

СОДЕРЖАНИЕ

Вступление	8
1. Ад как начало пути	8
2. Горизонт	25
3. Закрытие горизонта	33
Часть 1. Пространство, место, движение	44
4. Мир, утративший единство	44
5. Смерть Бога: Ницше	48
6. Трансцендентное как выворачивание имманентного	52
7. Трансцендентное в отношении с мирским. Метаксис Эрика Фегелина	58
8. Апокатастасис	67
9. Путешествия в мир иной	71
10. Между мирами. Лиминальность	79
11. Неопределенность и порядок. Два пути	85
12. Святое и священное. Хора	93
13. Установление сакрального пространства	104
14. Космос и орнамент	112
15. Аллегория	126
16. Невидимый рай	136
17. Анастасис	143
18. Сад на горе	150
Часть 2. По суше и по морю (память места и промежуточность)	158
19. Странствие к недостижимому	158
20. Память между текстом и местом	173
21. Остров-рай. Пьер д'Айи и Христофор Колумб	195
22. Космография. Templum	207
23. Космография: topos	214
24. Промежуточность	225
25. Промежуточность и аллегория	233

Часть 3. Восхождение	240
26. Космография промежутка	240
27. Аллегория как восстановление и таинство воплощенного Слова	256
28. Небесный хор	267
29. Ойкономия как история и подражание	280
30. Формы движения и слияние с трансцендентным	303
31. Данте и земной рай	314
32. Данте. Небесный рай. Свет и отражения	329
33. Неразличимость, подобие и различие	346
34. Вместо заключения. Конец пути	364
<i>Приложение. Форма непредставимого.</i>	375
Указатель имен	391

*Посвящается Ирине Сандомирской,
в чьем гостеприимном доме была написана эта книга*

ВСТУПЛЕНИЕ

1. Ад как начало пути

Мы живем в мире, где ад всегда находится неподалеку. По воле одного человека или группы людей он всегда готов разверзнуться у нас под ногами, будь то в форме войны или в форме террора. Впрочем, одно редко обходится без другого. В 2006 году папа Бенедикт XVI «отменил» *чистилище* как часть католической догмы, объяснив это тем, что чистилище — это «не более чем гипотеза». Но понтифику и в голову не пришло отменить ад как простую гипотезу. Рейчел Фалконер показала, что многие политические события сегодняшнего мира освещаются в медиа — и, следовательно, воспринимаются людьми — в тех категориях, которые исторически закрепились за описаниями ада. Она называет такие описания *katabasis* (от греческого *κατάβασις* — «сошествие в ад»), или «адскими»¹.

Но ад обладает странным свойством порождать надежду. Надежда возникает в аду как едва ли не единственный способ выжить. Ад всегда стремится закрепиться надолго, война должна тянуться без видимого конца. Неслучайно лоскутная идеология ада всегда традиционализм — сохранение отжившего, как будто мертвечина не имеет жизненного срока и будет тянуться вечно. Ад, однако, часто порождает утопию, главный смысл которой показать, что «темные времена» не вечны, как им самим хочется верить. Бруно Беттельгейм

¹ *Falconer R.* Hell in our Time: Dantean Descent and the Twenty-first Century «War on Terror» // Hell and its Afterlife. Historical and Contemporary Perspectives / Eds. I. Moreira, M. Toscano. Farnham; Burlington: Ashgate, 2010. P. 217–236.

описывает, как пленники лагерей смерти по мере пребывания в лагере все чаще и глубже погружались в дневные грезы и все меньше жили в мрачной реальности:

...надежды и ожидания старых заключенных часто принимали форму эсхатологических или мессианских надежд; это согласовывалось с ожиданием того, что только такого рода событие может покончить с миром и освободить их¹.

