

УДК 130.3

DOI: 10.32326/2618-9267-2024-7-1-89-105

## **ОБЕЗБОЖЕНИЕ КАРТИНЫ МИРА: ИНТЕРПРЕТИРУЯ МЫСЛЬ М. ХАЙДЕГГЕРА**

**Шаталов-Давыдов Дмитрий Юрьевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского. Российская Федерация, 603022, г. Нижний Новгород, просп. Гагарина, д. 23;  
e-mail: korvet\_nn@list.ru;  
ORCID: 0000-0002-4838-6040

Статья посвящена анализу проблемы обезбожения в философии М. Хайдеггера. Автор показывает, как Хайдеггер критикует процесс отчуждения сущего от бытия, который происходит в новоевропейской культуре под влиянием науки, машинной техники, художественного произведения и религиозного переживания. В настоящей статье рассматривается последний аспект, который Хайдеггер называет обезбожением. Обезбожение для Хайдеггера означает не только секуляризацию и атеизм, но и перенос божественного из имманентного в трансцендентное, что происходит уже на этапе возникновения христианства. Это приводит к потере непосредственного контакта с сущим. Автор рассматривает основания феномена обезбожения через понятия свободы и суверенного. В процессе исследования выявляется связь концепта обезбожения со второй четверцей и понятием постава – произведения, в котором происходит забвение высветления (Lichtung) и устанавливается эквиваленция явленности и истины. В произведении происходит утрата свободы: происходить означает быть произведённым. Быть произведённым отсылает к процессу производства, который тоже произведён; спонтанность, самоосновность, оказывается утрачена. Аналитика обезбожения, таким образом, встраивается в рассуждения Хайдеггера о машинной технике.

**Ключевые слова:** обезбожение, бытие, свобода, суверенность, произведение, Ge-stell

*Цитирование:* Шаталов-Давыдов Д.Ю. Обезбожение картины мира: интерпретируя мысль М. Хайдеггера // Цифровой учёный: лаборатория философа. 2024. Т. 7. №1. С. 89-105. DOI: 10.32326/2618-9267-2024-7-1-89-105

*Рукопись получена: 21 декабря 2023*

*Пересмотрена: 13 марта 2024*

*Принята: 14 марта 2024*

## **GODFORSAKENESS IN THE AGE OF THE WORLD PICTURE: INTERPRETING IDEAS OF M. HEIDEGGER**

**Dmitry Yu. Shatalov-Davydov** –  
PhD in Philosophy, Assistant

The article considers the problem of godforsakenness (Gottesverlassenheit) in the philosophy of

Professor, National Research  
Lobachevsky State University.  
23 Gagarin Ave., Nizhny Novgo-  
rod 603022, Russian Federa-  
tion; e-mail: korvet\_nn@list.ru;  
ORCID: 0000-0002-4838-6040

M. Heidegger. The author shows how Heidegger criticises the process of alienation from being, which takes place in New European culture under the influence of science, machine technology, artwork and religious experience. This paper examines the latter aspect, which Heidegger refers to as godforsakenness. Godforsakenness for Heidegger means not only secularisation and atheism, but also the transfer of the divine from the immanent to the transcendent, which occurs already at the stage of the emergence of Christianity. This leads to the loss of direct contact with the being. The author examines the foundations of the phenomenon of godforsakenness through the concept of freedom and the sovereignty. In the course of the study, the author reveals the connection of the concept of godforsakenness with the second fourfold of Heidegger and the concept of Ge-stell, the production where there is a forgetting of *Lichtung* and, consequently, the loss of manifestation and truth happen. In the production the freedom is lost: to occur means to be produced, to be produced refers to the process of production, which is also produced, so spontaneity, selfhood is lost. Thus, analytics of godforsakenness is integrated in Heidegger's meditations about *machination*.

**Keywords:** Godforsakenness, being, freedom, sovereignty, production, Ge-stell

*How to cite:* Shatalov-Davydov, D.Yu. (2024). Godforsakenness in the age of the world picture: interpreting ideas of M. Heidegger. *The Digital Scholar: Philosopher's Lab*, 7 (1): 89-105. DOI: 10.32326/2618-9267-2024-7-1-89-105 (In Russian).

*Received:* 21 December 2023

*Revised:* 13 March 2024

*Accepted:* 14 March 2024

## 1. *Обезбожение как явление Нового времени.*

Данная статья посвящена известной и часто обсуждаемой проблеме, в трудах М. Хайдеггера обозначенной как поставление человека техническому, поставление сущего как функции механизму. Однако сущность опасности далеко не исчерпывается одним только техническим. Во «Времени картины мира» Хайдеггер перечисляет явления Нового времени: наука, машинная техника, художественное произведение, человеческая деятельность как культура и, наконец, обезбожение (*Gottesverlassenheit*). Некоторые из них определяются как явно отдаляющие сущее от бытия (или делающие сущее функцией вещи в её подручности), как машинная техника («Опасность»), или новоевропейская наука (основная тематика «Времени картины мира»), наконец, как обезбожение (расхристианизация и перетолкование религиозного в мировоззрение) (Хайдеггер, 1993б, с. 41-42). Следует обозначить, что последнее

Хайдеггером подробно не рассматривается. Эта проблема и представляет предмет настоящей статьи – как обезбожение соотносится с сутью опасности, которая, как мы знаем из работ автора, заключена в механизации.

