперь не просто лишился защиты — целостность всего сущего пребывает для него во мраке. Целое уходит от него. Мир становится неисцелимым. В итоге не только остается сокрытым Священное²⁷ как след, ведущий к божественности, но даже след, ведущий к Священному, — а именно целое, по-видимому, уже угас. Разве только немногие смертные еще в состоянии различить неисцелимое как таковое *в качестве* угрозы. Им пришлось убедиться в том, перед лицом какой опасности стоит человек. Эта опасность заключается в угрозе, касающейся сущности человека в его отношении к самому бытию, а вовсе не в тех или иных случайных опасных положениях. Эта опасность — опасность *как таковая*. От всего сущего она укрывается в бездне. Чтобы ее разглядеть и указать на нее, нужны такие смертные, которые раньше других спустятся в бездну.

Но там, где опасность, все ближе
То, что спасет.

(Гёльдерлин IV, 190)

Быть может, любое другое спасение, которое приходит не оттуда, *где эта* опасность, и само в беде²⁸. Любое спасение, с какими бы добрыми намерениями оно ни предпринималось, для человека, сущность которого стоит под угрозой, будет витающим миражом, пока свершается его участь. Спасение должно прийти оттуда, где со смертными происходит обращение в самой их сущности. Есть ли такие смертные, что раньше других спустились в бездну скуди и ее скудости? Эти смертнейшие из смертных были бы отважнейшими. Они отваживались бы на большее²⁹, чем самопроводящая-себя-в-жизнь сущность человека, которая уже и сама отваживается на большее, чем растение и животное.

Рильке говорит (ст. 5сл.):

...Разве что мы,
еще больше, чем растение или зверь,
ходим с этой отвагой, волим ее...

Он продолжает (в этой же строке):

...а иногда даже
бываем более отважными (и не из корысти),
чем сама жизнь, на один выдох
более отважными...

Человек не только в сущности отваживается на большее, чем растение и животное. Человек иногда отваживается на большее, «чем сама жизнь». Жизнь здесь означает: сущее в своем бытии — природа. Человек иногда более отважен, чем отвага, более сущ, чем бытие сущего. Но бытие есть основа сущего. Кто отваживается на большее, чем это дно, отваживает себя туда, где уже нет никакого дна, — в бездну. Но если человек есть такой отваженный, который ходит с отвагой, потому что такова его воля, то люди, отваживающиеся иногда на большее, должны быть и волящими большего. Превосходит ли, однако, это воление безусловность намеренного самопроеднения-в-жизнь? Нет. А тогда те, что иногда отваживаются на большее, могут быть волящими большего, лишь поскольку их воление — иное в своей сущности. Тогда волить и волять — не одно и то же. Они, которые волят большего из сущности воления, остаются более соответствующими воле как бытию сущего. Они больше соответствуют бытию, проявляющему себя как воля. Они волят большего, поскольку более добровольны³⁰. Кто же эти более добровольные, которые отваживаются на большее? Наше стихотворение, по всей видимости, не дает прямого ответа на этот вопрос.

Правда, в ст. 8—11 об этих отваживающихся на большее кое-что говорится — но только в форме отрицания и прилизительно. Отваживающиеся на большее отваживаются не из корысти и не из своеволия. Они не пытаются ни добиться преимущества, ни действовать из себялюбия. Да они и не могут, хотя и отваживаются на большее, кичиться какими-то особыми достижениями. Ведь они отваживаются лишь на немногим большее: «...на один выдох...». Избыток их отваги мал, как один выдох, мимолетный и незаметный.

По таким признакам невозможно узнать, кто такие эти отваживающиеся на большее.

Зато в ст. 10—12 говорится о том, чем чревато это отваживание, которое вываживается за пределы бытия сущего:

...Это дает нам, вне всякой защиты,
безопасность — там, где действует тяготенья
чистых сил...

Мы, как и другие существа, — всего лишь сущие в качестве отваженных в отваге бытия. Но раз мы как существа волящие ходим с отвагой, мы более отважны, а значит, больше подвержены опасности. Поскольку человек прочно укрепился в намеренном самопроведении-в-жизнь и благодаря безусловному опредмечиванию обосновался в отрешении от открытого, он сам и есть причина собственной беззащитности³¹.

Зато эта отваживающая нас отвага создает нам безопасность. Конечно, при этом она не сооружает вокруг того, что беззащитно, оборонительного заслона; ведь тогда в тех местах, где нет защиты, просто выставлялось бы что-то заслоняющее. Для этого вновь потребовалось бы устанавливание, которое возможно лишь в связи с опредмечиванием. А оно запирает нам доступ к открытому. Отваживающаяся на большее отвага не устанавливает никакой защиты. Она, однако, дает нам безопасность. «Безопасный», *securus, sine cura* означает: без заботы³². Забота тут понимается как намеренное самопроведение-в-жизнь на путях безусловного устанавливания и его средствами. Без этой заботы мы — лишь тогда, когда не выставяем свою сущность исключительно в сфере, где устанавливают и добиваются, в сфере полезного и гарантированно защищенного. Безопасны мы лишь там, где ни считаемся с беззащитностью, ни рассчитываем на основанную на волеии защиту. Безопасность существует лишь вне опредмечивающего отвращения от открытого, «вне всякой защиты», вне отрешения от чистого натяженья. Таковое есть неслыханная середина всякого притяжения, которое втягивает все в безграничное и натягивает его к этой середине. Середина же — это то «там», где действует тяготенья чистых сил. Безопасность есть сокровенное упокоение в тяге целого натяженья.

Отваживающаяся на большее отвага, более волящая, чем любое самопроведение-в-жизнь, поскольку она добровольна, «создает» для нас безопасность в открытом. Создавать означает черпать. Черпать из источника — значит принимать то, что оттуда вылилось, и доставлять принятое. Отваживающаяся на большее отвага добровольного воления ничего не изготавливает. Она воспримет и отдает воспринятое. Она доставляет воспринятое, разворачивая всю его полноту. Отваживающаяся на большее отвага свершает, но не устанавливает. Лишь отвага, становящаяся все более отважной, поскольку она добровольна, умеет свершать восприемля³³.