Именно страшная война парадоксальным образом привела в начале прошлого века к взрыву утопического сознания (к которому можно отнести и марксизм, несмотря на трагические последствия его триумфа). Эрнст Блох в книге, написанной в 1918 году, являвшейся прямой реакцией на окопный ад и названной им «Дух утопии», писал о погружении Германии в преисподнюю в том числе и в таких выражениях:

...университеты воистину стали духом погребальных курганов, наполненных вонью разложения и обездвиженным мраком. Те же, что кажутся совершенно воспрявшими, постоянно воспроизводят звучавшее в ушах реакционеров столетней давности: лозунги о родной почве, традиционализм *Отечества* и тот склеротический романтизм, который забыл о крестьянской войне и видит только рыцарские замки, возвышающиеся в зачарованных лунных ночах².

Ад постоянно рядится в одежду реконструкторов и реставраторов. И главной целью такого маскарада является приостановка времени, в том числе и времени правления того или иного диктатора. Все это призвано создать ощущение, что из ада нельзя выйти. Его обитатели обречены на постоянное повторение того же самого. Но надежда проникает в ад не только как психологическая реакция на безысходность. Дело в том, что война (это последнее прибежище депотического государства) несет в самой себе сильнейший

¹ Bettelheim B. Individual and Mass Behavior in Extreme Situations // The Journal of Abnormal and Social Psychology. October 1943. Vol. 38. № 4. P. 443.

² Bloch E. The Spirit of Utopia. Stanford: Stanford University Press, 2000. P. 2.

импульс дестабилизации и обновления. Неслучайно, конечно, Делез и Гваттари связали «машину войны» с номадологией, то есть с деструктивной дестабилизацией повторения одного и того же. Вот как они характеризовали отношения войны и деспотического «параноидального» государственного аппарата:

Заметим, что война не включена в этот аппарат. *Либо* Государство располагает насилием, не проходящим через войну, — вместо военных оно использует полицейских и тюремщиков, у него нет вооружения, и оно в нем не нуждается, Государство действует посредством немедленного магического захвата, оно «хватает» и «связывает», препятствуя любой битве. *Либо* Государство обретает армию, но так, что последняя предполагает юридическую интеграцию войны и организацию военной функции. Что же касается самой машины войны, то она, похоже, вовсе не сводится к аппарату Государства, оставаясь по ту сторону его суверенитета и являясь изначально по отношению к его закону — она приходит откуда-то еще. *Индра — воинственный бог <...> разрывает узы, так же как предаёт договор.* Он показывает, что *фигог* противостоит мере, скорость — тяжести, тайное — публичному, мощь — суверенитету, машина — аппарату. Он свидетельствует о другой справедливости, иногда о непонятной жестокости, но иногда и о неведомой жалости (ибо он разрывает связи...). Он свидетельствует, прежде всего, о других отношениях с женщинами, с животными, ибо видит любую вещь в отношениях *становления*...¹

Номадизм усматривает *становление* там, где деспотия стремится утвердить неизменные формы. Именно поэтому тирании, делающие ставку на войну как способ укрепления своих основ, так часто погибают в ее аду.

Принцип надежды (выражение Эрнста Блоха) сложно сплавлен с ситуацией безнадежности, точно так же как движение, динамика, становление включены в неподвижные формы, возникают из них и в конечном счете без них

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург; М.: У-Фактория; Астрель, 2010. С. 588–589.

невообразимы. *Принцип надежды* в этой книге идентифицируется с раем, который, в отличие от ада, недостижим и даже невообразим, но который по какой-то неведомой причине понуждает людей отправляться в путь на поиски этого непредставимого и недостижимого. Авторитетный российский историк Средних веков (а эта эпоха находится в центре моего интереса) Ольга Добиаш-Рождественская написала несколько книг о средневековых паломничествах и Крестовых походах, которые она считала формой паломничества. Для меня значимо то, что она занялась Крестовыми походами прямо накануне Первой мировой войны, а свои книги об этом опубликовала вскоре после революции (между 1918 и 1925 годами). Мне представляется, что ее концепция этого явления непосредственно связана с адом войны и революции. Добиаш-Рождественская видит в самом облике Средних веков установку на неизменность (в том числе и видения мира). Вот как она начинает свою книгу «Западные паломничества в Средние века»:

Средневековье любило глядеться в образы неподвижности и узнавать в них себя. Его церковь построена на камне. Его города стиснуты каменными твердынями, замки пугают тяжелыми башнями. Рыцари одеты в стальную броню, а женщины в негнущую парчу. Крепостные деревни скованы цепью феодального закона; и строгая социальная иерархия, полагая одни общественные слои в подножие другим, отнимает всякую надежду у «камней основания» на какое-либо движение, могущее переместить взаимные отношения «несущих и несомых»¹.