Хайдеггер описывает обезбожение одним абзацем. Обезбожение не означает изгнания, отсутствия богов или атеизма: «Обезбожение – двоякий процесс, когда, с одной стороны, картина мира расхристианизируется, поскольку вводится основание мира в качестве бесконечного, безусловного, абсолютного [заметим сразу, что речь идёт о трансцендентном], а с другой стороны, христиане перетолковывают своё христианство в мировоззрение (христианское мировоззрение) и таким образом соотносятся с Новым временем. Обезбожение есть состояние принципиальной нерешённости относительно Бога и богов» (Хайдеггер, 1993б, с. 42). Мы видим некоторую противоположность между христианизированным миром и появлением атрибутов бесконечности, безусловности, абсолютности; противопоставление между богом (богами), имманентным(и) миру, и трансценденцией. В этом смысле, конечно, речь можно вести не только об отношении между религиозностью до Константина (или проповедей Павла) и после, но и в самом широком смысле о внеразумном как имманентном и внеразумном как трансцендентном (поскольку религиозное подразумевает принятое на веру, а не данное разумом, наличествование исходя из веры, из порядка мира, а не вследствие обоснования/исследования). Замена имманентного в религиозном на трансцендентное влечёт за собой возникновение религиозного переживания. Тогда как религиозное переживание, направленное на трансцендентное, улетучивает богов, оставляя только историческое или психологическое исследование мифа. Заметим, что речь идёт о явлении, связанном с восприятием сущего и/или истолкованием истины (наравне с четырьмя другими, приводимыми в статье). Обезбожение как улетучивает восприятие сущим божественного (отдаляя его), так и противопоставляет божественное и сущее, поставя сущее религиозному – религиозное переживание как переживание не-воления, не-силія, не-бесконечного и прочих атрибутов, взятых негативным образом от трансцендентного. Сущее и божественное оказываются не просто разделёнными без возможности соприкосновения, но и абсолютно разделёнными – суверенный всемогущий трансцендентный бог и немощный, бессильный, существующий по капризу творца человек. Оппозиция трансцендентное-имманентное запускает религиозное восприятие, и именно она снимает наличествование божественного в мире. Бог, отданный трансцендентному, исчезает из мира, а сущее при этом поставяется этому исчезнувшему. Оппозиционным данному процессу обезбожения может быть катакомбное христианство с его переживанием опыта общения с божественным, имманентным миру (живущим в мире и умершим в мире, и, соответственно, воскресшим в мире), ожидание прихода этого божественного для установления финального закона, как слуга,

ждущий своего господина (согласно 1-му Посланию к коринфянам апостола Павла). В этом отношении можно приводить в пример слабые теологии Капуто (Caputo, 2006), Келлер (Keller, 2002) и др.,двигающиеся к имманентной интерпретации божественного – не господствующего над миром, а скорее существующего (шепчущего) в мире. Движение же к утверждению божественного как трансцендентного – это движение в сторону институционализации религиозного. Оно вписывается в бытие в мире человека как ещё один институт, разделяющий властные практики (в этом смысле показательно принятие христианства в качестве основной религии Римской империи Константином, фактически провозгласившим эту формулу). В этой статье мы ещё раз обсуждаем суть «опасности», заключающейся в машинизации. Очевидно, религиозность, запускающую процесс поставленности человека трансцендентному, необходимо интерпретировать как составляющую машинизации.

Здесь и далее под «техне» мы будем понимать практики конструирующие, проясняющие, делающие нечто явленным, подручным, а следовательно, понятным. От греческого смысла в виде ремесла и хайдеггеровского определения техне в работе «Опасность» судьба техники – вывод потаённого в действительное (Ge-stell, постав). «Технический» способ выведения потаённого (Geheimniss) в действительное – это рассмотрение нечтовости как данности, из которой потаённость оказывается исключена на основании различных практик (в первую очередь механистических практик, демонстрируемых в Новое время). Техне как доминирующая форма выведения потаённости в действительность – это создание Нового времени, модерна (и, само собой, инструмент, способствующий такому выведению – это декартовское *cogitatio*). Как показывает Хайдеггер в статье «Время картины мира», инструментальный разум ведёт к установлению господства над действительностью, способ представленности бытия – это данность его как объекта, а способ существования сущего – в качестве субъекта, носителя инструментальной практики *cogitatio*. В результате исчезает всякое таинственное, всё даётся в своей удобности, полезности, подручности (понятности, так как объект не содержит по своему определению никакой тайны). Вещь, мир, человек – вместе оказываются только функциями в инструментальных практиках, делающих явленными действительное в форме постава. В этом мы наблюдаем тотальность техне – оно создаёт доминирующие теории, модели восприятия, институты, механизмы и инструменты, расширяясь не только в линии соприкосновения старой метафизики и новой науки, но и затрагивая любые сферы бытия человека. Сущее, само применяющее техне в качестве одной из практик получения знания, забывает (теряет) себя, становясь элементом в тех структурах, которые в ходе получения оно производит. Поэтому производство, произведение, техника, поставление – всё это оказывается связанным процессом отчуждения сущего от своего бытия и его забро-

шенности в мир как поставленности к институту, государству, партии, идеи, техническому прибору, автомату, заводу и пр. Обезбожение, как одно из четырёх явлений Нового времени – это процесс, включённый в эту процедуру поставления.

Во «Времени картины мира» Хайдеггер показывает, как декартовский *subjectum* возникает в соответствии с этой же логикой – как сущее, обнаруживающее в себе способность к раскрытию и являющее себя как способное раскрывать (*ratio*). Опасность технического хорошо освещена в литературе, антропоконсерватизм фактически концептуализируется вокруг обозначения этой опасности и связанной с ней утратой сущего (человека), поскольку сущее само оказывается поставленным как раскрытое. Так Пьер последовательно обнаруживает себя Пьером-рабочим, Пьером, отдыхающим после трудового дня, Пьером-семьянином, но, собственно, сам Пьер постоянно ускользает, техническое утрачивает самого Пьера, оставляя его разнообразные социальные проявления.