Ст. 12—16 обрисовывают, в чем состоит отваживающаяся на большее отвага, отваживающаяся туда, где нет защиты, и там дающая нам безопасность. Последняя, разумеется, не устраняет беззащитности, возникающей вместе с намеренным самопроведением-в-жизнь. Поскольку сущность человека растворяется в опредмечивании сущего, она остается беззащитной посреди сущего. Незащищенный таким образом, человек в отрицательной форме остается связанным с защитой и, стало быть, оказывается в ее пределах. Безопасность же, напротив, остается вне всякой связи с защитой: «вне всякой защиты».

Исходя из этого кажется, что к безопасности и к нашему стремлению обезопасить себя принадлежит отваживание, отказывающееся от всякой связи с защитой и беззащитностью. Но так только кажется. Поистине же, если мыслить исходя из сплоченности целостного натяженья, мы, наконец, узнаём, что в конце, то есть заранее, избавит нас от заботы незащищенного самопроведения-в-жизнь (ст. 12сл.):

...то, что нас в конце концов укрывает, —
это наша беззащитность...

Как, однако, может укрывать эта беззащитность, если укрытость гарантирована только открытым, а беззащитность состоит в окончательном отрешении от открытого? Беззащитность может укрыть лишь тогда, когда обратится вспять отвращение от открытого и произойдет поворот к открытому — и в него. Таким образом, обращенная вспять беззащитность и есть укрытие. «Укрытость» тут означает,

во-первых, что укрытие совершается обращением отрешения, а во-вторых, что беззащитность некоторым образом и сама гарантирует безопасность. Укрывающее —

это наша беззащитность и то, что мы
обратили ее в открытое, когда увидели, что оно опасно...

Это «и» переводит к объяснению того, каким образом возможна такая поразительная вещь — а именно, что наша беззащитность, вне всякой защиты, дает нам безопасность. Беззащитность конечно же не укрывает, когда мы обращаем ее вспять время от времени, в определенных случаях — чувствуя угрозу. Беззащитность укрывает, лишь поскольку мы уже заранее обратили ее. Рильке говорит: «...что мы обратили ее в открытое». В уже-обращенности и состоит отличительная черта обращения. В уже-обращенности беззащитность заранее обращена в своей сущности как целое. Отличительное свойство обращения — в том, что мы уже увидели беззащитность как угрозу. И лишь так, уже-увидев, можно различить опасность. Лишь так можно увидеть, что беззащитность как таковая грозит нашей сущности потерей принадлежности к открытому. На этой-то уже-увиденности и должна зиждиться уже-обращенность. Тогда беззащитность будет обращена «в открытое». Так, уже-увидев опасность как угрозу нашей сущности, мы должны уже-свершить обращение отвращенности от открытого. В сущности, это значит, что само открытое должно обратиться к нам так, чтобы мы смогли обратить к нему беззащитность,

чтобы в широчайшем кругу — где-то,
где нас касается закон, ее принять.

Что такое этот широчайший круг? Рильке, вероятно, тут мыслит открытое, и притом в каком-то определенном отношении. Этот широчайший круг обнимает собой все, что есть. Обнимая его, он объединяет все сущее, и притом так, что оно, в этом единящем единении, является бытием сущего. Но что значит «сущий»? Поэт, правда, называет сущее в целом именами «природа», «жизнь», «открытое», «целое натяженье». Он, по привычке, свойственной языку метафизики, даже называет это круглое целое сущего «бытием». Но какова природа этого бытия — об этом мы ниче-

го от него не слышим. Однако разве не об этом идет речь, когда Рильке называет бытие все отваживающей отвагой? Разумеется, да. Поэтому-то мы и пытались проследить мыслью то, что названо так, вспять, в современную сущность бытия сущего — в волю к воле. Да только теперь речь о широчайшем круге не скажет нам ничего ясного, если мы попытаемся мыслить то, что названо так, в качестве целокупного сущего, а его окруженность — в качестве бытия сущего.

Будучи мыслящими, мы, конечно, не забываем о том, что уже в самом начале бытия сущего мыслилось в связи с окруженностью. Но мы мыслили бы эту сферичность бытия слишком вяло и уж слишком поверхностно, если бы уже заранее не спросили и не извели, как бывает бытие сущего с самого начала. Сущее, ἕόν, сущего в целом, ἕοντα, называется "Еν, единящее Единое. Но что такое это обнимающее кругом единение в качестве основной черты бытия? Что значит бытие? Сущее, ἕόν, означает: присутствовать, а точнее, присутствовать неприкровенно. В присутствии же кроется вот что: добывать из неприкровенности, которая и дает быть присутствию как таковому. Но собственно присутствующим является лишь само присутствие, которое повсюду одинаково пребывает в собственной середине и в качестве таковой есть сфера³⁴. Сущность сферичности — не орбита, вмещающая в себя окруженное, а ничего не кроющая середина, которая, просвечивая, кроет присутствующее. Сферичность единения и само единение имеют характер ничего не кроющего просвечивания, в котором и может присутствовать присутствующее. Поэтому Парменид (фр. VIII, 42) называет ἕόν, присутствие присутствующего, εἴκκλος σφαίρη. Этот хорошо закругленный шар как бытие сущего следует мыслить в смысле раскрывающе-просвечивающего единения. Это повсюду и таким образом единящее дает повод называть себя просвечивающей сферической оболочкой, которая, будучи ничего не кроющей, как раз не обхватывает, а, сама просвечивая, отпускает в присутствие. Этот шар бытия и его сферичность мы ни в коем случае не должны представлять себе предметно. Так, значит, надо представлять его себе непредметно? Нет: это было бы пустой отговоркой. Сферичность следует мыслить

исходя из сущности изначального бытия в смысле ничего не кроющего присутствия.