Добиаш-Рождественская объясняет нам, что эта внешняя незыблемость была лишь гипертрофированной реакцией на нарастающий социальный и интеллектуальный динамизм общества, своего рода «реконструкцией» воображаемых Средних веков до всяких романтических фантазий, о которых упоминает Блох:

¹ Добиаш-Рождественская О. А. Западные паломничества в Средние века. Пг.: Брокгауз-Ефрон, 1924. С. 7.

...образы неподвижности создавались как раз по противоположности бунтующему хаосу или творческому движению бытия. Непонятая беспорядочность непрерывно возникавшего *нового* заставляла систематические умы, — а их, на беду Средневековья, было слишком много в той среде, которой выпало на долю сознавать и отражать процесс истории, — настойчиво и упорно искать формулу вечного порядка и втискивать ее в расплавленную массу проходящего. Оно не сохраняло отпечатка в *действительности*, но под этой формулой оно было зарегистрировано в *отражении*¹.

Для Добиаш-Рождественской незыблемость замков и железо доспехов — это своего рода декорация, которой эпоха скрывает от самой себя бурлящее в ней беспокойствие, выражающееся в бесконечных потоках паломников и крестоносцев. Но сегодня можно внести в эту картину поправку. Не будь этой неподвижности декора, сама внутренняя динамика человеческого существования не могла бы обрести выражение. Неподвижность структуры делает возможным это внутреннее движение. В этом смысле Крестовые походы особенно поучительны. Их двигателем была жажда спасения, то есть именно жажда рая. Но сама *номадическая военная машина* походов воплощала в себе все что угодно, кроме райского блаженства. По существу, она была настоящим воплощением ада на земле. В каком-то смысле можно сказать, что крестоносцы создают тот ад, из которого они непрерывно бегут к раю.

Знаменитый летописец Первого крестового похода Фульхерий Шартрский рассказывает об «аде» этого похода, о том, как часто крестоносцев

расчлениают, распинают на крестах, с них сдирают кожу живьем, расстреливают из луков, рубят на куски и подвергают всевозможным мучениям. Но ни угрозами, ни разными посулами их не сломить. Более того, когда меч уже в руках убийцы, многие из наших решают принять смерть ради любви Христа. Сколько же

¹ Добиаш-Рождественская О. А. Западные паломничества в Средние века. С. 8.

тысяч мучеников почило в этом походе блаженной смертью! И кто может быть настолько черств сердцем, чтобы, услышав об этих деяниях Божьих, не проникнуться глубоким состраданием и не излиться в похвалах Богу?¹

Неизбежно возникает вопрос о том, каков смысл этого движения к блаженству, к трансцендентному, к Единому, к абсолюту через описанные Фульхерием пытки и муки? Сегодняшнему человеку невольно в голову приходит понятие *опыта*, телесного и внутреннего травматического проживания пути. Трансцендентное тут задается не в категориях внятных и определенных схем (замка на горе), но в виде чего-то неопределенного, чей смысл может быть постигнут через максимальную полноту опыта. Путь, движение из ада в рай проходит через опыт. И опыт этот во имя достижения своей полноты призван быть адским.