Порядок вопросов здесь таков: что есть то сущее, что утрачено? Всякий разговор об отчуждении сущего в вещах, технике и пр. – это разговор о том, что происходит, при этом упускающий того, с кем это происходит. Само сущее, утрачиваемое, не обнаруживается, будучи потерянным; здесь возникает проблема – как можно говорить об утрате сущего, которое уже утрачено? Поэтому наш анализ необходимо начать с того, что можно определить как сущее, то самое, что утрачено, отчуждено.

## *2. Свобода и суверенность*

Известно, что Хайдеггер обращается к этому вопросу через свободу (Хайдеггер, 2018), разбирая философию Канта – в частности, то место «Критики чистого разума», где даются негативное и два позитивных определения свободы. Если негативная свобода понимается как свобода от (так раб осознаёт свою несвободу), то позитивная разделяется на трансцендентальную и практическую. Под космогонической Кант понимает свободу как абсолютную спонтанность. Если что-то начинается, то оно начинается из самого себя – свобода выступает как самоначалое (Кант также её называет каузальностью из свободы<sup>2</sup>): возникновение какого-либо состояния из самого себя. Поэтому свобода есть трансцендентальная идея к собственной причинности: начинание какого-либо события и предоставление ему возможности следовать за идеей разума, его обусловившей (так тождество  $1=1$  производится не в силу арифметической эквивалентности 1 слева и 1 справа, но в силу самого определения тождественности как эквиваленции, ввиду чего определение (тождественность) оказывается началом для определяемо-

---

<sup>2</sup> См. в «Критике чистого разума»: «Свобода трактуется здесь только как трансцендентальная идея, благодаря которой разум полагает, что он безусловно начинает данный ряд условий в явлении посредством чувственно необусловленного» (Кант, 2007, с. 428-429).

го, но поскольку определяемое есть тоже самое (тождественность), то оно оказывается выводимым из самого себя). В практическом плане это приводит к особому характеру долженствования: «Долженствование служит выражением особого рода необходимости и связи с основаниями, нигде более в природе не встречающейся» (Хайдеггер, 2018, с. 121), поскольку «разум есть постоянное условие всех произвольных поступков, в которых проявляется человек» (Кант, 2007, с. 425). Это приводит к практическому определению свободы как самозаконодательства и категорическому императиву как следствию из него. Анализ Хайдеггера увязывает свободу, причинность и бытие, делая свободу необходимым условием открытости сущего, поэтому свобода становится основным вопросом философии: «Возможность встречи с сущим, отношению к сущему в любом способе его открытости возможно лишь там, где есть свобода. Свобода есть условие открытости бытия сущего, условие возможности понимания бытия» (Хайдеггер, 2018, с. 361). Когда сущее открывается через свою свободу, раскрывается и специфическое понимание автономии (самозаконодательство) – как ответственности за себя, а ответственность за себя оказывается собственной сущностью (Хайдеггер, 2018, с. 355).

Однако сущность есть то, что постоянно утрачивается – это одна из тем подробной рефлексии на тему феноменологии Хайдеггера, в «Бытии и времени» обозначенная как «падение в люди». Эта проблема происходит в том числе из-за неспособности (или невозможности) к действию, происходящему из свободы (как самооснования). Бытие есть то, что определяется Другим – *Da-sein*, заброшенное в мир и забывающее себя, у Хайдеггера; бытие-перед-Другим Сартра; левинасовское определение Иного как того, перед чем предстоит всё человечество равноудалённо от любого бытия. Проблема в том, что Я есть то, что оценивается, определяется, обнаруживается перед Другим, поэтому возврат к самости и самоопределение становятся проблематичны. Один из подходов к данной проблеме – позволить сущему действовать из себя самого и избежать в своём действии забвения себя в мире – реализуется в размышлениях Батая о суверенности и сообществе. Данные размышления перекликаются с разворотом Хайдеггера в сторону поэтического: Батай пытается помыслить проблему отказа от «проекта» (примата модернистской рациональности, вершина которого у Батая обнаруживает себя в труде, над спонтанностью существования сущего).

Суверенное определяется Батаем как бытие имманентное самому себе, то есть то, что есть как оно есть. Следовательно, это не может быть нечто в прошлом: прошлое есть снятое бытие, суверенным не может быть действие, целью которого является определённый результат в будущем – тогда нарушается имманентность бытия самому себе. Таким мгновением является, например, проявление безудержного смеха, не имеющего под собой причины и не имеющего никакой цели. Это действие, обнаруживающее свою

причину в самом себе: временения и последовательности не возникает, причина и следствие оказываются тождественны друг другу – действие, являющее собой ровно то, чем оно есть, оказывается свободным в смысле трансцендентального определения свободы. Свобода оказывается непосредственной данностью суверенного действия.

Возникает проблема – знание о бытии, имманентном себе, оказывается чем-то несuverенным из-за примата результата в будущем над длящимся исследованием в настоящем: «Заниматься наукой – значит пренебрегать настоящим ради результатов, которых ожидают в будущем» (Батай, 2006б, с. 318). Знание о суверенном действии не является суверенным, и его получение несвободно. Так же определяется и производство, то есть наука – это одна из форм производства, замена пользования здесь и сейчас использованием в будущем. Суверенным тогда оказывается «использование таких возможностей, которые не оправдываются пользой» (Батай, 2006б, с. 314), и, таким образом, суверенное противостоит труду (проекту).