Имеет ли в виду выражение Рильке «широчайший круг» эту сферичность бытия? У нас нет никаких оснований думать так; мало того, обозначение бытия сущего как отваги (воли) прямо-таки противоречит этому. Рильке все же и сам один раз высказался о «шаре бытия»³⁵, и притом в такой связи, которой прямо соответствует это толкование выражения «широчайший круг». В письме, отправленном на Крещение 1923 года (ср. Альманах издательства «Инзель» на 1938. С. 109), Рильке пишет: «...жизнь, верно, как Луна, обладает надолго недоступной для нас стороной, не противоположной видимой, а дополняющей ее до совершенства, до полноты, до действительно целой и полной сферы и шара бытия». Конечно, нам не следует делать упор на образной связи с предметным представлением о небесном теле; тем не менее ясно, что Рильке мыслит здесь сферичность не в перспективе бытия в качестве просвечивающе-единящего присутствия, а в перспективе сущего в качестве полноты всех его сторон. Упомянутый здесь шар бытия, то есть сущего в целом, — это открытое как целокупность безгранично перетекающих друг в друга и таким образом действующих друг на друга чистых сил. Широчайший круг есть целостность целого натяженья и притяженья вообще. Этому широчайшему кругу как его сильнейшему центру соответствует «неслыханная середина» чистого тяготенья.

Обратить беззащитность в открытое означает «принять» эту беззащитность внутри широчайшего круга. Такое принятие возможно лишь там, где целостность этого круга в любом отношении не только полна, но и повсюду равна себе и как таковая уже налична, а потому положенна. Этой положенности может соответствовать только положительность — утверждение, но никак не отрицание. Поэтому и недоступные для нас стороны жизни, поскольку они суть, следует воспринимать положительно. В уже упоминавшемся письме от 13 ноября 1923 года говорится: «Смерть — это отвращенная от нас, недоступная для нас *сторона жизни*» (Письма из Мюзю. С. 332). Смерть и царство мертвых в качестве этой другой стороны принадлежат к целостности сущего. Это царство — «другое натяженье»³⁶, то есть другая сторона целого натяженья открытого. В широчайшем кругу

сферы сущего есть такие области и места, которые, будучи отвращенными от нас, кажутся чем-то отрицательным — однако они не таковы, если мы станем мыслить все втянутым в широчайший круг сущего.

С точки зрения открытого и незащитность как отрешение от чистого натяженья кажется чем-то негативным. Отрешенное самопроведение-в-жизнь с его опредмечиванием хочет, чтобы повсюду ценилось постоянство установленных предметов, и допускает, чтобы в качестве сущего и положительного ценилось только оно. Самопроведение-в-жизнь с его техническим опредмечиванием есть постоянное отрицание смерти. Благодаря этому отрицанию и сама смерть становится чем-то отрицательным, чем-то попросту непостоянным и незначительным. Обратив же незащитность в открытое, мы обратим ее в широчайший круг сущего, внутри которого мы можем лишь принимать незащитность. Такая обращенность в открытое есть отказ от отрицательного понимания того, что есть. Что, однако, более сущее, то есть, мысля на современный лад, более неминуемо, нежели смерть? Цитированное письмо от 6 января 1923 года утверждает, что необходимо «понимать слово «смерть» без отрицания».

Обратив незащитность как таковую в открытое, мы преобразим ее в ее сущности, то есть в качестве отрешенности от целого натяженья, — преобразим в разворот к широчайшему кругу. Тогда нам лишь останется принять то, что развернуто таким образом. Однако такое приятие не равнозначно обращению «нет» в «да», а означает признание положительного как уже наличного и присутствующего. Это происходит, когда мы предоставляем обращенной незащитности внутри широчайшего круга быть там, «где нас касается закон». Рильке не говорит: какой-то закон, закон вообще. Не имеет он в виду и какое-нибудь правило. Он мыслит о том, что «нас касается». Кто мы? Мы — волящие, которые намеренным самопроведением-в-жизнь выставляем мир как предмет. Прикосновение к нам из широчайшего круга затрагивает нашу сущность. Затронуть означает привести в движение. В движение приводится наша сущность. Прикосновение потрясает воление, так что сперва выявляется и приходит в движение сущность этого воления. И лишь тогда воление становится добровольным.

Что же это, однако, такое — то, что непосредственно касается нас из широчайшего круга? Что это такое — то, что запирает нас посредством нас же самих в обычном волении опредмечивания мира и остается снаружи, будучи вытянутым? Это — другое натяжение, смерть. Это она касается смертных в их сущности и таким образом ставит их на путь, ведущий к другой стороне жизни и, стало быть, к целостности чистого натяжения. Так смерть собирает [сущее] в целокупность уже положенного, в положительность целого натяжения. Собирая это полагание, она есть положенное, закон³⁷, так же как горный кряж есть собрание гор в целостность их тяг³⁸. Там, где нас касается этот закон, внутри широчайшего круга есть место, в которое мы можем положительно впустить обращенную беззащитность в целостность сущего. Обращенная таким образом беззащитность в конце упрячивает нас — вне всякой защиты — в открытое. Но как возможно такое обращение? Каким образом может произойти поворот отрешенного отвращения в обратную сторону от открытого? Вероятно, так, что прежде этот поворот в обратную сторону обратит нас к широчайшему кругу и позволит нам самим в нашей сущности вступить в него. Сначала нам должна быть показана сфера безопасности, сперва она должна стать доступной для нас в качестве возможного поприща обращения. А то, что все же дает нам безопасность, а с ней вместе и измерение безопасного существования вообще, — это то отваживанье, которое иногда отваживается на большее, чем сама жизнь.

Однако это отваживающееся на большее отваживанье не приступает — там и сям — к работе над нашей беззащитностью. Оно не пытается изменить тот или иной род опредмечивания мира. Оно, скорее, обращает беззащитность как таковую. Отваживающееся на большее отваживанье, по сути дела, приводит беззащитность в характерную для него сферу.