Опыт ада, однако, имеет странную и неожиданную конфигурацию. Вальтер Беньямин неоднократно писал о том, что участие в войне привело не к обогащению, а к оскудению опыта. Это крайнее оскудение хорошо видно в медиа времен войны. Беньямин писал:

...совершенно ясно, что опыт упал в цене, и это у поколения, которому в 1914–1918 годах пришлось пережить самый чудовищный опыт мировой истории. Возможно, это не так удивительно, как кажется. Разве тогда не пришлось констатировать, что люди, вернувшиеся с войны, как будто онемели? Стали не богаче, а беднее косвенным опытом. То, что позднее, десять лет спустя, вылилось потоком из книг о войне, было чем угодно, только не опытом, стремящимся из уст к ушам. Нет, это не было странно. Потому что никогда еще так основательно не разоблачалась ложь воспоминаний, как ложь воспоминаний о стратегии через позиционную войну, об экономике через инфляцию, телесных — через голод и нравственных — через властителей. Поколение, добравшееся в школу на конке, стояло под открытым небом среди ландшафта,

¹ Фульхерий Шартрский. Иерусалимская история (Пролог, 3–4). СПб.: Евразия, 2020. С. 42.

в котором ничего не изменилось, кроме облаков, а в центре в силовом поле разрушительных потоков и взрывов — крошечное хрупкое человеческое тело¹.

Это оскудение опыта у Беньямина в действительности оказывается лишь разрушением всех тех «сущностей» и понятий, которые культура сформировала и превратила в средневековые твердыни. Опыт понимается как нечто передающееся из прошлого в будущее, от поколения к поколению. Такого рода «опыт» вдруг радикально обесценился и перестал совпадать с опытом непосредственного участия в войне. Рухнула ложь о войне, об экономике и власти. В итоге в голом ландшафте под небом осталась стоять лишь маленькая человеческая фигурка, лишенная социального статуса, культуры и даже ощущения собственного «Я». Такого рода оскудение опыта средневековыми монахами-пустынниками будет описываться как освобождение от видимостей, из которых соткано *мирское*. Оскудение опыта ведет к возможности открытия чего-то важного — и, соответственно, к опыту совершенно иного, непередаваемого типа. Но это оскудение самым парадоксальным образом наступает в результате крайней несоизмеримости опыта ада с миром понятий и представлений. Неслучайно Беньямин писал о внезапной немоте, охватившей вернувшихся с фронта солдат:

Мы все реже встречаемся с людьми, которые в состоянии что-то толком рассказывать. Замешательство все чаще овладевает собравшейся компанией, если вдруг кто-то попросит кого-нибудь рассказать историю. Все обстоит так, словно у нас отняли наследный дар, казавшийся неотчуждаемым, надежнейшим из надежных, — дар обмениваться жизненным опытом. Причина этого явления очевидна: акции опыта сильно упали в цене².

В цене вырос непередаваемый опыт.

¹ Беньямин В. Опыт и скудость // Беньямин В. Озарения. М.: Мартис, 2000. С. 263–264.

² Беньямин В. Рассказчик // Беньямин В. Маски времени. СПб.: Symposium, 2004. С. 384.

Карл Ясперс связал такой не передаваемый другому опыт с тем, что он назвал «пограничной ситуацией» (*Grenzsituation*), в которой человек сталкивается со страданием и смертью. Ситуация на фронте полностью соответствует этой ситуации Ясперса. Эта ситуация изолирует нас от мира и похожа на стену. Но именно на такие ситуации мы реагируем «становлением возможной в нас экзистенции; мы становимся самими собой, когда с открытыми глазами вступаем в пограничные ситуации»¹. В этом росте бытия в человеке граница, дающая название ситуации, начинает играть важную роль предела: «Граница вступает в свою истинную функцию — быть еще имманентной и, однако, указывать уже на трансценденцию»². Это открытие трансценденности в конце концов оказывается и открытием мира, при этом на новых основаниях, далеко выходящих за рамки любознательности и чистого знания:

Мир есть для меня не только предмет знания, которое я вправе оставить безразличным для себя, но в мире есть присущее мне бытие, в котором ситуация потрясает меня³.

Это преобразование абстрактного знания в опыт и есть то, что происходит во время войны, когда опыт обогащает меня экзистенциально и делает неспособным передавать его другим.

Фуко в большом разговоре с Дуччо Тромбадори попытался отделить феноменологическое понимание опыта от пограничного опыта таких мыслителей, как Ницше, Батай и Бланшо⁴. По мнению Фуко, феноменологическое понимание опыта обращено прежде всего к восприятию и состоит в «развертывании целого поля возможностей, связанных

¹ Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции. М.: Канон+; Реабилитация, 2012. С. 206.