Важная составляющая суверенного, растрата, буквально противостоит по результату труду – в ходе труда производится накопление благ, в ходе растраты накопленные блага уничтожаются. Отсутствие потом, будущего, накопления – это и есть то, что определяет растрату. Непосредственное наслаждение ничего не оставляет на потом, это растрата того, что практический разум отдал бы в накопление. Потом, будущее, цель не содержится в суверенном действии, имманентном самому себе (безудержный смех). Характерны примеры практик ацтеков, приводимые Батаем (Батай, 2006а, с. 133-136): накопление ресурсов, захват рабов и богатств чередуются с мгновенным поглощением/уничтожением данных богатств (растрата по самой своей сути происходит очень быстро, стремится к мгновенности). При этом то, что имеется в виду под термином «богатство» на самом деле означает лишь нечто очень ценное, с трудом добываемое (ценное и труд, расходуемый на его добычу, взаимосвязаны в рамках анализа экономики, производимого Батаем). Существование мира, его дление, откладывание его разрушения, возможно всякий раз посредством акта растраты, уничтожения всего, обладающего ценностью и полученного в ходе накопления (накопление выступает здесь как дление социальной деятельности человека). Абсолют данного акта растраты – это принесение самого даящего в дар (то есть ритуальное самоубийство или принесение себя в жертву). В этом и заключена суть добровольного жертвоприношения вождя и заместившее его потом жертвоприношение лучших рабов, чествуемых до этого как вождей в ходе традиционных пиров, согласно интерпретации ритуалов ацтеков Батаем.

В приведённой интерпретации растраты важно отметить момент, когда сущее обнаруживает себя – когда бог/вождь в своей свободе приносят себя в жертву для продолжения существования

мира. Жертвоприношение вождя, таким образом, становится абсолютной растратой и актом, раскрывающим суверенность вождя. Мы обнаруживаем атрибутированность суверенности на сверхсущее – вождя или божество, растрата которых приводит к существованию наличествующего состояния (в подобном ключе можно истолковать ацтекский ритуал). При этом растрата знаменует собой как обнаружение сущего в сердцевине бытия, так и момент его исчезновения в вещности (перетолкуем батаевский потlach на этот манер: я есть, пока я в состоянии как принять дар, так и отдать в дар, я исчезаю тогда, когда я весь растрочен, отдан в дар). Растрата – сокрытая цель труда, проекта, всякий раз откладываемая на будущее.

Поэтическая версия четверицы, приводимая Хайдеггером в «Вещи», более выраженно содержит в себе эту ось сокрытого-явленного. Божества – означают сокрытое многое: «Указующие посланцы божественности, из священной власти которой бог является в своё присутствие или изымает себя в своё сокрытие» (Хайдеггер, 1993а, с. 319). Они составляют ось с землёй, которая в своей единственности изымает себя из присутствия, будучи сокрытым единым. Божества – это знаки, которые намекают, позволяя увидеть что-то в сокрытости посредством посланий и знаков (то есть вывода из сокрытости в возможность наличности). Обезбожение выступает тогда в качестве явного признака утраты сокрытости посланий, когда всё, что становится трансцендентным, раскрывается как удалённое, оторванное, противоположное миру (как абсолют, сначала теологический, затем, в эпоху модерна, уже и философский). Такой оторванный от мира абсолют становится формой подручности посланий, указывающих на сокрытую сердцевину вещи, однако, становясь формой подручности, эта сокрытость уничтожается. Знаки, скрывающие в себе значения, которые не могут быть выражены, становятся их формой выражения (логосом), равной тому, что выражается. Обезбожение – это лишение тайны, лишение возможности истинного – истина (алетейя), как срыв покрывала, выведение из тени в свет, в ситуации, когда тайна снята, становится более невозможна. Если нет тайны, то нет сокрытого, истина становится равна логосу. В отсутствии сокрытого также теряется спонтанность – каждый жест, каждое действие находит своё объяснение. Смех и слезы без какой-либо причины становятся невозможны (безумие – знак, что указывается причиной спонтанного смеха). Спонтанность, то есть свобода, исчезла. Таким образом, обезбожение обозначает утрату сокрытого – сокрытое многое становится явленным многим, в связи с чем исчезает необъяснимость (спонтанность), а также суверенность как невозможность доступа к производимым актам; все акты получают своё объяснение. Суверенное, замкнутое в себе, производящее из себя свои состояния сущее (аналогичное монаде Лейбница), в какой-то момент растрачивается, раздвигается в производстве, в вещах, которые, перестав уничтожаться, растрачиваться, дариться, становятся

тем, что обладает ценностью в её понятности, в подручности, данности, то есть вещью, в которой сознание полностью уверено (Gestell).

Средневековый мир замыкает суверенность на *dominium Dei* – царство Бога, выступающее и как Закон, и как Сила, приводящая части мира в исполнение этого Закона. В эпоху Просвещения и случившейся секуляризации религии религиозное, ставшее трансцендентальным (то есть уже утратившее изначальный имманентный дух, связь с сущим), отчуждается в пользу принятия разумного обоснования всего существующего – мы это можем назвать торжеством *cogito* и в этом случае полностью воспользоваться логикой диалектики просвещения Хоркхаймера и Адорно (Хоркхаймер, Адорно, 1997). Вместо веры в трансцендентное возникает вера в рациональное, раскрывающая мир в принципиальной утраченности таинственного, присваивающая себе мир и, таким образом, создающая картину мира (физическую, химическую и пр.). В утрату таинственного включается и утрата суверенного: свободное действие, спонтанность, есть то, что всякий раз подменяется разумным откладыванием в будущее. Достигнутая цель проекта, деятельности, накопления – тот момент, когда становится возможным наслаждение результатом от этой деятельности, проекта; то есть беспричинное, имеющее основание в себе самом, постоянно вытесняется в будущее, всякий раз впереди деятельности, проекта и, по сути, вытеснено из мира. Картина мира составлена в предельно рационализированной идее накопления знания, ресурсов, и даже их потребление связано с дальнейшим продолжением накопления (так производство автомобилей происходит не для того, чтобы удовлетворить потребность в транспорте, а для того, чтобы перенести излишек, насыщение нужды в автотранспорте в будущий период); производство оказывается поставленным к самому себе, оно осуществляется, чтобы продолжать осуществлять самое себя, вещь производится для того, чтобы продолжать производить вещь, а само насыщение вещью, сам избыток её использования всякий раз отложен.