В чем сущность беззащитности, если эта последняя состоит в опредмечивании, основанном на намеренном самопроведении-в-жизнь? Предметность мира становится *постоянной* в представляющем установлении. Это представление делает вещи данными³⁹. Но данное является таковым в представлении, обладающим свойством вычисления. Это представление ведать не ведает ни о чем наглядном. Нагляд-

ное созерцание при взгляде на вещи, на образ, который они предлагают непосредственному чувственному восприятию, выпадает из представления. Вычисляющее установление, присущее технике, есть «делание без образа» (IX элегия). Намеренное самопроведение-в-жизнь в своих проектах за-слоняет наглядный образ, ставя перед ним то, что предлагает исключительно вычисленное структурное образование. И когда мир становится предметностью такого измышленно-го образования, он оказывается поставленным в область не-чувственного и незримого. Такое его постоянство обязано своей данностью проставлению, деятельность которого принадлежит к *res cogitans*⁴⁰, то есть к сознанию. Сфера предметности предметов остается заключенной внутри сознания. Незримость предметного принадлежит к внутренней сущности сознания.

Но если беззащитность есть отрешение от открытого, отрешение же основано на опредмечивании, принадлежащем к сфере незримого и внутренней сущности сознания, то, стало быть, сущностной сферой беззащитности является незримое и внутренняя сущность сознания.

Поскольку, однако, обращение беззащитности в открытое уже как таковое затрагивает сущность беззащитности, то обращение беззащитности есть обращение сознания, и притом *внутри* сферы сознания. Сущность беззащитности, как, впрочем, и способ ее разворота в широчайший круг, определена сферой незримого и внутреннего. Стало быть, та самая сфера, в которую должно развернуться, чтобы найти свое собственное место, сущностно внутреннее и незримое, и сама может быть только незримостью незримого и глубочайшим ядром внутреннего. В современной метафизике эта сфера незримо внутреннего определяет себя в качестве области данности вычисленных предметов. Декарт характеризует эту сферу как сознание *ego cogito*⁴¹.

Почти одновременно с Декартом Паскаль в противовес логике вычисляющего рассудка открывает логику сердца. Внутренняя и незримая природа сердечного пространства не только более внутренняя, нежели внутренняя природа вычисляющего представления, а потому и более незрима, нежели та, но в то же время простирается в более дальние дали, чем сфера лишь устанавливаемых предметов. И только в незримых внутренних глубинах сердца человек приклонен к

тому, что надо любить: предкам, мертвым, детству, еще не рожденным. Все это входит в широчайший круг, который теперь обнаруживает свою природу как сфера данности всего целостно-священного натяженья. Правда, и эта данность, как и данность обыденного сознания сосчитывающего устанавливания, есть данность имманентного. Однако имманентностью необыденного сознания остается внутреннее пространство, в котором для нас все уже преодолело численную сущность счета и, освобожденное от этой границы, может перелиться в безграничную целостность открытого. То, что таким образом несчетно переливается через границу, возникает — с точки зрения своей данности — во внутренней и незримой сфере сердца. Заключительный стих IX элегии, воспевающий человеческую принадлежность к открытому, гласит: «Несметно настоящее⁴² возникает в моем сердце».

Широчайший круг сущего становится данным во внутреннем пространстве сердца. Мир как целое во всех натяженьях оказывается тут в равно сущностной данности. Рильке называет ее на языке метафизики «настоящим». Совокупная данность мира — это, в широчайшем смысле слова, «мировое настоящее». И это — другое имя для открытого, иного с точки зрения иного именованя, мыслящего теперь открытое в той связи, что представляюще-устанавливающее отрешение от открытого обратилось из имманентности вычисляющего сознания во внутреннее пространство сердца. Это сердечное внутреннее пространство в применении к мировому настоящему называется поэтому также «внутренним пространством мира». «Мировой» относится к целокупности сущего.

В письме из Мюзо от 11 августа 1924 года Рильке пишет: «Сколь ни протяженно «внешнее», ему, со всеми его межзвездными расстояниями, не выдержать сравнения с измерениями, с глубинными измерениями нашей внутренней жизни, которая не нуждается даже во вместительности Вселенной, чтобы в себе самой быть почти необозримой. Если, стало быть, умершие, если, стало быть, нерожденные нуждаются в каком-нибудь приюте, — какое убежище могло бы быть для них приятней и естественней, чем это воображаемое пространство? Во мне все больше крепнет представление, что наше обыденное сознание обитает на вершине пи-

раמידы, основание которой в нас (и в известной мере под нами) столь широко, что чем глубже мы способны к нему спуститься, тем более общезначимо причастными оказываемся к не зависящим от времени и пространства данностям земного, в широчайшем смысле слова мирового настоящего»⁴³.

А вот предметность мира остается рассчитанной в представлении, имеющем дело с временем и пространством как квантами исчисления и осведомленном о сущности времени столь же мало, сколь и о сущности пространства. И даже Рильке и не рассматривает пространственность внутреннего пространства мира ближе, и не спрашивает о том, не коренится ли это внутреннее пространство мира — поскольку оно ведь дает приют мировой данности — вместе с этой данностью в некоей временности, сущностное время которой вместе с сущностным пространством образует изначальное единство того времени-пространства, в качестве какового бытийствует само бытие.

И все же внутри сферичности метафизики Нового времени, то есть внутри сферы субъектности, а именно — субъектности внутренней и незримой данности, Рильке пытается понять беззащитность, полагаемую самопроводящей-себя-в-жизнь сущностью человека, таким образом, что она, эта беззащитность, в качестве обращенной вспять сама кроет нас в глубочайшие и незримейшие недра широчайшего внутреннего пространства мира. Кроет беззащитность как таковая. Ибо ее сущности как внутреннего и незримого дан знак — обращать отвращение от открытого. Это обращение указывает в самую глубь внутреннего. Вот почему обращение сознания есть вспоминающее самоуглубление имманентности предметов представления в данность, наличную внутри пространства сердца.

Покуда человек целиком поглощен лишь намеренным самопроведением-в-жизнь, беззащитен не только он сам, но и вещи — поскольку они превратились в предметы. Правда, в этом-то и заключается преобразование вещей во внутреннее и незримое. Но это преобразование замещает бренность вещей выдуманными конструктами исчисленных предметов. Таковые произведены для использования. Чем скорее они используются, тем больше нужна постоянно заменять их, и замена должна совершаться все скорее,

все легче. Данность таких предметных вещей просто сохраняется — эти вещи не покоятся в себе, в родном для них мире. Постоянство произведенных вещей как простых предметов для пользования — это эрзац.