² Там же.

³ Там же.

⁴ См. разбор предельного опыта у Фуко: Jay M. *The Limits of Limit-Experience: Bataille and Foucault // Constellations*. Vol. 2. № 2. 1995. P. 155–174.

с повседневным опытом»¹. Опыт в понимании Ницше и Батая ставит человека на грань, за которой невозможна жизнь. Это испытание предела, на котором проявляются не открывающиеся возможности, но невозможность, создающая огромное напряжение интенсивности. Феноменолог бы сказал «интенсивности бытия», но Фуко остерегается такого определения:

Ницше, Бланшо и Батай ставят перед собой задачу вырвать субъект из него самого таким образом, чтобы он перестал быть субъектом как таковым и стал «другим» по отношению к себе, так что он может подвергнуться уничтожению, диссоциации².

Фуко объясняет, что такое вырывание субъекта из самого себя не дает ему быть самим собой, то есть повторяться, и открывает поле обновления. Мне кажется, что этот опыт вполне описывается в категориях предела, который переводит имманентное (субъектное) в трансцендентное (другое). Если у Бенямина или Ясперса пограничный опыт предела блокирует коммуникацию и делает его несообщаемым, то Фуко видит в таком опыте прямую связь с письмом, только это «иное» письмо, письмо вырванного субъекта, лишённого субъектности. Это письмо «другого», особенно очевидное у Бланшо, но и у Кафки. Это сдвиг, вырывание, изоляция, предел — необходимые условия нового, даже если и не описывать его в категориях расширяющегося горизонта, который так или иначе всегда связан с ощущением предела.

В 1919 году, сразу после завершения Большой войны, Мартин Хайдеггер прочел во Фрайбурге для ветеранов недавней войны курс, получивший название «Чрезвычайный военный курс» (*Kriegsnotsemester*). Этот курс сегодня принято считать поворотным моментом на пути эволюции молодого Хайдеггера к принципам, изложенным в «Бытии и времени». Сам молодой философ определяет свою новую философию как феноменологию (в духе Гуссерля) и утверждает,

¹ Foucault M. Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori. New York: Semiotext(e), 1991. P. 31.

² Ibid. P. 31.

что она противоположна *мировоззрению* (*Weltanschauung*), которому он дает такое определение: «Мировоззрение — это объективация и обездвиживание жизни в некоторой точке в жизни культуры»¹. Культура — это омертвление жизненного опыта. Война позволяет снести здание культуры, высвободив за ним удушенный слой опыта. Проступание этого слоя прежде всего обнаруживает нечто неопределенное и неартикулированное, некий почти «трансцендентальный» (по Канту) слой, в котором проявляется жизнь:

Прежде всего я вижу, что «это живет» (*es lebt*), затем — что это живет по направлению к чему-то, что оно направлено на что-то благодаря вопрошанию, нечто, что само по себе неясно².

Феноменологически опыт прежде всего дается как движение к чему-то и вопрошание по его поводу. И среди задаваемых вопросов выделяется главный: что вообще значит «это есть» (*es geben*)? Этот вопрос принципиален, потому что мы каждый раз сталкиваемся «с множеством „это есть“, и каждый раз с разным значением, но во всех случаях — с идентичным моментом смысла»³. Иными словами, именно вопрос бытия позволяет установить единство мира за его многообразием. Сама постановка вопроса, конечно, отсылает к средневековой философии, в частности — к Дунсу Скоту, которому молодой Хайдеггер посвятил исследование и где «бытие» определяется как нечто общее для всех наличествующих вещей⁴. Но опыт самого существования вещей, как некий первичный опыт, практически не связан с инстанцией «Я», это в каком-то смысле безличный опыт, из которого «Я» как субъект вычеркнут.

¹ *Kisiel T.* Kregsnotsemester 1919: Heidegger's Hermeneutic Breakthrough // *The Question of Hermeneutics. Essays in Honor of Joseph J. Kockelmans / Ed. Timothy J. Stapleton.* Dordrecht: Springer, 1994. P. 158.