Разовьём эту мысль далее – разве подобное мы не сможем проследить и в сфере мировоззренческой? Ситуация «смерти бога», отказа от трансцендентного (будь то *cogito* или абсолют в религиозном смысле), приводит к необходимости заполнения освободившегося пустого места: Ницше в «Так говорил Заратустра» показывает, как люди ставят золотого тельца – и в этом ему видится начало их прозрения. Переводя образно-метафорический язык Ницше, мы данный процесс можем назвать прозрением с опаской: вместо движения в сторону жизни, то есть сущего, произошло движение в сторону принятия на веру произведённых Просвещением разнообразных утопических программ – коммунизм, фашизм и прочие идеологии, в основе своей редуцируемые к определённой научной (рациональной и объясняющей теории), но в своей политической инстанции оставляющие только пространство быть принятыми

либо отторгнутыми. Это парадоксальная ситуация: нечто, с одной стороны, принимается на веру ввиду невозможности доказательства трансцендентного, а с другой стороны, приводит достаточное количество доказательств, не теряя в то же время трансцендентное (им по-прежнему оказывается *cogito*, субъектность-объектность). Необходимо сказать, что идеологии не исчерпываются крупными мировоззренческими системами — это комплекс разнообразных, придуманных специалистами методов и методик, обращающихся к индивиду и требующих от него определённого поведения, принятия набора установок на веру и адаптации себя в определённой роли (функции). Другими словами, индивид, обнаруживший пустоту в ситуации обрушения абсолюта, заполнил эту пустоту рукотворной версией абсолюта, в основании своём лишённой какой-либо таинственности, отделённой от человека (но по-прежнему трансцендентальной: таким, например, видится коммунизм или идеал рационального выбора потребителя и пр.), поставляющей человека в тотальность режима, тела, пространства, поведения и пр., снимающей с него гнёт самости (индивидуальности). Однако подмена абсолюта никуда не уходит. Признанный конструкт — например, примат человеческого разума, расколдовывающего природу — замещает собой сакральное, становится тезисом, принимаемым как данное.

Возможна ли альтернатива техническому, производству? Различные проекты в духе *letter communisme* могут служить одним из способов. Согласно Нанси, в качестве противостоящего техне, тотализации может выступать сообщество, состоящее из отдельных сущих и коммуникации между ними (Нанси, 2011).

Однако наша интерпретация обезбожения как явления в эпоху машинизации не является полной до тех пор, пока мы не обратимся к истокам понимания техне. Высказывание «там, где опасность, притаилось и спасительное» обозначает, что техне не равно машинизации и не может быть редуцировано к явлению утраты сокрытости, сущего и мира. Соответственно, необходимо прояснить отношения между техническим и поэтическим.

### 3. *Опасность и спасительное: техне и поэзис.*

Мы говорили об утрате таинственного, о расколдовывании, переводе вещей в наличность как о чём-то окончательном, там, где знание (*Wissen*) получено рационально, посредством научных, экономических, производственных манипуляций и не содержит в себе никакой сокрытой стороны вещи: вещь есть то, как она наличествует передо мной, а наличествует она так, как может быть использована. Пара подручное-наличное была сильно трансформирована Хайдеггером с 1935 г., когда философ занялся подробной интерпретацией наследия Гёльдерлина. Возможно, фигура Гёльдерлина привлекательна не только его поисками *Grund* (земли) в греческом языке, но и той ситуацией молчания, на которую обрёл

себя поздний Гёльдерлин и о которой молчит в том числе и Хайдеггер. Нам кажется, что данное явление атараксии вполне укладывается в фигуры опасности-спасения и модификации понимания вещи посредством добавления полюсов земли и неба. *Может ли обезбожение предстать как принципиальная утрата основания, а безосновность – как утрата земли (Grund)?*

Техне только в грубом смысле означает техническое. Анализируя несколько исследований Хайдеггера об искусстве, Ф. Лаку-Лабарт заключает, что «*techne* не указывает ни на какой способ действия, изготовления или исполнения (т. е. технический в обыденном смысле слова), *techne* означает “знание”» (Лаку-Лобарт, 1999, с. 26). Выявляемые Хайдеггером из традиции три определения вещности – как носителя признаков, как единство известного многообразия ощущений и как сформированное вещество, – обрасстая значениями формы, дельности и служебности, проявляют себя по сути в художественном творении – так крестьянские башмаки на картине Ван Гога раскрывают то, чем поистине являются крестьянские башмаки, «истина сущего, полагающаяся в творение», вступление сущего в несокрытость своего бытия (Хайдеггер, 2008, с. 99-123). Но разве *techne* и не являет собой такое раскрытие, алетейас, как проявление, выявление, раскрытие, вхождение бытия сущего в просвет (*Lichtung*)? Различие между творением (*Werk*) и производством (*Produktion*) пролегает не между двумя терминами – поэзис и *techne*, а в способе раскрытия сокрытого: производство есть «воспроизведение наличного сущего». Так ремесленник, изготавливая амфору, имеет перед собой её действительный образец, который позволяет произойти нисхождению формы в материю. Производство глубоко миметично, оно осуществляет копирование, воспроизводство того, что уже имеется в наличии, в то время как творение «воспроизводит всеобщую сущность вещей» (Хайдеггер, 2008, с. 125). Так картина Ван Гога (а также римский фонтан, греческий храм и пр.) обретает художественную ценность не из-за точности отображения предмета крестьянского обихода, а посредством того, что она даёт схватить подручность вещи – башмаки демонстрируют не только удобность, простоту, идею носить, но и весь тот круг непотаённого существования крестьянки, её быта, той земли, что набухает и даёт всходы, и того неба, что обильно проливает дождь, способствующий набуханию земли; мир, что был сокрыт и вдруг явился взору в просвете (Хайдеггер, 2008, с. 119). Творение – это проявление явленности мира как он есть, то есть раскрытие. В творении и осуществляется *Ereigniss*, взаимное узнавание бытия и *Dasein*. В этом и лежит знание (*Wessen*) – приоткрытие, раскрытие мира как алетеас, истины о мире, данной в творении как сущность *techne*. Тогда *poiesen* более не может браться в качестве антипода, поэтическое возникает (*Hervorbringung sein*) посредством труда, посредством выявления-прояснения, то есть посредством *techne*. Таким образом, «искусство есть полагание в творение истины» (Хайдеггер, 2008, с. 125). Тогда как бытие тво-