Как к нашей беззащитности принадлежит исчезновение интимно-близких нам вещей под властью предметности, так и безопасность нашей сущности требует спасения вещей из состояния простой предметности. Спасение заключается в том, чтобы внутри широчайшего круга целого напряжения вещи могли покоиться в себе, а тем самым и безгранично друг в друге. Может быть, тем самым начнется даже обращение нашей беззащитности в мировое настоящее во внутреннем пространстве мира, и мы поможем бренности и, стало быть, преходящести предметных вещей обратиться из внутренней и незримой природы только-выставляющего сознания в подлинные глубины пространства сердца — и там незримо восстать. Соответственно письмо от 13 ноября 1925 года (Письма из Мюзю. С. 335) говорит: «...наша задача — так глубоко, так страдальчески и страстно запечатлеть в себе эту преходящую, бренную землю, чтобы ее суть вновь восстала в нас «незримой». *Мы — пчелы незримого. Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible*» (Мы неустанно собираем мед зримого, дабы сберечь его в великом золотом улье Незримого⁴⁴).

Вспоминающее самоуглубление обращает нашу сущность, волящую лишь в самопроведении-в-жизнь, вместе с ее предметами в глубочайшую незримость пространства сердца. Тогда здесь все становится внутренним: оно остается обращенным к этой подлинной глубине сознания, но в то же время и внутри ее самой нечто одно всякий раз безгранично обращается для нас в другое. Эта внутренняя глубь внутреннего пространства мира обезграничивает для нас открытое. И лишь то, что мы таким образом сохранили внутренне (раг сэг), мы по-настоящему знаем наизусть. В этом внутреннем пространстве мы свободны, мы — вне отношения к защищающим нас лишь по видимости предметам, что поставлены вокруг нас. Здесь, во внутренней сфере внутреннего пространства мира, безопасность стоит вне защиты.

Но все же зададим себе вопрос: как это вспоминающее самоуглубление уже имманентной предметности сознания может свершиться во⁴⁵ внутреннее пространство сердца? Оно затрагивает внутреннее и незримое. Ибо такова сущность и того, что самоуглубляется, и того, во что происходит самоуглубление. Вспоминающее самоуглубление есть обращение отрешения во вхождение в широчайший круг открытого. Кто из смертных способен на это обращающее самоуглубление?

А стихотворение говорит: наша сущность обретает безопасность благодаря тому, что люди «иногда бывают даже более отважными... чем сама жизнь, на один выдох более отважными...».

Что же это такое — то, на что отваживаются эти более отважные? Стихотворение, по всей видимости, не дает ответа на этот вопрос. Поэтому попробуем мыслить в духе стихотворения, а помимо того, призовем на помощь и другие стихотворения.

Спросим: что могло бы быть еще более отважным, еще более отважным, чем сама жизнь, то есть сама отвага, — что отважнее бытия сущего? В каждом случае и в каждом отношении отваженное должно быть таким, чтобы затрагивать соответствующее сущее, поскольку оно сущее. Таково бытие — и при этом оно есть не особый вид среди прочих, а род сущего как такового.

А если бытие есть единственность сущего в его роде, то чем же другим может быть превзойдено бытие? Только им же самим, только собственной сущью, и притом таким образом, что оно нарочно входит в собственную сущь. Тогда бытие — единственное в своем роде, то, что просто себя превосходит (просто *transcendens*⁴⁶). Но это превосхождение идет не поверх себя, к чему-то иному, а в себя же само и назад в сущность своей истины. Бытие само отмеривает этот переход к себе — и само же есть измерение, в котором он свершается.

Мысля об этом, мы в самом бытии узнаем, что в нем есть ему же самому принадлежащий «избыток» — и, стало быть, возможность того, что и там, где бытие мыслится как отвага, может возобладать нечто отваживающееся на большее, чем само бытие, если уж это последнее мы по привычке представляем себе исходя из сущего. Бытие как таковое

отмеривает себе округу — и проводится эта круговая граница (*τέμνειν*, *tempus*⁴⁷) благодаря тому, что оно бывает в слове. Язык и есть эта округа (*templum*⁴⁸), то есть дом бытия. Сущность языка не исчерпывается значением — не есть она и нечто лишь знаковое и числовое. Поскольку язык — дом бытия, то наш путь к сущему всегда ведет через этот дом. Когда мы подходим к колодезю, когда идем по лесу, мы всегда уже тем самым проходим через слово «колодець», через слово «лес», даже если и не произносим эти слова и не думаем, что могли бы их произнести. Когда наше мышление исходит из храма бытия, мы можем предположить, на что отваживаются те, которые бывают иногда отважнее, чем бытие сущего. Они отваживаются войти в округу бытия. Они отваживаются на язык. Любое сущее — предметы сознания и вещи сердца, люди, что проводят себя в жизнь, и люди, что отваживаются, все существа, каждое на свой лад, суть в качестве сущих в округе языка. А потому если уж обращение из сферы предметов и их представления в глубь пространства сердца где-то и осуществимо, так *только в этой округе*⁴⁹.

Бытие сущего в поэзии Рильке метафизически определено как мировая данность, каковая остается соотносенной с представленностью в сознании, имеет ли оно характер имманентности исчисляющего представления или внутренней обращенности к доступному лишь через сердце открытому. Вся сфера наличного насущна в сказывании. Предметность выставленного стоит в высказываниях исчисляющих положений и тезисов воспроизводящего себя от положения к положению рассудка. В сфере проводящей-себя-в-жизнь беззащитности господствует рассудок. Он не только установил особую систему правил для того, что в нем сказывается, то есть для *λόγος*'а как объяснительного предсказывания⁵⁰, но сама по себе логика рассудка уже есть организация господства намеренного самопроведения-в-жизнь в сфере предметного. В обращении предметного представления сказыванию соответствует вспоминающее самоуглубление логики сердца. В обеих этих метафизически определенных сферах правит логика, поскольку вспоминающее самоуглубление должно даже беззащитность превратить в безопасность, и притом вне всякой защиты. Такое укрывание⁵¹ касается человека как существа, обладающего языком. Он

обладает им внутри метафизически выраженного бытия, заранее принимая язык — и только в качестве имущества, а тем самым и орудия своего представления и поведения. Поэтому *λόγος*, сказывание как органон, нуждается в организации посредством логики. Такая логика существует лишь внутри метафизики.