² *Heidegger M.* *Towards the Definition of Philosophy.* London; New York: Continuum, 2008. P. 53.

³ *Ibid.* P. 54.

⁴ «Каждый объект в общем смысле это *ens*, вне зависимости от того содержания, которое он представляет» (*Heidegger M.* *Duns Scotus's Doctrine of Categories and Meaning.* Bloomington: Indiana University Press, 2022. P. 17).

Когда же мы переходим от этого опыта бытия к восприятию конкретного предмета, ситуация радикально меняется. Хайдеггер приводит пример профессорской кафедры, за которой он читает лекции, и утверждает, что этот набор деревянных поверхностей и объемов прочитывается как «кафедра» только теми, кто погружен в определенный культурный контекст. Для африканца, никогда не сталкивавшегося с ним, объект-кафедра не будет существовать. Именно погружение в освоенный окружающий мир (Umwelt) персонализирует опыт, *превращает* его в мой опыт и насыщает мир смыслами. Но те вещи, которые выступают из окружающего мира для меня и наполняются значением, не являются изолированными самодостаточными вещами, и, как пишет Хайдеггер, «все имеет свойства мира»¹. Мир создает вещи и являет их мне.

Но самое для меня интересное в этом послевоенном анализе опыта на руинах мировоззрения и смысловых твердынь — это то, что Хайдеггер отказывает фиксированным и неподвижным вещам, возникающим из окружающего мира, в принадлежности опыту, который он определяет как *процесс*:

Объект, будучи как таковым объектом, не затрагивает *меня*. То «Я», которое твердо фиксирует, это больше не *мое я*. Твердая фиксация, как опыт, — это только рудимент жизненного опыта; это лишение такого опыта жизненности (ent-leben). То, что объективируется, то, что познано, как таковое дистанцировано (ent-fernt), изъято из подлинного опыта².

В своем капитальном труде «Бытие и время» Хайдеггер переформулирует эти интуиции в категориях Dasein'a и Бытия-в-мире (in-der-Welt-sein). Dasein обычно понимается как «Я», погруженное в мир, как в некое место, из которого возникает понимание бытия. Dasein определяется в терминах «процесса», времени, которое порождает его пространственные характеристики именно в силу его устремленности

¹ Heidegger M. Towards the Definition of Philosophy. P. 58.

² Ibid. P. 59.

и способности вопрошать. Он пишет, что Dasein «всегда как-то направленно и в пути; остановка и стояние — лишь граничные случаи этого направленного „в пути“»¹. Dasein «никогда, даже ближайшим образом никогда, не налично в пространстве. Оно не заполняет часть пространства, подобно реальной вещи или средству»². И при этом, как замечает Хайдеггер, «оно всегда уже простерло себе некий простор (Spielraum)»³. Не будучи пространством и принадлежа времени (процессу), Dasein конституирует развертывание, направленность, то есть чисто пространственные категории, оно как бы разворачивает мир, в который погружено:

Простираение себя у присутствия (Dasein) конституируется направлением и от-далением. <...> К простираению присутствия (Dasein) принадлежит самонаправленное раскрытие чего-то подобного *местности*⁴.

В мои намерения не входит комментировать Хайдеггера. Я коротко упоминаю об этих принципах его философии, потому что мне кажется, что, как и у Блоха, открытие пространства иного, выход за рамки давящей и неизменной вещности прямо связаны с недавним опытом ада. Именно такой опыт и позволяет мыслить человека, его экзистенцию как выход из установленной неподвижности ада в сторону чего-то истинного и сущностного, того, что в этой книге обозначено неопределенным словом «рай». Рай как конечная цель пути, направленного развертывания мира оказывается доступным лишь одинокому человеку в опустошенном ландшафте ада у Беньямина. Но сама дорога в рай никогда не определена, а его местоположение никогда не дано. Поэтому такое движение оказывается движением *свободы*.

То, что пространство отмечено чертами процесса и движения, и именно пространство «ада», заметил молодой психолог

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 79.

² Там же. С. 368.

³ Там же.

⁴ Там же.