рения заключается в состоянии связи с миром: так греческий храм стоит в долине, заключая в себе облик бога, проступающий сквозь открытую колоннаду в долину, собирая вокруг себя «единство путей и связей, на которых и в которых рождение и смерть, проклятье и благословение, победа и поражение, стойкость и падение создают облик (Gestalt) судьбы для человеческого племени» (Хайдеггер, 2008, с. 137). Покой храма лежит в скале, на которой он стоит, в земле, служащей ему основанием, выстаивает перед дождём и бурей, проносающейся в небесах, прочное и недвижимое стояние, выход наружу, распускание-расцветание вперёд, высветление основы, которую именуют землёй, как той, что прячет, раскрывает мир и поставляет (Ge-stell) его на землю, которая в свою очередь проявляет свою сущность как бытие-основа. В этом понимании *Grund*, основы, мы и приближаемся к существу обезбожения – божество наличествует в храме до тех пор, пока все эти связи присутствуют, пребывают в живой целокупности (Хайдеггер уподобляет эту целокупность греческому термину фьюзис, природе, который он переводит на немецкий как *Welt*, мир). Изображение бога в храме – это проявление/высветление связности земли и небес и бытия-основы, поставленной в творении на свет людям. Именно с «Источка художественного творения» мы можем выявить классическое определение второй четверицы, которая была представлена позднее в «Вещи». Пребывания божества в творении, как сущность высветлённости, раскрытости сущего в своей связанности в мире, делает скульптуру или изображение божества самим божеством. И это дление, связанность пребывания, поставленная художественным творением, есть до тех пор, пока эта связность не обрушится. Тогда, когда она нарушена, тогда, когда наличествуют руины (Колизей, триумфальная арка и пр.), божество ушло, случилось обезбожение, так как единственное, что поставляется – не просвет (*Lichtung*) истины, а материальное, всё ещё дление наличествующего, утратившего свои связи со своей основностью, не проявляющее более мир (природы как связанности всего сущего в здесь-бытии). Ушедшее божество, предмет искусства в музее, высвобожденный из своего окружения, разрушенный Колизей, истукан на острове Пасхи – это есть предмет (*Gegenstand*), мёртвый в своей материальности, лишённый какой-либо мирности, утративший свою основность. Это такой же предмет как молоток, однако молоток пребывает в своей полезности, а истукан на острове Пасхи есть наличествующее и бесполезное, но всё ещё пребывающее в своей сломанности и брошенности. Обезбожение – это утрата основности, связности, цельности.

Разговор о *Grund*, основности, приводит нас к необходимости понимания истории и историчности. Так храм пребывает в своём пространстве, во всех взаимосвязях и взаимодействиях (где люди ходят молиться божеству и божество пребывает), он находится в длении совместного бытия со всем окружающим, и он есть (здесь уместен термин «освящение», *Erstellung*). Однако храм понимается

как произведение тогда, когда он оказывается выведен из своего бытия, когда он стоит (*Ausstellung*, располагать), ещё стоит, но все связи, всё, где с ним происходило взаимодействие, исчезло или оказалось забыто, вне пользования (Хайдеггер, 2008, с. 141-143). И в этой своей брошенности, в этой своей отличности, выделенности храм обретает значение в качестве музейного экспоната, объекта, демонстрирующего историю человечества. При этом, будучи обезбоженным, лишённым потока верующих, ходящих по своим делам внутри храма, он более не пребывает, он мёртв в своей наличности, являя собой лишь указание на бытие в прошлом и ещё неразваленность своего остова в настоящем (подобную аналитику мы встречаем во «Времени и бытии», где даётся пример античной вазы). Здесь уместно вспомнить про разделение истории на *Historie* – хронологии и артефактов, по которым создаётся эта хронология, и *Geshichte* – становления, направленного к раскрытию подлинности своего бытия. Так храм, демонстрирующий историю (*Historie*), сам оказывается храмом без истории (*Geschichte*), лишившимся своей истории, своего пребывания в мире, который им образован. Тогда обезбожение являет нам процесс выпадения вещи из мира, являющее нам историю (как хронологию, посредством *Ausstellung*), и указывает на завершённость истории для вещи: здесь она более не есть то, что она есть, она остаётся только как нечто хрупкое и ещё не разрушенное, только как наличное, это не её начало, это её завершение. В «Истоке художественного творения» читаем, что мир раскрывает себя в истории народа: «Мир есть разверзающаяся развёрстость широких путей простых и сущностных решений в судьбе народа и его историческом совершении» (Хайдеггер, 2008, с. 153). Здесь есть взаимное стояние земли и неба – гёльдерлиновской поэтической формулы, где земля есть сокрытая основа, которая разверзается стоянием и пребыванием храма в мире, а мир основывает себя на сокрытой земле, являя себя во всех взаимосвязях. История как хронология и набор артефактов – это вещи, лишённые своего дления, выключенные из своей истории (*Geshichte*), лишённые своего мира, вычищенные от земли и просто налично пребывающие: история есть набор вещей, очищенных от своей истории (Хайдеггер противопоставляет освящение и помещение, *Erstellung/Ausstellung*). Следующим этапом после музейного экспоната, таким образом, становится истукан на острове Пасхи – артефакт пребывающий, являющийся нам, но начисто лишённый даже указания на свою историю (ввиду невключённости ни в какие связанные с собой события, полной забытости своего мира и невозможности по знакам этот мир восстановить в памятовании). Это вещество, кусок материи, в котором мы неспособны восстановить никакой мысли, никакой цели, дельности, связности, мирности. Приведём цитату: «Мир бытийствует, и в своём бытийствовании он бытийнее всего того осязаемого и внятного, что мы принимаем за родное себе. Мир никогда не бывает предметом, который стоит перед нами, который мы можем созерцать. Мир есть то непредмет-