Если же, однако, при создании безопасности закон целокупного внутреннего пространства мира затрагивает человека, то это касается человека прямо в его сущности, а именно в том, что он, будучи себя-волящим, есть уже тем самым сказывающий. Но поскольку исходит безопасность от отваживающихся на большее, эти отваживающиеся на большее должны отваживать ее языком. Отваживающиеся на большее отваживают сказывание. Однако если округа этого отваживанья, язык, единственным в своем роде способом принадлежит к бытию, над которым и помимо которого не может быть ничего другого в таком же роде, то тогда откуда должно быть сказываемо то, что обязаны сказать сказывающие? Их сказыванье починает самоуглубленно-вспоминающее обращение сознания, обращение, оборачивающее нашу беззащитность в незримость внутреннего пространства мира. Их сказыванье, поскольку оно починает обращение, говорит не только из обеих сфер, но и из их единства, потому что это единство уже свершилось как спасающее единение. Поэтому там, где целокупность сущего мыслится как открытость чистого натяженья, самоуглубленно-вспоминающее обращение должно быть сказываньем, сказывающим то, что оно обязано сказать, существу, уже безопасному в целокупности сущего, ибо оно уже свершило преобразование представленно-зримого в сердечно-незримое. Это существо втянуто в чистое натяженье с одной и с другой сторон шара бытия. Это существо, для которого уже не существует границ и различий между натяженьями, есть то существо, что правит неслышанной серединой широчайшего круга и выявляет ее. Это существо в «Дуинских элегиях» Рильке — ангел. Имя это — еще одно из основных слов поэзии Рильке. Оно одно из основных слов, как и «открытое», «натяженье», «прощанье», «природа», — потому, что сказанное в нем мыслит целокупность сущего из бытия. В письме от 13 ноября 1925 года (цит. соч. С.337) Рильке пишет: «Ангел *Элегий* есть такое создание, в котором преоб-

ражение зримого в незримое, чаемое нами, предстает уже свершенным. — Ангел Элегий есть такое создание, которое ручается за то, что в незримом возможно познание реальности более высокого ранга».

Насколько в пределах свершившейся метафизики Нового времени отношение к такому существу принадлежит к бытию сущего, насколько по своей сущности ангел Рильке, при всех содержательных различиях, *метафизически есть то же самое*, что образ Заратустры у Ницше⁵², — это можно показать, только исходя из более основательного раскрытия существа субъективности.

Стихотворение мыслит бытие сущего, природу, как отвагу. Каждое сущее отважено в отваживанье. В качестве отваженного оно лежит на весах. Весы — это тот способ, каким бытие взвешивает то или иное сущее, то есть держит его в движении взвешивания. Всякое отваженное стоит в опасности. Сферы сущего можно различить по их отношению к весам. В отношении к весам следует выяснять и сущность ангела, допустив, что в целокупной сфере он есть сущее высшего ранга.

Растение и животное беззаботно укрыты в открытое в «отваге их смутного наслажденья». Их телесность не мешает им. Живые существа благодаря своим влечениям уложены в колыбель открытого. Правда, под угрозой и они — но не их сущность. Растение и животное лежат на весах так, что игра весов всегда удерживает их в покое безопасности. Весы, в которые отважены-отвешены растение и животное, еще не достигли сферы сущностно (а потому постоянно) неутоленного. И весы, на которые отважен ангел, пребывают вне этой сферы; но не потому, что они еще не принадлежат к этой сфере неутоленного, а потому, что они уже к ней не принадлежат. Из-за своей бестелесной сущности чувственно-зримое как возможная помеха преобразилось в незримое. Ангел бытийствует из утоленного покоя, присутствующего уравновешенному единству обеих сфер в пределах внутреннего пространства мира.

Человек же, будучи намеренно самопроводящим-себя-в-жизнь, отважен в беззащитность. Весы опасности в руке отваженного так человека не утолены в своей сути. Себя-волящий человек повсюду считается с вещами и людьми как с предметами. Рассчитанное становится товаром. Все

постоянно меняет свой чин. Отрешение от чистого натяжения основывается на неутоленности постоянно взвешивающих весов. В опредмечивании мира отрешение, вопреки собственному умыслу, приводит в действие непостоянство. Отваженный таким образом в беззащитность, человек движется в среде дел и «мен». Самопроводящий-себя-в-жизнь человек живет за счет вложений своего волея. Он живет, реально рискуя всем своим существом посреди перемен курсов денег и котировок. В качестве такого постоянного менялы и посредника человек есть «купец». Он постоянно отвешивает и взвешивает, но сколько весят вещи на самом деле, он никогда не знает. Не знает он и того, что имеет настоящий вес и перевешивает в нем самом. В одном из «Поздних стихотворений»⁵³ Рильке говорит (с. 21сл.):

Ах, кто знает, что в нем перевесит.

Щедрость? Страх? Иль взоры, песни, книги?

Но в то же время человек может — вне всякой защиты — пользоваться «безопасностью», обращая в открытое беззащитность как таковую и преображая ее в незримом пространстве сердца. Если это происходит, тогда неутоленность беззащитности переходит туда, где в уравновешенное единство внутреннего пространства мира вступает существо, выявляющее способ, каким единит то единство, и таким образом делающее бытие данным. Тогда веса опасности переходят из сферы исчисляющего волея к ангелу. От поздней поры творчества Рильке сохранились четыре строчки, явно представляющие собою начало наброска какого-то большого стихотворения. О них покамест не стоит высказываться более развернуто. Вот они (Собр. соч. Т. III. С. 438⁵⁴):

Когда из рук купца

весы прейдут

к тому из ангелов, который в небесах

их утолит, уймет пространства уравнением...