Курт Левин, в 1917 году написавший заметки о феноменологии фронтального ландшафта. Заметки эти он писал, выздоравливая от полученных на фронте ранений, и наблюдения эти во многом предвосхищают психологические теории позднего Левина в области «полей» и «топологии» феноменального мира. Левин замечает, что ландшафт мирного времени обыкновенно развернут в бесконечность во все стороны: «Ландшафт кругл без переды и зады (Die Landschaft ist rund, ohne vorne und hinten)»¹. По мере же приближения к линии фронта феноменология ландшафта меняется, он становится «направленным» (die gerichtete Landschaft) и приобретает разделительные границы. Боец вписывается в него через некое *место*, которое можно назвать «позицией». И это место (почти как у Хайдеггера с его «окружающим миром» и Dasein'ом) позволяет зонировать пейзаж и трансформирует всю систему составляющих его объектов:

...неприятное ощущение разрушенности деревни внутри позиции исчезает или, во всяком случае, с очевидностью ослабляется; ведь это просто боевая формация (ein Gefechtsgebilde), а не разрушенный мирный объект. То, что лежит внутри боевой зоны, принадлежит солдату как его законное имущество (sein rechtmäßiger Besitz) не потому, что оно было захвачено — так как дело обстоит иначе в захваченных регионах за пределами позиций, — но потому, что, будучи боевой формацией, это военный объект, находящийся тут для блага солдата².

Но и сам боец включен в эту зону на правах «боевой формации», утрачивающей все качества субъекта. Эта хайдеггеровская включенность Dasein'a в мир, при этом в совершенно особый мир смерти и разрушения, разрушает гомогенность пространства и придает ему устремленность, направленность, диктуя некие формы движения для того, кто включен в него на правах его интегральной части. Левин подчеркивает, что

¹ Lewin K. The Landscape of War // Art in Translation. 2009. Vol. 1. № 2. P. 201.

² Ibid. P. 205.

такая устремленность целиком задается системой границ и пределов. Он выразительно описывает появление этих границ по мере приближения к линии фронта или их исчезновение в момент отступления противника. Он пишет о скачкообразных изменениях границ на марше, иногда глубоких, иногда мелких. Угроза смерти зонировает, ограничивает и устремляет пространства, создавая особый режим движения — входа и выхода к «пределу» и от «предела».

Фронт, таким образом, делает очевидным то, что мы не до конца понимаем в мирные времена. Мир, в который включен человек, не «кругл», по выражению Левина, и не может быть дан нам целиком. Какая-то его часть всегда отсечена от нас линией горизонта — пределом. Замечательный чешский философ Ян Паточка писал о том, что сама эта неохватность мира приводит человека в движение. Следуя за Гуссерлем, он указывал на то, что «в горизонте вещь не такова, как она видна, но одновременно и такая, какая она не дана нам в видении»¹. Постоянное развертывание к горизонту определяет феноменологию мира и наполняющих его вещей. И тем самым в мир вписывается движение от видимого к невидимому. Но само это движение, этот путь к невидимому возможен только тогда, когда мы сможем выйти за ограничивающие нас рамки установленной и фиксированной предметности, то есть за рамки устоявшегося мира².

¹ *Patocka J. Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine. Dordrecht: Kluwer, 1988. P. 28.*

² Для Паточки горизонт создается первоначальной данностью тотальности мира человеческому сознанию, предшествующей всякой предметности и всякой языковой артикуляции. Это первичное неартикулированное сознание мира он называл «горизонтным сознанием», задающим первичное свойство жизни, которое он называл движением. Это движение изначально задается как «ориентация» и разворачивается между неподвижностью и устойчивостью земли и «нематериальностью» и удаленностью неба. Эти два референтных образования разворачивают наш *Dasein* между пространством и временем: «Так же как земля прежде всего является дарителем любого „где“, небо с его чередованием дня и ночи, света и тьмы и их цикличностью, приходом и уходом, это то, что дарит нам „когда“. В то же самое время, это то, что дарит нам ясность (а следовательно, знание обо всех вещах рядом), которая является фундаментальным отношением к далекому — в свете земля также сияет в цвете,