ное, чему мы подвластны, доколе круговращения рождения и смерти, благословения и проклятия отторгают нас внутрь бытия. Где выносятся сущностные решения нашего исторического совершения...» (Хайдеггер, 2008, с. 143). Так пара *Erstellung/Ausstellung* вводится в рассуждение и позволяет осмыслить как основность, так и феномен утраты основности, обезбожения. Творение, то, что демонстрирует землю и небо, ставит себя внутрь, раскрывая (*Lichtung*) землю, основность, в мир, явленный смертным, в этом единстве сокрытости и открытости события выставления (*Erstellung*); в то время как предмет – это оставление наружу с потерей основности, сокрытости и связности. Творение даёт земле быть землёй, предмет являет себя нашему взору, утрачивая землю и связанность, мирность. Творение осуществляет *Ge-stell*, поставление, высветляя это движение внутрь в сокрытость земли, являющейся основанием и движением наружу, раскрывая себя в мире. «Строй (*Ge-stell*) – собирание воедино всего производимого, полагаемого вовнутрь разрыва-раскола, то есть расчерчивающего очерка» (Хайдеггер, 2008, с. 233). В чём тогда опасность *Ge-stell*? Как мы знаем, опасность лежит не в противостоянии произведения/производства (техне равно описывает и производство, и творение), но в желании утверждать явленное, алетеас, только как единственно сущее, познанное, данное, объективное (и т. д. в зависимости от контекста), высветленное и с исчезнувшим просветом, исчезнувшим сокрытым и таинственным, что высветляется данным просветом. То есть опасность не в самом процессе *Ge-stell*, а в его интерпретации как знания, что в итоге даёт изделие, полностью изученное, полностью данное в его подручности и лишённости чего-либо ещё, какого-либо эксцесса. Понятое в таком виде есть забвение о творчестве, поэзисе, есть противопоставление с ним (что отмечает, например, Нанси в «Непроизводимом сообществе» (Нанси, 2011)).

Какое ещё забвение происходит в ходе утраты сущего, когда только высветленное рассматривается как знание, истина? Это забвение самого эксцесса вещи, самого эксцесса мира, то есть его земли, основания, которое высветляется истиной и в вещи-изделии не содержится. Вещь-изделие есть совокупность причинных, понятных связей, где ничто не проистекает произвольно и случайно, где всё подчиняется правилам. Если нужно дать пример того логицизма, который вызывал критику Хайдеггера времён «Времени и бытия», то именно вещь-изделие становится одним из наилучших. Вещь-изделие не только лишена таинственности (знание отказалось от тайны и основности как эксцесса вещи), но и спонтанности, свободы. Всё происходит так, как производитель понимает, в высветленности того *Ge-stell* о вещи, что стал известен и, соответственно, подручен. Происходить означает быть произведённым – быть произведённым отсылает к процессу производства, который тоже произведён. Нет никакой спонтанности. Итог: в заброшенности/забвении теряется не только основность как эксцесс вещи, не только единство земли и мира, но и свобода, как спонтанность,

возможность *Da-sein* к своему бытию. Событие (Ereigniss) утрачено в забвении/заброшенности основания (Grund) и свободы. Утрата события в свою очередь утрачивает мир. Результат – бесконечность производства с его откладыванием смеха, наслаждения, спонтанности действия сущего на будущий период.