Это уравнивающее пространство есть внутреннее пространство мира, поскольку вмещает мировую целостность открытого. Таким образом оно обеспечивает и тому, и иному натяжению⁵⁵ выявление их единящего единства. Это един-

ство, будучи целостным шаром бытия, охватывает собой все чистые силы сущего, потому что, бесконечно обезграничивая все существа, пронизывает их. Вот что становится данностью, когда весы переходят. А когда они переходят? Кто позволяет весам перейти от купца к ангелу? Если такой переход происходит вообще, то свершается он в округе весов. Их же стихия — отвага, бытие сущего. В качестве его округи мы особо мыслили язык.

Привычная жизнь теперешнего человека — это обыденное самопроведение-в-жизнь на беззащитном рынке менял. А вот переход весов к ангелу — это нечто необычное. Он необычен даже в том смысле, что он не только исключение в пределах правила, но и изымает человека — в том, что касается его сущности, — из правила защиты и беззащитности. Поэтому такой переход происходит «иногда»⁵⁶. Здесь это отнюдь не означает: время от времени и когда угодно; «иногда» значит: редко, в подходящее время, всякий раз в уникальном случае и уникальным образом. Переход весов от купца к ангелу, то есть обращение отрешения, происходит — в качестве вспоминающего самоуглубления во внутреннее пространство мира — тогда, когда есть такие, что «иногда бывают даже более отважными... на один выдох более отважными...».

Поскольку эти более отважные отваживаются самим бытием — а потому и отваживают себя в округу бытия, язык, — то они суть сказывающие. Но разве не человек — тот самый, кто по сути своей обладает языком и постоянно отваживается им? Конечно. А тогда и тот, кто волит обычным образом, уже хотя бы в исчисляющем выставлении отваживает сказыванье. Разумеется. Однако тогда отваживающиеся на большее не могут быть просто сказывающими. Сказыванье отваживающихся на большее должно особо отваживать сказ. Отваживающиеся на большее — лишь те, кто суть они сами, когда они суть сказывающие о большем.

Если мы в своем представляющем и выставляющем отношении к сущему ведем себя в то же время как высказывающиеся, то такое сказыванье не есть цель воления. Высказывание остается только путем и средством. В отличие от него существует еще сказыванье, которое особо пускается в сказ, но без какой бы то ни было рефлексии о

языке — ведь благодаря ей даже язык стал бы еще одним предметом в ряду прочих. Вхождением в сказ отмечено сказыванье, которое ищет сказуемого⁵⁷ только для того, чтобы его сказать. В таком случае этим сказуемым могло бы быть то, что по сути своей принадлежит к округе языка. Это, мысля метафизически, сущее в целом. Его целостность — это безущербность чистого натяженья, цельность открытого, насколько оно расступается перед человеком. Происходит это во внутреннем пространстве мира. Оно затрагивает человека, когда тот в обращенном самоуглубленном воспоминании оборачивается к пространству сердца. Отваживающиеся на большее обращают ущерб беззащитности в безущербную целость мирового настоящего. Это и есть сказуемое. В сказывании оно обращается к людям. Отваживающиеся на большее — это сказывающие о большем и вроде певцов. Их пение отвращено от всякого намеренного самопроведения-в-жизнь. Оно — не воление в смысле желанья. Их песнь не домогается ничего такого, что можно выставить⁵⁸. В ней разворачивается само внутреннее пространство мира. Песнь этих певцов — не реклама и не ремесло.

Сказывающее о большем сказыванье тех, что отваживаются на большее, и есть песнь. Но «петь — это быть», говорит третий сонет Первой части «Сонетов к Орфею». Слово «быть»⁵⁹ употреблено здесь в традиционном смысле присутствия и значит то же, что «бытие». Петь, а именно сказывать мировое настоящее, сказывать из целости целокупного чистого натяженья, и сказывать только это, означает: принадлежать к округе самого сущего. Эта округа в качестве сущности языка есть само бытие. Петь песнь значит: присутствовать в самом присутствии, значит: быть.

Однако и сказывающее о большем сказыванье бывает лишь иногда — ведь оно по силам только тем, что отваживаются на большее. Тяжкое это дело. А тяжесть его — в том, чтобы осуществить настоящее. Эта тяжесть — не только в том, что тяжек труд языка, но и в том, чтобы от труда сказыванья о том, что видит все еще жаждущее смотрение на вещи, от труда зрения, перейти к «труду сердца». Песнь тяжка, поскольку пение более не смеет быть домогательством, а обязано быть настоящим. Для бога Орфея, бесконечно пребывающего в открытом, песнь легка — но не для че-

ловека. Поэтому последняя строфа⁶⁰ названного сонета задает вопрос: «Когда ж мы *суть?*» Ударение лежит на «суть» — а не на «мы». То, что мы принадлежим к сущему и в этом смысле присутствуем, не подлежит сомнению. Вопрос же в том, когда мы *суть* так, что наше бытие — *песнь*, и притом *песнь*, пение которой не раздаётся где-нибудь, а есть пение поистине, пение, звучание коего не привязано к еще достижимому, но уже разбилось в звуке, дабы было лишь само пропетое. Вот-так-сказывающие-о-большем — люди тогда, когда они отваживаются на большее, чем само сущее. Наше стихотворение говорит, что эти отваживающиеся на большее — «на один выдох более отважны...». А кончается упомянутый сонет так:

Не так дыши, чтоб *песнь* была чиста.
А в пустоту. Как ветер — в божье дно⁶¹.

Гердер в своих «Идеях к философии истории человечества» пишет следующее: «Дыханье наших уст становится изображением мира, отпечатком наших мыслей и чувств в душе другого. От крошечного потока воздуха зависит все то человеческое, о чем во все времена люди думали, чего хотели и чего добивались и будут добиваться на земле; ведь все мы до сих пор бродили бы по лесам, если бы это божественное дуновение не вдохновляло нас, подобно заклинанию изливаясь из наших уст» (WW. Suphan XIII, 140f.).

Тот выдох, на который отважнее отваживающиеся на большее, не просто и даже не в первую очередь предполагает едва заметное, ибо эфемерное различие, но прямо означает слово и сущность языка. Те, что на один выдох отважнее, таковы потому, что отваживаются на это языком. Они — те сказывающие, что сказывают о большем. Ибо тот выдох, на который они отважнее, есть не просто сказыванье вообще — этот один выдох есть иной выдох, иное сказыванье, нежели обычное человечье сказыванье. Этот иной выдох не домогается той или другой предметности — он есть выдох в пустоту. Сказыванье певца сказывает безущербную целостность мирового настоящего, которое незримо раскинулось в сердечном внутреннем пространстве мира. *Песнь* даже не стремится во что бы то ни стало найти сказуемое. Петь — значит встраиваться в целостность чистого натяженья. Петь — значит быть вовлеченным в тягу

вихря, которую создает неслышанная середина полной природы. Песнь и сама есть такой «ветер».

И ведь стихотворение на поэтический лад ясно рассказывает, кто они — те, что отважнее, чем сама жизнь. Это те, что «на один выдох отважнее...». В тексте стихотворения после слов «на один выдох отважнее» не напрасно поставлены три точки. Они рассказывают то, о чем стихотворение молчит.

Отваживающиеся на большее — это поэты, и такие поэты, чья песнь обращает нашу беззащитность в открытое. Эти поэты поют, потому что обращают вспять отрешение от открытого, а его неисцеленность — вспоминаяще самоуглубляют в целящую полноту, целые в ущербном⁶². Вспоминаяще-самоуглубленный поворот вспять — уже впереди отращения от открытого. Он — «впереди всякой разлуки»⁶³ и в сердечном внутреннем пространстве мира оставляет позади все предметное⁶⁴. Обращающее вспять вспоминаящее самоуглубление есть отвага, отваживающая себя из сущности человека, поскольку он обладает языком, поскольку он — рассказывающий.

Имя же человеку Нового времени — волящий. Отваживающиеся на большее — они и волящие большего, поскольку волят иным образом, не так, как в намеренном самопроведении-в-жизнь, свойственном опредмечиванию мира. Их воление не хочет ничего такого. Они, если воление — это только самопроведение-в-жизнь, не волят ничего. В этом смысле они ничего не волят, потому что они — более добровольные. Они, скорее, в ладу с волей, которая, будучи самой отвагой, в качестве чистого целостного натяженья открытого тянет к себе все чистые силы. Воление отваживающихся на большее — это добровольность рассказывающих о большем, тех, что решились на волю, а не разлученно отрешились от нее, — волю, в качестве каковой бытие волит сущее. Добровольная сущность отваживающихся на большее рассказывает, рассказывая о большем (по слову IX элегии):

Этого ль хочешь, земля: чтобы незримой
вновь в нас восстать? — Мечтаешь

стать вдруг незримой? незримой! земля!

Преображенье — разве не это призыв твой горячий?

Милая, как я хочу⁶⁵.

В незримости внутреннего мирового пространства, представителем которого в мире выступает ангел, целость земного сущего становится зримой. Лишь в широчайшем кругу целого может явиться Священное. Поэты — из тех, отваживающихся на большее, ибо они, идя по следу Священного, переживают неисцелимое как таковое. Их песнь, летящая над землей, целит. Она славит безущербность шара бытия⁶⁶.

Ущерб как ущерб торит⁶⁷ нам безущербное. Безущербность призывает Священное. Священное улавливает и удерживает божественное. Божественное близит к богу.

Отваживающиеся на большее в неисцеленном переживают беззащитность. След ушедших богов они переводят для смертных в мрак ночи мира. Будучи певцами безущербности, отваживающиеся на большее — «в скудное время певцы».

Отличительный признак этих певцов — в том, что сущность поэтического творчества для них становится достойной вопрошания, ибо творчески они идут по следу того, что для них — сказуемое. Идя по следу безущербности, Рильке оказывается перед вопросом поэтов: когда бывает песнь — та, что поет поистине? Этот вопрос встает не в начале поэтического пути, а там, где сказыванье Рильке оказывается в призвании поэта к сущности поэзии, отвечающей наступающему времени мира. Это время мира — ни упадок, ни гибель. В качестве судьбы оно есть бытие и вовлекает в себя человека.

Гёльдерлин идет впереди всех, кто — в скудное время певцы⁶⁸. Вот почему никому из поэтов этого времени мира не дано опередить его. Однако предшественник не забегает в будущее, а прибывает из него — так, что только в прибытии его слова и присутствует будущее. Чем чище свершается это прибытие, тем бытийнее то, что пребывает⁶⁹. Чем сокровеннее грядущее собрано в предсказывании⁷⁰, тем чище прибытие. Поэтому было бы ошибкой полагать, будто время Гёльдерлина придет лишь тогда, когда «весь мир» внезапно воспримет его стихи. В столь безобразном виде оно никогда не наступит; ибо это-то и есть настоящая скудь, предоставляющая времени мира силы, которыми оно, само не ведая, что творит, не дает поэзии Гёльдерлина стать в пору времени.

Сколь недосыгаем предшественник, столь же он и непреходящ; ибо его творение пребывает как сбывшееся. Бытийность прибытия сгущается в судьбу. И то, что таким образом никогда не впадает в переходение, заранее преодолевает всякую преходящность. То, что лишь отходит в прошедшее, лишено судьбы уже до того, как прейти. Сбывшееся же запечатлено судьбой. За мнимо вечным кроется лишь убранный на хранение прошедшее, убранный в пустоту мимолетного Теперь.

Если Рильке — «в скудное время певец», то лишь его поэзия и ответит на вопрос о том, к чему он призван как поэт, на пути к чему его песнь, где посреди судьбы, свершающейся в ночи мира, место поэта. Эта судьба и определит, что в его поэзии останется за нею, судьбой.