Итак, мы рассмотрели явление обезбожения, составляющего одно из четырёх значимых явлений Нового времени с точки зрения Хайдеггера. В процессе трансцендирования божественного (когда оно формируется как абсолют) происходит его отрыв от мира (в значении природы как синкрета божеств, героев, людей, животных в греческом Космосе). Божественное здесь неразрывно с единством божеств, земли, небес и смертных и пребывает в мире, являя себя посредством знаков и образов; это то, как потаённое даёт проявить себя. Сущее пребывает с миром (фьюзис) в единстве, однако посредством трансцендирования та часть, которая не сокрыта (может быть высказана), оказывается искусственно отчуждена от мира. Мы рассмотрели, как происходит механизм *Ge-stell* относительно этого размыкания высветленного/невыветленного, результатом которого оказывается вещь-изделие как завершённое, полностью высветленное и, таким образом, лишённое мира. Понимаемое в этом смысле обезбожение – это один из процессов (вместе с техникой и рациональной наукой), составляющих механизацию, забвение сущего и мира. Остаётся бесконечное разворачивание производительности (*techne*) в мире, в котором утрачена любая таинственность, где всё высветленно, и в этой высветлённости забыто сокрытое. Приведём три образа этой имманентности только явленного для бытия-совместно (сообщества), мира и индивида. «Человек в абсолютном смысле, рассматриваемый по преимуществу в его имманентном бытии, конституирует камень преткновения мысли о сообществе. Данное сообщество, должное быть сообществом людей, предполагает полноценную реализацию собственной сущности, являющейся реализацией сущности человека. ... Экономическая связь, технологические операции и политическое объединение (в единое тело или под одним руководством) репрезентируют или, скорее, представляют, раскрывают и с необходимостью реализуют в самих себе эту сущность. Так она воплощается, становясь своим собственным производением. Именно это мы и назвали тоталитаризмом» (Нанси, 2011, с. 26). Применительно к миру – «наперёд охватывающий набросок мира, жёстко устанавливающий, в направлении чего он должен исследоваться..., полнейшая исчислимость всего, что доступно в эксперименте и может быть проверено путём эксперимента» (Хайдеггер, 2008, с. 446). Применительно к индивиду имманентность самому себе делает себя самого произведённым – так Пьер теряет свою сущность, производя себя как рабочий гидростанции, поставляя себя в качестве объективной функции производственного процесса..

## Информация о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

## Declaration of Conflicting Interests

The author declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

## Список литературы

Батай, 2006а – *Батай Ж.* Границы полезного. Орывки из неоконченного варианта «Проклятой части» // Батай Ж. «Проклятая часть»: сакральная социология / Пер. с фр. и сост. С.Н. Зенкин. М.: Ладомир, 2006. С. 237-312.

Батай, 2006б – *Батай Ж.* Суверенность // Батай Ж. «Проклятая часть»: сакральная социология / Пер. с фр. и сост. С.Н. Зенкин. М.: Ладомир, 2006. С. 313-487.

Бланшо, 1998 – *Бланшо М.* Неопишемое сообщество / Пер. с фр. Ю. Стефанов. М.: МФФ, 1998. 115 с.

Кант, 2007 – *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосский. М.: Эксмо, 2007. 736 с.

Лаку-Лабарт, 1999 – *Лаку-Лабарт Ф.* Поэтика и политика // Sociologos 98. Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1999. С. 7-42.

Лиотар, 2023 – *Лиотар Ж. Ф.* Хайдеггер и «евреи». Исследование феномена / Пер. с фр. В.Е. Лалицкий. М.: Родина, 2023. 224 с.

Нанси, 2011 – *Нанси Ж.-Л.* Непроизводимое сообщество / Пер. с фр. Ж. Горбылева, Е. Троицкий. М.: Водолей, 2011. 208 с.

Хайдеггер, 1993а – *Хайдеггер М.* Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. В.В. Бибихин. М.: Республика, 1993. С. 316-326.

Хайдеггер, 1993б – *Хайдеггер М.* Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. В.В. Бибихин. М.: Республика, 1993. С. 17-47.

Хайдеггер, 2008 – *Хайдеггер М.* Исток искусства и предназначение мысли // Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. А. Михайлов. М.: Академический Проект, 2008. С. 438-454.

Хайдеггер, 2008 – *Хайдеггер М.* Исток художественного творения. М.: Академический Проект, 2008. 528 с.

Хайдеггер, 2018 – *Хайдеггер М.* О существе человеческой свободы. Введение в философию / Пер. с нем. А.П. Шурбелёв. СПб.: «Владимир Даль», 2018. 416 с.

Хоркхаймер, Адорно, 1997 – *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997. 312 с.

Caputo, 2006 – *Caputo J.* The Weakness of God. A Theology of the Event. Bloomington: Indiana University Press, 2006. 358 p.

Keller, 2002 – *Keller K.* Face of the Deep. A Theology of the Becoming. L.; N.Y.: Routledge, 2002. 328 p.

## References

- Bataille, G. (2006b). Sovereignty. In G. Bataille. *"The Accursed Share": Sacred Sociology* (pp. 313-487). Ladomir Publ. (In Russian)
- Bataille, G. (2006a). The limit of the useful. Fragments of an unfinished version of "The Accursed Share". In G. Bataille. *"The Accursed Share": Sacred Sociology* (pp. 237-312). Ladomir Publ. (In Russian)
- Blanchot, M. (1998). *The Unavowable Community*. MFF Publ. (In Russian)
- Caputo, J. (2006). *The Weakness of God. A Theology of the Event*. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1993b). The time of the world picture. In M. Heidegger. *Time and Being* (pp. 17-47). Republic Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (1993a). The Thing. In M. Heidegger. *Time and Being* (pp. 316-326). Republic Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (2008). *The Origin of the Work of Art*. Academic Project Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (2008). The origin of art and the destiny of thought. In M. Heidegger. *The Origin of the Work of Art* (pp. 438-454). Academic Project Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (2018). *On the Essence of Human Freedom. Introduction to Philosophy*. Vladimir Dal Publ. (In Russian)
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (1997). *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*. Medium Publ.; Yuventa Publ. (In Russian)
- Kant, I. (2007). *Critique of Pure Reason*. Eksmo Publ. (In Russian)
- Keller, K. (2002). *Face of the Deep. A Theology of the Becoming*. Routledge.
- Lacoue-Labarthe, F. (1999). Poetics and Politics. In *Sociologos 98. Poetics and Politics. Almanac of the Russian-French Center for Sociology and Philosophy of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences* (pp. 7-42) Institute of Experimental Sociology Publ.; Aleteya Publ. (In Russian)
- Liotard, J. F. (2023). *Heidegger and the "Jews". A Study of the Phenomenon*. Rodina Publ. (In Russian)
- Nancy, J.-L. (2011). *The Inoperative Community*. Aquarius Publ. (In Russian)